

Entretien avec Jean-Luc Nancy

Bernard Andrieu

DANS **CORPS 2011/1 N° 9**, PAGES 49 À 55
ÉDITIONS **CNRS ÉDITIONS**

ISSN 1954-1228

ISBN 9782271071644

DOI 10.3917/corp1.009.0047

Date de mise en ligne : 01/06/2017

Article disponible en ligne à l'adresse

<https://shs.cairn.info/revue-corps-2011-1-page-49?lang=fr>



Découvrir le sommaire de ce numéro, suivre la revue par email, s'abonner...
Scannez ce QR Code pour accéder à la page de ce numéro sur Cairn.info.



Distribution électronique Cairn.info pour CNRS Éditions.

Vous avez l'autorisation de reproduire cet article dans les limites des conditions d'utilisation de Cairn.info ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Détails et conditions sur [cairn.info/copyright](https://shs.cairn.info/copyright).

Sauf dispositions légales contraires, les usages numériques à des fins pédