



ἘΠΈΚΕΙΝΑ

International Journal of Ontology
History and Critics

FLORIAN FORESTIER

Jean-Luc Nancy et l'énigme de la singularité

EPEKEINA, vol. 3, n. 2 (2013), pp. 91-118

ISSN: 2281-3209

DOI: 10.7408/epkn.v3i2.62

Published on-line by:

CRF – CENTRO INTERNAZIONALE PER LA RICERCA FILOSOFICA
PALERMO (ITALY)

www.ricercafilosofica.it/epekeina



This work is licensed under a Creative Commons
Attribution-NonCommercial-NoDerivs 3.0 Unported License.

Jean-Luc Nancy et l'énigme de la singularité¹

Florian Forestier

La singularité a été une question récurrente de la philosophie du XXe siècle. Limite ou exception du système, limite intraçable du monde, dédicataire insubstituable d'une adresse, d'une réquisition, d'une responsabilité, elle a aussi été pensée comme intériorité inscrutable, comme royaume distinct de tout monde, ou tout aussi bien comme fondement.

Un premier mouvement, issu de la phénoménologie, entend radicaliser la question de la subjectivité en expliquant sa structure phénoménologique, en dévoilant ce en quoi elle est effectivement subjectivité. L'auto-affection désigne ainsi la façon dont une existence est donnée à elle-même, donnée à se saisir elle-même dans la diversité de ses objets : la structure de l'ipséité dont l'identité n'est que la ressaisie formelle. Par des voies certes très différentes, Michel Henry et Emmanuel Levinas ont entrepris de radicaliser le questionnement ouvert par Heidegger sur cette ipséité : en insistant sur la co-appartenance de l'ipséité et de l'affectivité, en redéveloppant les thématiques husserliennes de la passivité et de l'archi-facticité ouvertes dans les *Manuscrits* des groupes B et C...

Dans un second mouvement, la singularité a été questionnée dans ce qui la distingue et la retranche de toute généralité. Penser la singularité n'implique en effet pas seulement une ontologie de *l'être singulier* ; cela demande aussi de la questionner dans ce qui la fait singularité. Sous cet angle, la singularité n'a d'abord de sens que soustractif. Elle est ce qui s'excepte, ce qui ne se laisse pas rationaliser, c'est-à-dire comprendre. Même l'être-pour-la-mort heideggérien apparaît encore abstrait et général : le moi n'a sens, pose Heidegger, que dans le devancement de sa propre mort qui le contraint à l'assomption du contenu de son existence comme sien. Mais «pour moi», c'est bien d'abord parce que je suis moi-même que la mort paraît contradictoire et impossible : la relation du moi et de la mort apparaît elle-même comme un cercle : la mort révèle l'impossible coïncidence avec soi de la singularité, mais sans nécessairement la fonder. C'est cet écart même qu'est la singularité, ce que Derrida et Nancy nomment sa *finitude infinie*, qu'il faut alors penser.²

1. Je remercie R. Peritore et S. Jullien pour leurs relectures et remarques.

2. Sur ce point, nous renvoyons à la thèse que termine actuellement Stanislas Jullien

La singularité ne relève pas du soi, que ce soit sous le mode de la subjectivité ou celui de l'ipséité. Sa pointe peut ne pas même être saisie par une phénoménologie qui chercherait à en présenter la structure expérientielle. La singularité n'est pas une expérience ; elle est d'une certaine façon l'expérience elle-même, en son impossibilité constitutive à se soutenir et se fonder. Ou encore, elle est l'expérience dans la contradiction du mouvement d'enroulement qu'est la subjectivité et du mouvement d'excès sur soi et de sortie de soi qu'est l'affection. La singularité ne peut être donnée ; elle n'est même pas la subjectivité de l'expérience, ou plutôt la pulsion à la subjectivation qui l'habite, mais le creux qui l'appelle. C'est parce que je suis moi – parce que c'est moi qui existe que cette existence est appelée en elle-même, que ce que je suis (ou ce qui est moi) est amené à devenir sujet. Je ne peux pas être autre chose que moi ; le moi est ainsi tout autant indélébile et formel. Le «que», que je suis, que le monde est, est toujours déjà aussi un «que je suis moi», «que le monde est celui-là».

La généralité du monde s'éprouve à même la contingence de la perspective ouverte sur lui, l'ébranlement de l'existence dans l'aporie du moi : *celui-là*. Nous voudrions, dans le présent texte, exposer et justifier la pertinence de la conception nancyenne. Evitant les écueils d'une phénoménologie menacée par une tentation subreptice de substantification, sans pour autant consentir au silence wittgensteinien, Nancy articule une pensée spéculative de haut vol du monde comme impulsion singularisante et une pensée matérielle du corps comme espacement et comme rythme. Celle-ci procède sans cesse à une complication des problématiques classiques, reprises et retournées sur elles-mêmes : complication de la thématique kantienne de la loi morale, du thème heideggérien de la décision, de la figure de l'*Ereignis*... Cette complication permet de faire saillir, aux lisières de la phénoménologie mais en refusant d'en adopter la langue et les opérations, la singularité comme impensable mobile de toute pensée du concret. C'est cette complication qui permet à Nancy d'accompagner la pensée à sa lisière, aux points d'auto-interruption que sont le sens, le toucher, en ces points où la délimitation du champ du phénoménal en laisse saillir la limite. La des-

à Paris IV-Sorbonne, sous la direction d'Alexander Schnell : *La finitude infinie et ses figures/variations philosophiques autour de la radicalisation de la finitude chez Derrida et Agamben*.

cription de l'expérience en termes de phénoménalisation tend à oublier l'aréalité concrète et réelle qu'est le monde, et le fond de la phénoménalisation. Si des choses se donnent à percevoir, saisir, penser, c'est bien aussi qu'en un autre sens elles sont là, inséparables de la perspective que je suis, inexpérimentable, parce qu'elles constituent le cadre et la dimensionnalité de l'expérience, et en cela l'inphénoménologisable à revers de l'expérience.

1. La singularité aux limites de la phénoménologie

1.1. Auto-affection l'impossible coïncidence à soi de la singularité (Michel Henry)

L'intériorité ne peut pour Henry être conçue comme une simple forme vide.³ Elle est certes une forme, mais également une condition de possibilité *réelle* de la manifestation. Ainsi,

Si décisif soit-il, le trajet qui a conduit la phénoménologie, à travers les analyses prestigieuses de Husserl et de Heidegger, au phénomène le plus originaire de la vérité, nous ne nous trouvons bien encore qu'en face d'un problème. Que l'apparaître pur, que la manifestation pure, que la phénoménalité pure soit la condition de tout phénomène possible – ce en quoi il se montre à nous et en dehors de quoi rien ne peut se montrer, en sorte qu'il n'y aurait aucun phénomène d'aucune sorte – cela place sans doute cet apparaître au cœur de la réflexion phénoménologique comme son thème unique ou son véritable objet, mais ne dit encore en aucune façon en quoi ce pur apparaître consiste.⁴

L'énigme originelle, pour Michel Henry, est bien que *quelque chose apparaisse*. On ne peut poser l'être, parler de «ce qu'il y a» seulement parce qu'il y a de l'apparaître.⁵ L'apparaître ici n'est pas bien sûr apparaître pour quelqu'un ou apparaître de quelque chose : il n'est pas un niveau, mais une évidence naïve. Il y a veut dire il y a de l'apparaître qui s'ouvre et se manifeste. Ainsi l'apparaître n'est pas seulement la médiation derrière laquelle on retrouverait l'être. La phénoménologie

3. Nous reprenons dans ce passage consacré à M. Henry le développement de FORESTIER 2013a.

4. HENRY 2000, 38.

5. HENRY 1991, 270.

«classique» a certes su isoler la dimension de l'apparaître comme une composante irréductible de la manifestation de l'être, mais elle s'est contentée d'en déterminer les modalités relativement aux différents types d'objectités qui se dessinent à travers elle, sans véritablement se soucier d'en comprendre la *possibilité*.

En l'apparaître, cependant, l'il y a se sait en s'ouvrant comme parution : l'il y a «y» est, n'a pas de sens sans une certaine épaisseur, sans un pli, sans une structure interne. Pour Michel Henry, l'apparaître a une positivité, il «coïncide avec soi», il est en quelque sorte un plan d'auto-manifestation qui ne se résorbe pas dans ce qui s'ouvre en lui. Pour penser l'apparaître, il faut penser *l'immédiateté* elle-même, alors que notre pensée assimile l'immédiat au néant et n'accorde de contenu qu'à l'articulé, au différencié. Il s'agit dès lors pour Henry de développer «la problématique visant à légitimer, à fonder la co-appartenance à l'auto-apparaître primordial d'un je co-apparaissant en lui et lié à lui par quelque raison d'essence». ⁶ L'immédiateté de l'apparaître ne se laisse effectivement décrire qu'à partir du moment où on la rapporte à la singularité qui s'éprouve en elle. Il ne peut y avoir de l'apparaître qu'en ce que cet apparaître se manifeste en un singulier qui s'auto-affecte en lui. Tout être se rapporte à un apparaître, et tout apparaître n'est pensable qu'en tant que mode d'auto-affection en qui se révèle la singularité d'un moi. L'apparaître doit en d'autres termes être saisi en lui-même, dans l'évidence de son auto-manifestation et dans l'épaisseur originelle de cette évidence. En cette immédiateté se confondent la manifestation et le fait qu'il y ait manifestation, l'évidence du manifester comme effectivité ; cette immédiateté interdit de la sorte toute distinction (même dans la pensée) de la manifestation de son événement, par essence singulier et se manifestant comme singulier.

Il faut penser, explique Henry, que tout ce qui apparaît, se manifeste, ne le fait qu'en tant qu'il s'apporte lui-même dans la manifestation, qu'il est auto-donation de ce qu'il manifeste. Il n'y a sens d'en penser la manifestation qu'en ce qu'elle s'ouvre d'elle-même, qu'elle est surgissement originaire, innocent d'elle-même, que son contenu n'est autre chose que ce surgissement qui est lui-même auto-surgissement. Toute distance que la pensée introduirait entre la manifestation et

6. HENRY 2000, 95, cité dans AUDI 2007, 19.

son événement, entre l'apparaissant et l'apparition, revient à éviter la manifestation de l'apparaissant du fait qu'elle est intrinsèquement apparition, à couper la manifestation du lieu où elle se fait, d'où seul elle peut être saisie en tant que manifestation. Il faut alors à Henry développer «[...] la problématique visant à légitimer, à fonder la co-appartenance à l'auto-apparaître primordial d'un je co-apparaissant en lui et lié à lui par quelque raison d'essence». ⁷ La singularité qui s'auto-affecte en elle n'est donc pas une instance d'arrière-plan mais la modalité même de la manifestation.

Cette auto-affectation n'a de sens que comme affectivité. Ainsi, «[...] ce qui se sent sans que ce soit par l'intermédiaire d'un sens est dans son essence affectivité». ⁸ La structure interne de l'apparaître comme auto-affectation est ainsi l'affectivité, qu'il s'agit de comprendre comme telle. Selon Henry, c'est à partir de la problématique du *sentiment* que l'effectivité de l'affectivité peut être appréhendée. L'essence du sentiment est d'être toujours «adressé», d'envelopper la singularité absolue de celui qui s'éprouve en lui. Le sentiment se sait, même s'il ne sait pas comment il se sait ; il s'éclaire en quelque sorte en sa propre nuit, il est lui-même la source du mode de clarté selon lequel il s'appréhende. Le sentiment sert de paradigme pour décrire toute phénoménalité possible, parce qu'il n'est pas possible de penser un sentiment qui ne soit pas éprouvé par quelqu'un *qui s'y affecte*. J'aime, cela veut dire, je suis aimant. L'amour n'est pas une affection que je puisse concevoir à distance de moi-même, que je reçois sous la médiation d'un horizon qui en circonscrit la teneur. Ce n'est pas non plus un état dans lequel je me sais être. J'existe en tant que je m'éprouve en ma propre singularité à même le sentiment ; en lui je me sens, je m'y sens en tant que j'éprouve cette existence comme la mienne. L'affectivité est ainsi

[...] une révélation immanente qui est une présence à soi-même [...], une expérience interne entendue au sens d'une révélation originaire qui s'accomplit dans une sphère d'immanence radicale, existe par elle-même, sans aucun contexte, sans le support d'aucun être extérieur et «réel». ⁹

7. HENRY 2000, 94.

8. HENRY 1991, 577.

9. HENRY 1991, 53.

Si le sentiment «se sait», la relation à soi en lui n'est pas une relation épistémique. Le sentiment n'est pas quelque chose que j'ai ; *je suis en lui*. Le sentiment a une positivité propre, *quelque chose se manifeste en lui* dont la teneur n'est pas indistincte de toute autre. Certains mots s'ajustent à lui mieux que d'autres ; ils le rendent mieux à son intelligibilité propre. Il y bien une appropriation originaire du langage à l'affectivité ; ou plus profondément, un logos de l'affectivité qui est le logos de la vie s'éprouvant en moi. Lorsque j'aime, ce que j'éprouve est mieux rendu à soi lorsque je dis que j'aime que lorsque je dis que je hais.¹⁰ En tant qu'ils sont moi me vivant, les sentiments disent eux-mêmes ce qu'ils sont : je ne sais peut-être pas ce que c'est qu'être amoureux, mais je sais au moins *que* je le suis. Certes, ce savoir est trouble ; je peux me méprendre sur ce que je ressens vraiment, ou hésiter entre plusieurs expressions possibles, mais le fait même que je réfléchisse et travaille à l'éclaircissement de mes sentiments atteste de leur positivité de contenu, opaque, certes, mais néanmoins insubstituable. Ici, le langage est particulièrement heureux : «je suis amoureux». De la même façon, il faudrait dire «je suis douloureux» ou plutôt «je suis souffrant» : je ne peux pas souffrir sans être souffrant. Pour Henry, lorsque j'ai mal, malgré tout, je sais aussi que j'ai mal ; je le sais précisément parce que la douleur *se sait*, parce qu'en tant que douleur elle se souligne, se redouble. Il y a une profondeur spécifique de la douleur – comme il y a une profondeur spécifique de chaque sentiment qui est toujours aussi sentiment de lui-même, donc, redoublement spécifique de ce qu'il manifeste.

Mais cette étrange impression d'être aculé à la souffrance atteste aussi bien d'une forme de distance ou d'écart du sentiment à lui-même, que la souffrance referme, que d'autres sentiments déploient. La souffrance demeure en effet étrangère ; en tant même qu'elle sature mon intimité, elle est encore autre. L'extase totale dans la douleur paraît contradictoire, parce que n'étant plus rien que douleur, je ne serais en vérité même plus douleur, alors que la douleur se diffuse en se refusant, se niant, si dure soit l'étreinte si m'accule à elle. L'intimité du sentiment pourrait bien ici signifier quelque chose d'*extime*, pour reprendre un terme lacanien, d'anonyme, et tel et bien le sens de la pensée de la

10. CUGNO 2002, 51.

singularité développée par Nancy.¹¹

Pour Nancy, la singularité ne peut être comprise qu'à l'aune d'un espace, d'un décalage ; elle ne peut être posée elle-même comme thème du fait même de sa réalité : «[...] le singulier se singularise par sa seule singularité [...], la singularité est à elle-même, elle seule, sa "raison" et son "agent"». ¹² L'auto-affection absolue ne peut pas être elle-même un objet de pensée :

En effet, si la factualité de l'être – l'existence comme telle –, ou encore son haecceité, l'être-le-là, l'être-qui-est-ce-là, le da-sein dans l'intensité locale et dans l'extension temporelle de sa singularité, ne peut plus pas être, en elle-même et comme telle, libérée de (ou la libération de) l'immobilité étale, anhistorique, inlocalisable, auto-positionnelle de l'Être signifié comme principe, substance et sujet de cela qui est (bref : si l'être, de fait, ou si le fait de l'être ne peut pas être la libération de l'être lui-même, dans tous les sens de ce génitif), alors la pensée est condamnée (nous sommes condamnés) à l'épaisseur immédiate de la nuit dans laquelle non seulement toutes les vaches sont noires, mais leur rumination même et jusqu'à leur repos s'évanouissent – et nous avec elles – dans une immanence sans pli, qui n'est même pas impensable, étant a priori hors d'atteinte de toute pensée, et même d'une pensée de l'impensable.¹³

Le lien de la singularité à elle-même ne se révèle que négativement, dans l'impossibilité d'envisager son absence, d'envisager l'absence du point de vue qu'il incarne, en quelque sorte aussi de s'approprier la possibilité de sa mort, toujours étrangère. La cloture de l'auto-affection ne se réalise, peut-on dire, que dans l'avoir été. La singularité peut et ne peut pas ne pas être. Le noyau d'irréductibilité qu'elle révèle est exactement celui d'une impensabilité ; peut-être bien, peut-être que cette impensabilité est celle d'une structure réelle que seule la foi peut recevoir, peut-être l'irreprésentabilité de mon absence traduit-elle une alliance plus profonde, mais qui est alors l'affaire de la foi, non celle de la philosophie. Celle-ci doit au contraire faire sienne l'énigme même de son opacité : la singularité résiste, ne peut être déployée dans la langue de la phénoménalisation. Qu'elle soit parole ou mutité n'importe pas ici ; l'important est bien que la langue que présuppose l'auto-affection

11. Et également celle de M. Richir. A ce sujet : FORESTIER 2013b.

12. NANCY 1993, 116.

13. NANCY 1988, 14.

ne peut, si elle respecte la logique qui la porte, qu'assumer et méditer sa propre limite et s'ouvrir de l'intérieur même à d'autres possibilités ébranlant sa conceptualité et le système d'équivalences et d'oppositions qui la structure et constitue ce que Derrida nomme la *métaphysique de la présence*).

1.2. Le mouvement vivant (R. Barbaras)

La question de la singularité semble appeler celle de l'extériorité, et la mise en évidence de son lien thématique avec elle. Une phénoménologie de l'affectivité et de l'auto-affection, paraît incapable d'explicitier jusqu'au bout cette co-appartenance problématique. C'est vers une phénoménologie du monde comme forme intriquant intériorité et extériorité, affectivité et affection, perception et perçu que nous sommes conduit pour poursuivre notre questionnement.

Sur le versant phénoménologique, la question du monde a été plusieurs fois abordée. Nous nous intéresserons ici à la tentative de Renaud Barbaras, qui, par le thème de l'auto-mouvement, est voisine de la pensée de Nancy à laquelle nous pourrions la confronter.

Renaud Barbaras rappelle que chez Husserl, la perception consiste comme telle en tant que perception d'un «objet un» en n'en donnant qu'une face ou qu'un aspect contingent. Elle tient d'une même main la relativité et l'absolu de l'objet :

Soit cette table que j'ai sous les yeux. Je peux en faire le tour, m'en approcher ou m'en éloigner, la caresser de la main : j'ai toujours conscience d'une seule et même table, d'une chose qui en soi demeure inchangée. Telle est la situation élémentaire qui caractérise la perception. D'une certaine manière, il n'y a rien d'autre à penser : mais c'est là sans doute ce qu'il y a de plus difficile à comprendre.¹⁴

Autrement dit, la perception se donne par esquisses, mais les esquisses n'ont de sens que comme esquisses *de l'objet* qui pourtant n'est donné qu'en elles. *La multiplicité est multiplicité d'une unité qui n'existe que comme unité d'une multiplicité*. Cette tension, implique un mouvement. Il n'y a pas de donation possible sans esquisses pas même pour un éventuel esprit omniscient. *L'esquisse est la choseité de la chose, la perspective est la forme du monde qui n'est monde réel qu'en tant qu'elle*

14. BARBARAS 2000, 23.

est perspective. Pour autant, l'esquisse, en tant qu'esquisse *de*, n'existe pas en tant qu'elle-même mais à partir de ce qui ne se montre pas, de l'unité postulée au-delà d'elle. C'est le mode de cette tension elle-même, c'est-à-dire le statut de *l'apparition* qu'il faut élucider : autrement dit, se demander *comment l'apparition peut à la fois être apparition pour quelqu'un et apparition de quelque chose.*

Penser cette tension doit surtout s'appliquer à conserver ce qui en fait justement une tension.¹⁵ Il faut penser que la perspective selon laquelle la table se donne est constitutive de son apparaître, et que *la table est donnée «en chair» dans la relativité de son apparaître* («dans» et non pas «à travers»). Le monde est en lui-même «d'une solidité inébranlable», la perspective que je suis y est déjà, par essence, située, accueillie, recueillie en son horizon. *Cette solidité est une solidité du monde lui-même, une solidité extérieure à la perspective qui y est déjà assignée de par sa position spatiale.* Le monde est d'emblée le hors-de-soi, c'est ce qu'il faut alors penser.

La subjectivité doit être repensée pour n'être plus un pôle, mais subjectivité dans le monde – ou réciproquement que le monde soit imprégné de subjectivité *en tant que monde.* Barbaras définit le monde comme un horizon de totalité ouverte : une extériorité en laquelle l'apparaître apparaît en tant qu'il y est *projeté.* Il est en quelque sorte un «fond» à la manière d'un «fond de page» ou d'un écran, voire peut-être écran d'un miroir sur lequel coexiste ce que la réflexion justement disjoint, mais qui ne s'appréhende qu'en ce que des images s'y projettent.

Barbaras introduit les termes de tonicité, *de rencontre*, de réactivité contractile, immédiate, qui sont les modes transcendants de l'être vivant. La vie est mouvement qui conjoint détente et contraction. Qui est, en tant que mouvement, temporalisation originaire du temps et spatialisation de l'espace avant leur disjonction. En elle se déploie une solidarité originaire de toutes les formes, un auto-toucher multiple pour lequel contraction/détente, action/réactions ne sont que les noms d'impulsions internes, couples d'inséparables, modalités distinguées par soustraction d'un seul mouvement habité d'une tension interne, mouvement pur sans bornes, qui tient de lui sa dynamique, la déploie et la relance à partir de ses effectuations.

15. BARBARAS 2000, 36-45.

L'auto-mouvement est le déploiement, l'extériorisation du sujet qui a en contrepartie une intériorité qui est sa relance. Le mouvement se tend vers, mais va plus loin que son objet. Il *s'entretient* lui-même, de sorte que, selon Barbaras, le sujet peut être décrit comme l'excès irréductible de la puissance du mouvement sur ses actes. Le *se-porter-vers* doit être envisagé à partir de lui-même, non comme visée d'un sujet ou initiative d'un pré-objet, mais pure tension dont le «vécu» et le «visé», le réel et l'intentionnel sont les pôles : *non des pôles substantiels, mais pôles d'un mouvement qui seul est, et qui, en tant que mouvement, consiste en ce vers quoi il se porte et ce dont il provient.*

Cette dynamique de la perception permet de penser le jeu de la chose et du fond mondain tels qu'ils co-apparaissent. Il faut distinguer deux niveaux : le premier considère la constitution de la chose visée, c'est-à-dire la structuration de la perspective en tant que telle, l'autre, le fait du monde impliqué dans le fait de celle-ci, étant évident que le premier niveau n'est possible que sur l'horizon du deuxième. La perception est définie comme mouvement. Ce qu'elle donne n'y est donné que désiré, comme sa propre négation, ou plus exactement comme soustraction, isolat, comme jalon d'un mouvement qui est loin de s'y épuiser et qui ne l'inscrit en lui qu'en tant qu'il la dépasse.

Corrélativement, tout ce qui a cessé de «se donner» pour être «donné» disparaît comme donné et entre dans l'opacité où se construit la perspective. Le donné est base d'autre chose, impliqué dans un autre manque circonscrit dont la poursuite active le reste du donné comme superstructure ou composition dynamique du mouvement. Le donné est donné comme un dépassé vers. Il existe comme ce à partir de quoi autre chose apparaît, comme la présupposition, le socle du mouvement, son *a priori*. Le donné forme la matérialité plus ou moins émergente du mouvement, ce qui détermine son appui, sa réactivité, sa souplesse ou sa flexibilité.

Le monde sur fond duquel apparaît la chose est une totalité intotalisable. Il est donné comme l'englobant d'un mouvement, qui, en tant qu'il co-apparaît au mouvement, lui co-apparaît comme le précédent ; autrement dit encore, *il est l'extériorité antécédente qui n'a de sens qu'actuellement, mais sans l'envers de laquelle l'actuel n'aurait pas de sens.* Citons encore Barbaras :

[...] il faut en conclure que le mouvement dont procède la perception constitue la totalité dans l'acte par laquelle il la nie et qu'il n'y a donc

de position de la totalité que comme sa propre négation.¹⁶

L'apparaissant est par essence limité, fini. «L'en tant que» suggère un autre à partir duquel il est pensable comme «en tant que». Mais cette finitude de l'apparaissant n'est rien que la marque en lui de l'autre que son apparaître suggère. La vue ne se conçoit peut-être comme vue que parce qu'elle est limitée, qu'elle se déploie située dans le monde. Le visible suppose l'invisible qui lui co-apparaît, comme ce par quoi il est visible. Cette co-apparition originaire est antérieure à la structuration des formes :

L'unité dans l'extériorité que représentent l'espace et le temps est fondée sur l'intériorité originaire de tous les contenus possibles au sein de l'«il y a» [...]. C'est une co-présence sans lieu dont l'unité se constitue à même la diversité des apparitions [...]. C'est pourquoi on pourrait montrer que l'espace et le temps ne sont que les modalités les plus générales de toutes sortes de degrés de parenté entre les contenus singuliers, d'équivalences sans concepts qui sont le sens véritable de l'essence. Espace, temps et essence ne sont que des modalités ou des niveaux de ces «dimensions» ou «rayons du monde», dont parle Merleau-Ponty, c'est-à-dire de ces modes d'unité non-thématiques, de ces styles.¹⁷

Pour comprendre l'apparaître sans, le rapporter à sa dimension d'apparaître à, il faut saisir l'ambiguïté de l'apparaître dans la mesure où il s'agit d'une part, de l'apparaître tel qu'il m'apparaît, tel que je peux me l'approprier, tel qu'il est conforme aux catégories selon lesquelles je me comprends aussi, et d'autre part, de l'apparaître en tant que dimension ou champ absolu.

- Il y a «ce qui m'apparaît», et dans ce cas, je m'appréhende aussi toujours moi-même comme «centre», «source mobile» d'un champ perspectif auquel j'appartiens, et qui est comme «disposé» et «orienté» selon une possibilisation (passive ou active, motrice, kinesthésique, liée à «l'intérêt de la connaissance», à «l'attention», etc.).
- Et il y a l'apparaître absolu, le monde sur fond duquel je m'individue, a-perspectif, absolu (l'expérience n'est d'ailleurs pas loin de nous laisser soupçonner qu'il y a quelque chose de juste

16. BARBARAS 2000, 131.

17. BARBARAS 2000, 159.

dans cette perspective ; nous ne nous voyons – ou sentons – pas toujours voir, notre perception ne nous inclut pas toujours comme pôle de centration, et souvent nous avons bien plutôt l'impression d'être parmi des choses qui sont d'elles-mêmes, nous entourent, nous abritent).

Le monde est une structure ontologique sur fond de laquelle je m'individue en un monde propre selon une dynamique interne. Dans la filiation de Patočka, Barbaras élargit deux fois la structure-monde comme structure de significativité décrite par Heidegger ; l'organisation et la découpe signifiante n'ont lieu que sur fond d'une mondanité pré-objective et pré-consciente, au sein de laquelle se forment les éléments proto-perceptifs qui servent d'appui, de base, de jalons à sa mise en sens. Le monde transcende absolument les horizons perceptifs par lesquels j'y suis exposé ; il m'entoure, c'est en lui et sur fond de ce qui paraît de lui que je prends conscience de moi-même, que je me repère et m'oriente. Trous et vides en sont eux-mêmes des dimensions constitutives. L'apparaître y est habité de la latence d'une présence potentiellement dépliable à l'infini – ou mieux, de la présence actuelle d'un infini dont le poids habite, modèle, soutient et fragilise le visible.

Barbaras propose alors de penser le fond transcendantal du mouvement vivant comme désir. *Le désir est la facticité du transcendantal, ou mieux, le transcendantal pensé comme fait.* Le désir devient le nom de ce fait originaire, de cette présence de la présence et de l'absence, de ce toucher de la manifestation. L'apparaître est apparaître au désir. Cette réification du monde et de la singularité au sein d'un mouvement dont ceux-ci sont les pôles marque la principale limite de la tentative de Barbaras, de toute phénoménologie qui ne s'interroge pas d'abord sur l'ambiguïté même des concepts de monde et de singularité. Ceux-ci sont des concepts transcendants aussi bien que des concepts phénoménologiques. Ils désignent un horizon problématique autant qu'un horizon concret, et la difficulté est surtout de ne pas effacer ou amoindrir leur portée problématique par l'inscription concrète qu'on leur donne.

L'ontologisation barbarassienne du monde conduit à poser un rapport de co-implication qu'il faudrait à notre sens déconstruire et problématiser :

Ainsi, la phénoménalité enveloppe l'être, en ceci qu'il n'y a pas d'être qui ne soit perçu ; mais l'être enveloppe à son tour la phénoménalité

puisque le propre du perçu est de se donner comme excédant toujours ses manifestations.¹⁸

Le terme de diplopie ontologique, emprunté par Merleau-Ponty à Maurice Blondel, illustre bien la difficulté à articuler, de concert, la considération des êtres et celle de l'Être sans dissoudre un des pôles dans l'autre. Pour Merleau-Ponty, cette difficulté doit cependant trouver une résolution didactique, la tension, le mouvement même, manifestant la vibration intrinsèque de l'Être s'auto-divisant dans le jeu des étants (et que reprend la tension du monde et des singularités) : en quelque sorte, «l'indécidabilité» de l'ontologie comme discours devient pour lui l'expression d'une ambiguïté originelle de l'Être. Cette indécidabilité, qui est le cœur de la difficulté, et qu'il faudrait problématiser plus avant, semble dans la perspective de R. Barbaras réduite par les concept de désir et de vie plutôt qu'exposée.

Barbaras pense la vie comme le mouvement de l'être sortant de soi-même, s'arrachant à soi-même et à la nuit du fondement obscur, en lequel s'articulent l'être et sa réflexivité, l'anonymat du monde et la singularité. Mais un tel fait originaire ne fait que déplacer une tension transcendantale sans l'habiter ; l'indécidabilité transcendantale qui noue l'être et sa réflexivité y est saturée, de sorte qu'elle est interprétée comme geste d'ouverture, de générosité, comme grâce par laquelle le sans fond s'accorde à la pluralité, s'abandonne au hasard et à l'événement. Le concept de vie ne fait que renommer l'impossibilité de rendre compte de la relation de l'être à son paraître, du monde et de la singularité, en la comprenant comme l'acte insondable d'une positivité. Cette positivité étant à son tour inqualifiable, elle ne peut être strictement amenée au sein du discours philosophique qu'en tant qu'indétermination, ambiguïté, hésitation. La réinterprétation vitale est spéculativement neutre, elle n'exprime qu'une appréhension positive d'une même généticité abstraite.

En toute rigueur, on ne peut que faire jouer l'un dans l'autre monde et singularité sur la scène mobile que propose le concept de vie. L'ouverture au monde est tout autant fissure originelle de sa compacité, fragmentation. Ce «là», qui est toujours ce «là» «ici» ce «là» singularisé, *Dasein* particularisé – factuel autant que factice – ce là qu'il

18. BARBARAS 2002, 681.

faut bien que le monde ouvre pour paraître, qui est toujours celui-là – celui-là qui pourrait être n’importe quel autre en tant même qu’il est irréductiblement celui-là – cette singularité irréductiblement insistante – dérange même l’organicité mystérieuse cette ouverture-là. Le «là» qui est là est «celui-là» – désigné et soustrait par sa singularité même du registre de la parution. Articuler monde et singularité implique alors déjà quelque chose comme une fragmentation du monde et la singularité effrite le monde autant qu’elle ne le manifeste.

2. La singularité et la complication du concret chez J-L. Nancy

2.1. Le monde singularisant

La question de la singularité est inséparable de celle du monde, et ces deux termes posent à la phénoménologie des questions peut-être insurmontables. L’ambiguïté du concept de monde est peut-être son caractère non-phénoménologique : il n’est pas certain que le monde puisse être appréhendé comme un thème phénoménologique, qu’il ne conduise pas à une certaine formalité qui ne peut que dessaisir toute tentative d’appréhension phénoménologique.

Le monde en effet accomplit et épuise l’idée de totalité en l’amenant au-delà d’elle-même, là où il n’est plus question «du tout», mais de «tout», avec la part d’ostensivité qu’implique cette dé-nominalisation. S’il demeure un sens à parler de «tout», cela semble d’abord un sens formel. «Tout» ne se montre pas. Il se pense et s’indique. Mais la pensée à son tour n’accueille le tout qu’en se faisant d’une certaine façon monstration. Le monde est «l’il y a» se déployant : il est monde en tant même qu’il est contingence absolue, contingence de «l’il y a» – de l’il y a du tout qui est d’abord il y a d’un «ceci», de l’il y a comme régime de la manifestation.

Il faut bien ici distinguer l’acception encore phénoménologique du monde comme structure, configuration, fut-ce la plus ultime, et l’acception formelle qui ne vise a priori le monde que comme tout ce qu’il y a, sans autre précision, suivant l’usage courant et ordinaire du terme monde. L’ambiguïté de la pensée heideggérienne du monde telle qu’elle a été introduite avec *Être et Temps* vient en effet de la reconduction du tout à la totalité. Le monde, dit Heidegger, est une totalité, l’étant en totalité, se phénoménalise sous l’horizon de la totalisation comme système de significativités et se manifeste comme monde

en cette expérience insigne qu'est l'angoisse. Le monde n'est monde que d'une certaine façon, la mondanéité est une structure, une façon qu'ont les étants de faire monde, et qu'une phénoménologie en quête de radicalité peut tout aussi bien contester. Est-il si sur en effet que le monde se donne en tant que monde, que les choses ne se manifestent que sous l'horizon d'une transcendance originellement donnée comme transcendance ?

La formalité du monde menace non seulement toute phénoménologie, mais tout discours s'essayant à la dire, à l'articuler, à l'exposer alors qu'elle constitue la forme de toute exposition et de toute manifestation qui ne peut être exposée et manifestée elle-même. Le monde n'est pas l'horizon des horizons. De même que tout point égologique est absent de la forme de l'expérience visuelle que, pour reprendre une formule de Wittgenstein, la vue «ignore l'œil», le monde ignore toute perspective centrale est n'est que de perspectiver. L'«y être» est constitutif de l'être.

Le «monde» n'est donc pas non plus ce à quoi un *ipse* aurait «à faire», comme avec un vis-à-vis ou comme avec un englobant. Le monde est exactement coextensif à l'avoir lieu de tout exister, de l'exister en sa singularité - et co-extensif est à entendre ici au double sens de co-étendu (co-espace, co-ouvert) et de co-tendu (co-venant, co-exprimant). Le monde est toujours la pluralité des mondes : constellation dont la compossibilité est identique à l'éclatement, compacité d'une pulvéulence d'éclats absolus.¹⁹

Si le monde relève du «que», du *Dass*, de quelque chose qui n'est aucune expérience, qui n'est aucun phénomène, qui est d'un autre ordre que toute structure de la manifestation, la loi du manifester relève de son côté de l'«y». Alors, «[...] le “y” n'est d'une certaine façon rien d'autre que le que wittgensteinien. Il en est précisément le comment originel. [...]. Le que et le comment ça fait monde coïncident dans le y. L'unité en soi ouverte du touché touchant».²⁰ Car au monde, nous y sommes, et ce «y», s'il n'a pas de phénoménalité, ce «y» a sens. frottement, d'une insistance et d'une résistance, archi-sensibilité en tant que telle aussi bien mondante que démondante, matérialité en tant que telle insituable signifiant que l'apparition s'épelle, que le réel se précède et s'anticipe dans le jeu de brisure irréparable du paraître, que

19. NANCY 1993, 234.

20. NANCY 1993, 240.

l'«il y a» est tremblé...

La pensée du monde de Nancy rend sensible cette formalité du monde, pense la singularité comme sensibilité qu'implique cette formalité.²¹ Dès lors qu'il n'est plus indexé à aucune transcendance, l'il y a n'a de sens que par rapport à lui-même. Il devient la seule absoluité, absoluité qui n'est rien d'autre que la gratuité de son battement. La formalité du monde impose le désaisissement de tout étant et de toute loi d'assemblage, de toute architecturation. L'absoluité du monde relativise tout comment de ce monde, mais cette absoluité n'est autre que celle de son assemblage et de son désassemblage. Aucun ordre aucune loi, aucun ensemble, aucun temps même qui ne se défasse et se délie. Aucune mesure pour cette éternité qui n'est éternité de rien d'autre que d'une formalité de l'il y a qui se compose et se dépose en deçà de toute image, de tout calcul, de toute science.²²

L'infinité du monde est son absence de dehors et tout aussi bien son *toucher*. Elle est son sens. Le monde ne s'explique pas, mais il ne s'ignore pas non plus. Monde, il ne se reçoit que de lui-même. Monde, il n'est que de s'expliquer avec lui-même. Le monder du monde autrement dit est sa démondanisation remondanisation : le monde est monde en ce qu'il touche à lui-même, en tant qu'il se monde. Le monde creuse en lui son y, le monde s'y monde. Le monde s'échappe par l'intérieur. Il s'extériorise en lui-même, *s'excrit*, écrit Nancy, et le monder du monde

21. C'est du côté de Hegel que l'on trouvera dès lors les fondements spéculatifs de la pensée de la singularité et du toucher de Nancy, et la clef de sa pensée du monde et de l'y être de la singularité. L'extrême commencement de la *Logique* est une autre entrée importante de cette oeuvre. Qu'est-ce que l'être, demande Hegel ? Que pense-t-on lorsqu'on pense l'être et rien que l'être ? Une massivité aveugle et finalement vide : simplement être ne veut rien dire, l'être dans sa compacité est aussitôt le néant ; l'être n'est qu'en s'évidant et se diffractant, il n'est que de cette différenciation avec soi-même, cette synthèse d'être et de néant qu'est le devenir. L'être n'a sens que comme pluriel ; il n'y a quelque chose, il ne peut y avoir quelque chose, la question du quelque chose n'est prononçable que s'il y en a plusieurs, et cette pluralité est aussitôt mobilité. La pluralité de l'être implique la mutabilité de tout ce qui est dit être.

22. L'il y a est sans origine, mais ces arrangements et ses compositions se font hors toute mesure avec l'état du monde que je connais ; en remontant les éternités, la mondialité défigure l'univers, son temps et son espace jusqu'à une infigurabilité qui est pour moi comme le néant. De même, la dissolution de tout arrangement connu de l'il y a n'est pas encore sa fin : la fin de l'univers n'est pas la fin du monde, mais la surexistence du monde à toute mondanisation, à tout faire univers.

est ainsi inséparable de cette touche. Le monde «se rejette immonde» ou, pour le dire autrement, la mondanité du monde n'est avérée qu'en ce que le monde ne cesse de se dé-mondaniser et de se re-mondaniser.

Il ne s'agit pas de prêter à la pierre une intériorité. Mais la compacité même de sa dureté impénétrable (impénétrable à elle-même) ne se définit (elle se dé-finit, précisément) que par l'écart, la distinction de son être ceci, ici [...]. [L]a différence de l'à-soi, selon laquelle il y a ouverture du sens, est inscrite à même l'«en soi». *Corpus* : tous les corps, les uns hors des autres, font le corps inorganique du sens.²³

Ce qui ne peut être appelé sentir peut néanmoins être appelé toucher. L'objet touche à l'objet. L'étant *rencontre* l'étant. Le lézard se chauffe sur la pierre qui touche elle-même le sol et les pierres voisines. Toucher insensible, certes, mais qui est déjà contiguité, différenciation, implication du monde en le monde.

Heidegger, à l'évidence, manque la pesée (la pensée ?) de la pierre seulement déboulée ou affleurée sur le sol, la pesée du contact de la pierre avec l'autre surface, et par elle avec le monde en tant que réseau de toutes les surfaces.²⁴

Le monde touche au monde ; on ne pense pas ici cependant la nature des forces, régularités, familiarités, attractions qui agissent (enchevêtrement de compositions liés à la différenciation de la matière, de l'espace, de la lumière, du temps : autant de dimensions du monde, de niveaux déployés par une certaine façon de désenveloppement du monde) mais l'espacement même, le monde comme espacement, comme espacement singularisant.

Précisément, le concret est d'avant ou d'après l'objet et le sujet. La pierre concrète n'«a» certes pas un monde [...] mais elle n'en est pas moins au monde sur un mode du à qui est au moins celui de l'aréalité : extension d'aire, espacement, distance, constitution «atomistique».²⁵

Le moi redouble alors cette ponctuation, rejoue le monde. Le moi ne sort pas de lui-même pour se jauger de l'extérieur : il est moi singulier en passant en lui-même, s'échangeant en lui-même. Il est *quelqu'un*

23. NANCY 1993, 103.

24. NANCY 1993, 101.

25. NANCY 1993, 103.

Le sens du monde est donc en chaque un, chaque fois à la fois comme la totalité et comme unicité. En cela, c'est le monde des monades leibniziennes qui est la première pensée du monde.²⁶

Ou encore

Plus rien n'est supposé [...] plus rien n'est supposant [...] mais il y a quelqu'un.²⁷

«Le sens est la singularité de tous les singuliers [...]»,²⁸ ajoute Nancy. En toute rigueur, il n'est rien, il est «entre». La singularisation originelle du monde qui se touche, s'excrit en lui-même se redouble avec les processus d'enroulement qui constituent le vivant : singularité enveloppée d'une corporéité concernée par sa perpétuation, goulot de concentration d'informations... La coupure qu'institue le langage rejoue alors l'impulsion du monde avec le corps humain : en outrepassant la perspective corporelle pour se placer dans l'espace du général, elle circonstancie son propre exercice et révèle la singularité dans son aporie de perspective située indépassable et pourtant dépassée et relativisée en son propre sein.

Avec Derrida, Nancy rapporte ainsi la présence la plus radicale et inentamable de l'expérience de soi-même au rythme d'une pluralité fragmentée. Je ne suis pas sûr d'être ; mon existence n'est pas un bloc compact d'auto-affection, mais pulse au sein d'un magma d'inconsciences, de pertes et de défaillances. La singularité elle-même est comprise à partir de l'artefactualité, dans le jeu arbitraire et gratuit d'une archi-écriture. Le je est même un autre nom de cette altération originelle de la présence.

2.2. Le corps différan(d)t

La façon dont Nancy considère le toucher doit être soulignée : le toucher n'est interrogé qu'aux marges de toute phénoménologie, au creux de ses résultats et opérations, au sein de l'impossible à dire qu'elle secrète par sa méthodologie, par la forme de son engagement dans les choses. La lecture que propose J. Derrida de la phénoménologie de la chair de Didier Franck, en miroir à la pensée de Nancy, est à

26. NANCY 1993, 112.

27. NANCY 1993, 114.

28. NANCY 1993, 111.

ce sujet subtile :²⁹ elle montre comment Nancy ne nomme pas une instance unificatrice, ce qui le fait échapper au désir d'*aboutir* qui finit par enfermer toute pensée dans la cécité de sa construction. Nancy pointe la problématique même de l'énigme creusée dans le geste du questionnement. Il ne dit pas ce qu'est le toucher, ni ne tente de décrire une immanence du toucher lui-même, ce qui nous conduirait à risquer à nous borner à décrire seulement le «contact», c'est-à-dire quelque chose qui présuppose encore une factualité antécédente et nous entraîne dans une régression à l'infini. C'est de l'énigme du toucher qu'il part au contraire : toucher qui ne se comprend qu'en écho de sa frappe. La singularité n'est pas suscitée dans la continuité transcendante ou ultra-transcendante d'une chair (et Derrida s'explique longuement avec le concept chrétien de chair), mais comme *fait* de la dimension du sens lui-même. S'il y a ici insistance spectrale d'une subjectivité, c'est celle d'une re-temporalisation, d'une relance, d'un d'effondrement sur soi qui ne cesse de se reprendre. Elle est celle d'un «se passer à soi-même» (on peut presque dire que le temps «se passe le présent» au sens sportif de la passe).

Le toucher n'est rien d'autre que ce non-contact du contact ; il est «toucher» en tant qu'il est la singularité du contact et qu'il désigne la singularité du fait du contact qui n'est rien d'autre que ma singularité. Autrement dit, il désigne la réalité du contact en tant que fait. Mais à l'inverse, cette concrétude insaisissable échappe absolument à toute phénoménalité et à toute manifestation, de sorte qu'elle n'est affirmée qu'en creux, en rupture de toute pensée et de toute expérience. Le mouvement doit être pensé comme un ressac, une ré-origination de lui-même à même sa contingence. C'est sa syncope, son saut, son absence de centre qui permettent d'en considérer l'originarité. L'effectivité est l'ébranlement d'un monde qui ouvre sur la singularité et qui est investi par elle. Le toucher est la mise hors l'un de l'autre – hors d'eux-mêmes – du touchant et du touché. Il est ce en quoi le touché comme tel se pose devant le touchant, autre que lui, dans l'extériorité intouchable d'un minéral ou d'une pierre : ce en quoi le touché est touché comme intouchable. Le monde n'est lui-même que l'extériorité réciproque de toutes les choses, c'est-à-dire l'horizon général des singularités.

29. DERRIDA 2000, 254-272.

Le dehors de l'origine est dedans – dans un dedans plus intérieur que l'extrême intérieur, c'est-à-dire plus intérieur que l'intimité du monde et de chaque «moi». Si l'intimité doit se définir comme l'extrémité de la coïncidence avec soi, alors ce qui excède l'intimité en intériorité, c'est l'écartement de la co-incidence elle-même : c'est une coexistence de l'origine elle-même, c'est-à-dire une coexistence des origines [...].³⁰

Le toucher n'a donc de sens que dans la reprise incessante du geste de retournement, la réversion du dedans pris comme dehors et du dehors pris comme dedans. Il est nécessairement multiple et *multi-spéculaire* : non pas un miroir et une image à laquelle il s'agirait de s'accorder, mais de miroirs invaginés les uns vers les autres, une circulation infinie.

La métaphore la plus prégnante, d'ailleurs plusieurs fois répétée par Derrida,³¹ est pour cela celle de l'oralité : la parole est l'extériorisation par l'ouverture de l'intériorité, le cri extériorise la pure intériorité béante de la bouche. La bouche est le lieu d'où la parenté du «corps et de l'âme» est pensable. Elle est ouverture, point de disjonction du corps avec lui-même (l'une des fissures à partir de laquelle les formes intériorité et extériorité, ainsi que leur «abouchement» sont pensables) : esprit de la parole touchant au corps, toucher dont la percussion persiste dans le souffle, touche à elles-mêmes des lèvres en leur souffle, battement sourd secret dans l'ondulation d'une voix. La percussion rythmique d'une parole marquée d'un toucher intouchable fait l'extériorité sensuelle d'une inconcevable intériorité, d'un toucher à soi, en soi, d'un transi en soi vers l'énigme du toucher.

Le baiser accomplit ce que Derrida nomme «se toucher toi» : il touche à lui en l'autre, figure le don du toucher, le touché du toucher dans l'acte d'accéder à l'altérité de la singularité que je suis en touchant à mon propre désir qui traverse et s'extériorise dans l'ouverture du toucher de l'autre. Il touche au toucher dans l'extériorisation d'un désir, extériorisé par l'extériorisation d'un autre que je touche comme me touchant.

Le cœur de cette autre dialectique (diastole sans systole), à savoir la jouissance du jouir, c'est le cœur même, à savoir, cet autre cœur

30. NANCY 1996.

31. DERRIDA 2000.

qui se touche toi, qui t'appartient, qui ne donne à jouir que là où la jouissance est d'autant plus intense qu'elle ne me revient pas, me revenant sans me revenir, là où je me touche toi.³²

Le corps touche en tant qu'il est un sans fond. Il est une transparence, une diaphanéité absolue. Le corps n'est peut-être d'abord que le diaphane : diaphane comme avoir lieu brut sans intelligibilité, ou plutôt dont toute intelligibilité possible semble être scellée en elle-même, scellée en une transparence sans dedans. Ou encore, le corps est tout entier hors de lui-même, tout entier coexistence, espacement de ses touches, mais il ne peut par là se connaître comme dedans, connaître sa propre absorbance, à travers laquelle le dehors qu'il ouvre est en tant que tel le dedans d'une singularité. L'être comme extériorisation – extériorisation de rien ui lui soit préalable – implique l'être coupé de son origine qu'il ne cesse de suppléer en se disjoignant en lui-même. En cela, il est irréductiblement un intérieur absolu : il n'est spatialisation, extériorisation qu'en tant qu'il est chu en lui-même, singulier :

Ainsi, le corps signifiant ne cesse pas d'échanger dedans et dehors, d'abolir l'étendue dans un unique organon du signe : cela où se forme et d'où prend forme le sens.³³

On peut alors, à partir de cette mobilité, comprendre l'aporie de la double dimension de la sensation – relative à un espace de sensations, et tout autant d'une certaine manière, absolue. Le monde auquel je suis est ainsi à la fois fermée et ouvert ; il n'est sous un angle que de rapports internes et réciproques ; aucun dehors ne borne la sensation ou le sentiment. Pour autant perception et sentiment par leur fait même, leur grammaire, sortent d'eux-mêmes : le sentiment n'est pas un fantasma de sentiment, la sensation un fantasma de sensation. La sensation ne peut être sensation que par ce qu'il y a en elle d'irréductible et d'immédiat ; ce que ne mesure aucune autre sensation, mais l'être sensation lui-même, l'être senti de la sensation qui n'est pas une qualité supérieure, mais la contrepartie grammaticale : la sensation est sentie. C'est cette jointure entre l'inséparabilité grammaticale de la sensation au sentir qu'il faut comprendre de pair avec la qualité positive de la sensation – ce qui est senti, qui ne s'individue qu'en relation à d'autres

32. DERRIDA 2000, 320.

33. NANCY 2000, 61.

sensations, au sein d'un espace de sensations.

D'une part, le sensible se donne de manière intensive. L'intensité, en tant qu'elle est mesurable, donc articulée à sa variabilité, nécessite cependant que soit pensé l'absolu de cette relativité : que soit pensé ce qui fait qu'une effectivité de la valeur du relatif, par laquelle justement il peut être compris comme relatif.³⁴ Mais cette relation d'envers et d'endroit du sensible, absolu et relatif, doit être pensée à partir du mouvement qu'est le corps. C'est dans son impulsion, sa rythmique, son effrontement en soi sur soi que l'espace relatif des sensibles implique l'absolu : la sensation sort d'elle en elle. Elle sort d'elle en se changeant, par la mutation de l'équilibre interne de l'espace qui l'individue. Comme l'écrit Nancy, «[...] dans la sensation, il y a affirmation simultanée du dehors et du dedans [...]».³⁵ Le corps est le lieu du mouvement d'absolutisation de la relativité irréductible du sensible dans sa pulvérisation fragmentaire, le lieu du retournement sur soi de cette relativité en absolu, en l'absolu d'une mise et d'une remise. La singularité y insiste comme l'in-fondement de cette monade qui n'est que de se retourner et de s'envelopper, comme la gravité de cette danse d'avec soi de la pulvérisation des sens dans le rythme du sens.

Corps est enfin aussi un nom de la phénoménalisation de l'aréalité concrète, c'est-à-dire de basculement en soi du monde rejoignant le «monder». En cela, le corps est du monde et de la matière, fragmentaire et fragmenté, et non plénitude organique. Il est ex-cription que le site de cette ex-cription qu'il faut comprendre comme technologie, prothéticité originelle. Comme le commente Derrida : «[...] cette nécessaire prise en compte de la plasticité et de la technicité «au coeur» du «corps propre» paraît prescrite par un irréductible espacement, c'est-à-dire par ce qui espace le toucher même, à savoir le con-tact».³⁶ Le corps est assemblage : organisme, il est aussi machine, automate.³⁷ Chaque organe y joue le rôle d'un signe – matière mise-pour,³⁸ fonctionnalité

34. Sur ce point, BENOIST 1996.

35. NANCY 2011, 209.

36. DERRIDA 2000, 251.

37. Nous remercions Stanislas Jullien de nous avoir rendu attentif à ce point.

38. Il faut bien avoir en tête la logique de supplémentarité décrite par Derrida, et la quasi-transcendentalité que celle-ci implique. Toute chose implique sa genèse, toute genèse est intériorisation, transcendantalisation d'une accidentalité (ce que Derrida démontre, en commentant les analyses de Husserl consacrées à l'origine de

accidentelle articulée par le hasard de l'évolution à d'autres fonctionnalités accidentelles, elles-mêmes faites de fonctionnalités latentes, (arrangement moléculaires indifférents à l'activité réelle de la cellule, mais dont la rencontre, hasardeuse encore, avec d'autres cellules, fait naître soudain de nouvelles potentialités métamorphiques, principe même de l'*auto-organisation...*).³⁹ La vieillesse accumule dans cet automatisme du corps ouvrant la scène de la singularité du déchet – usure des organes et leur capacité d'auto-restauration par accumulation de résidus moléculaires, usure de la perception toujours plus rigidifiée dans ses habitus, usure de la conscience de soi encombrée d'une histoire qui l'écrase...

Il peut être intéressant, alors, de mobiliser cette prothéticité pour décrire l'expérience insigne qu'est la douleur, dont Michel Henry faisait déjà un paradigme. Si le sensible se donne en quelque sorte dans un geste, comme le déjà dépassé, insaisissable d'une objectivation, la douleur *peut être décrite comme le déjà-là de la blessure*, dont la localisation, la circonscription voire la peur qu'elle entraîne sont l'autre face. En effet, ce que la douleur a d'insupportable est peut-être sa *non-présence*. La douleur est déjà sa trace, déjà douleur de la *cicatrice*, de la violence qui n'est plus, cela en ce qu'elle n'est douleur de personne – qu'elle est ma douleur comme douleur de personne.

La douleur est une forme de bouleversement de l'équilibre de la manifestation, qui défait l'ensemble des structures du monde perçu et ramène celui-ci à *l'impossible possession de soi de la singularité*. Il suffit de remarquer combien un choc léger, mais inattendu, peut être perçu plus douloureusement – presque dans une forme d'atrocité - qu'une souffrance plus intense, mais continue. Pour autant, la brutalité du bouleversement n'implique en aucune manière que la souffrance soit toujours brève : les grandes souffrances sont des *bouleversement ou des*

la géométrie, de la contamination de l'empirique et du transcendantal, a tout autant sa pertinence d'un point de vue phylogénétique : la question de l'inné ou de l'acquis, par exemple, a fortement à voir avec les conditions impliquant l'actualisations de dispositions génétiques. Le même syndrome peut être considéré comme génétique ou comme acquis selon les conditions qui prévalent au développement d'un organisme (cf. RAMACHANDRAN 2011). La logique de supplémentarité, nous devons insister sur ce point, ne pose pas une théorie sur les choses mais sur les catégories par lesquelles nous les appréhendons, en compliquant la question de l'origine et du conditionnement.

39. ATLAN 2011.

chocs continus. Mieux peut-être, elles sont des «ponctualisations» de la continuité, de véritables goulots de resserrement du temps : non sur le mode d'un présent perpétuel, mais sur celui d'un passé maintenu immobile, non cicatrisable.

L'assimilation de la douleur au mal – sous son acception de souffrance – n'est donc pas contingente : *la douleur est douleur de l'anonymat de l'être-moi en moi*. Elle est la douleur de l'autre, non de l'étranger, mais de personne, elle est ma douleur, mais neutre, impassible, muette. La souffrance dans la douleur est ce qui veut être extasié et ne le peut pas, ce qui veut être rendu présent, thématiqué, déterminé dans le cadre d'un circuit causal ou d'un circuit d'action/réponse. Elle est en quelque sorte la réflexivité enrayée : la manifestation de l'interruption, par la douleur ou par autre chose, du «réflexe» de la réflexivité, ou encore de son jeu (on pourrait dire qu'elle déjoue la réflexivité). En cela, elle clive la réalité de la singularité – fortement manifestée en elle – et l'effectivité de celle-ci qui est toujours le passage de la «décision». *Elle rend donc la réalité irréalisable* : en interrompant le jeu de l'intérieur et de l'extérieur, elle expose *le nu de la singularité*, la singularité en tant qu'anonyme, en tant que commune. C'est pourquoi le cri n'est pas l'extériorisation extasiée de la douleur, mais l'affirmation de la non souffrance dans la souffrance, l'insistance du passer du sens dans la ponctualité nue de la singularité.

3. Conclusion. La tâche du singulier

La singularité est la factualité même du sens, l'aller-au-delà de soi qu'est le soi :

Le sens se tient [...] a un rapport à soi en tant qu'à un autre, ou à de l'autre. Avoir du sens, ou faire sens, ou être sensé, c'est être à soi en tant que de l'autre affecte cette ipséité, et que cette affection ne se laisse pas réduire ni retenir dans l'*ipse* lui-même. [...] Le sens est l'ouverture d'un rapport à soi : ce qui l'initie, ce qui l'engage et ce qui le maintient à soi dans et par la différence de son rapport. («Soi» désigne ici tout autant le « soi-même » du «sens», si on peut en parler, que toute constitution de «soi», saisie comme «identité», ou comme «subjectivité».)⁴⁰

40. NANCY 1991, 16.

Ce sens, il faut maintenant le penser au-delà de toute figure totalisatrice, et au-delà même de la totalisation comme figure. L'épuisement de la figure de Dieu entraîne celui de toutes les autres figures et fait paraître le sens nu par décomposition de la «figurabilité» en général. Le Nom de Dieu, comme le dit Jean-Luc Nancy, indique un dépassement : «le paradoxe de Dieu aura été de fixer ce qu'en même temps il mettait à distance infinie, c'est-à-dire sans fixité possible». ⁴¹

Si le sens n'est plus indexé à rien, si la logique même de son indexation totalisante est brisée, il reste pourtant ouvert au concret et travaillé par lui de son propre dedans. Dès lors, «[...] *concret désigne cela dont la consistance, et la résistance, forme l'extériorité nécessaire d'un être-à, donc d'un être-selon-le-sens*». ⁴² La pensée de Nancy en appelle ainsi à une *positivité* paradoxale qui n'est, d'une certaine manière, rien d'autre que *l'investissement de sa singularité dans le sens que pourtant elle ne possède pas, mais qu'elle assume, non sous la forme du vouloir-dire, mais sous celle d'une exposition de son immotivation singulière*. Le sens du monde ouvre l'espace du monde à son *partage*, ainsi qu'à *l'acquiescement de son partage* : lâcher prise en soi qui s'abandonne à la communauté de la parole et du sensible, geste de la liberté qui ne cesse de se continuer en moi.

Cette spatialisation des singuliers cependant ne se réduit ni à la reconduction d'une structure messianique, ni à la platitude d'une dissémination pure. Le monde se désarticule sans se dissoudre ni se faire désert. Il se reconnecte en dramaturgie. Laisser place aux singularités, à chaque singularité pour elle-même, ce n'est donc pas non plus les mettre à égalité, mais plutôt ne plus les jouer les unes contre les autres, finalement, les affirmer diversement. Déconstruction et construction doivent être pensés comme les deux volets d'un jeu originaire que Nancy qualifie de «struction» ; «[...] simultanéité non coordonnée des choses ou des êtres, la contingence de leurs coappartenances, la dispersion des profusions d'aspects, d'espèces, de forces, de formes, de tensions et d'intensions [...]». ⁴³

Avec Nancy, nous nous tenons aux lisières d'une certaine figure de la pensée, celle de Hegel, pour qui c'est l'acte même qui se devait

41. NANCY et FORESTIER 2012.

42. NANCY 1993, 24.

43. NANCY et BARRAU 2011.

d'assumer la déchirure et d'affirmer de concert le différent, sans pour autant sauter dans cette autre figure, plus radicale encore, qu'a instauré Deleuze, en supprimant, dans la synthèse disjonctive du différent, tout horizon ultime de conciliation, et en substituant, à la patience du négatif, l'audace du «grand dehors», la création interne des «machines» instituées dans les rencontres toujours fortuites et transitoires de ces différences s'enchaînant et s'appelant dans un arrachement toujours réitéré. Ni synthèse, ni recueil, ni machines désirantes, mais ces mots plus vagues et incertains, plus difficiles à penser : la *contiguïté*, la *struction*.

Avec ces termes se joue alors l'avenir de la deconstruction, hésitant elle aussi entre «l'autrement qu'être» et l'être autrement, entre la logique derridienne de l'indécidable et de l'indéconstructible, magnétisée par l'horizon levinassien, et l'approfondissement interne de la concrétude insistante, ce que Stanislas Jullien appelle une «factualité chosale aux visages atypiques, aux formes provisoires»⁴⁴ d'une illimitation au creux même de la limite, d'un affolement de la figuration. Dans ce mouvement, la logique de supplémentarité derridienne et la quasi-transcendentalité qu'elle convoque n'impliquent pas une accidentalisation définitive et irréductible du mondain mais une danse improvisant sa propre formalité.

La *struction*, comme d'une autre façon la plasticité thématifiée par Catherine Malabou, ouvre le rythme du quasi-transcendental derridien, de la prise de forme d'une idéalité toujours hantée par la facticité irréductible lui ayant permis de se phénoménaliser, toujours en même temps déportant au-delà de celle-ci.⁴⁵ Le sens nu lui-même a besoin d'entrer dans des configurations et des compositions ; la mondialité, fragmentée, n'est pas sans épaisseur et sans résonances. Plutôt que de délier la chose de son essence, le signe de sa référence, l'écriture du récit, on peut alors miser sur la saturation baroque des essences, des références, des récits, et faire de la sur-structure un principe d'auto-déconstruction par infinisation spéculaire.⁴⁶

44. Ce terme nous a été suggéré par Stanislas Jullien à la lecture d'une précédente version du présent texte.

45. Dans la conclusion de FORESTIER 2011, nous notions trois voies pour interroger cette infinitisation intime du monde. 1) *La composition*. 2) *La forme et la métamorphose*. 3) *L'idéalité et la puissance instituante du langage*.

46. Le roman post-moderne américain n'a pas, comme le Nouveau Roman français, restreint le domaine de la narration, ni d'abord fait porter à la syntaxe de la phrase

Pour notre part, c'est dans l'approfondissement de la réflexion sur le thème de l'image – comme schématisation s'improvisant, comme mode originaire de prise de forme du fragment que la pensée – que se joue la postérité de la pensée de Jean-Luc Nancy.

Florian Forestier
Université Paris IV-Sorbonne
florianforestier@hotmail.com

le poids de sa suspicion. La méfiance s'est exprimée par une prolifération. Au lieu d'abandonner l'artefact, on l'a multiplié, au lieu de se draper dans le langage, on a mis au carré son pouvoir d'illusion.

Références

- ATLAN, H. 2011, *Le vivant post-génomique, ou Qu'est-ce que l'auto-organisation ?*, Odile Jacob, Paris.
- AUDI, P. 2007, *Michel Henry*, Les Belles Lettres, Paris.
- BARBARAS, R. 2000, *Michel Henry. Le désir et la distance*, Editions Joseph Vrin, Paris.
- 2002, « Le vivant comme fondement originaire de l'intentionnalité perceptive », in *Naturaliser la phénoménologie*, sous la dir. de B. PACHOUD et al., Presses du CNRS, Oxford.
- BENOIST, J. 1996, *Kant et les limites de la synthèse*, Presses Universitaires de France, Paris.
- COLLINGS, L. and E. RUSH (eds.) 2011, *Making Sense, For an Effective Aesthetics*, Peter Lang, Oxford.
- CUGNO, A. 2002, *L'existence du mal*, Editions du Seuil, Paris.
- DERRIDA, J. 2000, *Le toucher Jean-Luc Nancy*, Galilée, Paris.
- FORESTIER, F. 2011, « Sens et composition. Quelques remarques sur la pensée du sens et de l'art chez Jean-Luc Nancy », in COLLINGS et al. 2011.
- 2013a, « Affectivité et singularité », in *Eikasia*, 51. À paraître.
- 2013b, *La phénoménologie génétique de Marc Richir*, Springer, Paris. À paraître.
- HENRY, M. 1991, *L'essence de la manifestation*, Presses Universitaires de France, Paris.
- 2000, *Incarnation*, Éditions du Seuil, Paris.
- NANCY, J.-L. 1988, *L'expérience de la liberté*, Galilée, Paris.
- 1991, *Une pensée finie*, Galilée, Paris.
- 1993, *Le Sens du monde*, Galilée, Paris.
- 1996, *Etre singulier pluriel*, Galilée, Paris.
- 2000, *Corpus*, Métailié, Paris.
- 2011, “Making sense”, in COLLINGS et al. 2011.
- NANCY, J.-L. et A. BARRAU 2011, *Dans quels mondes vivons-nous ?*, Galilée, Paris.
- NANCY, J.-L. et F. FORESTIER 2012, *Entretien avec Jean-Luc Nancy : autour de Dans quels mondes vivons-nous ?*, <http://actu-philosophia.com/spip.php?article376>.
- NANCY, J.-L. et P. LACOUÉ-LABARTHE 1978, *L'absolu littéraire. Théorie de la littérature et du romantisme allemand*, Galilée, Paris.
- RAMACHANDRAN, V. 2011, *Le cerveau fait de l'esprit*, Dunod, Paris.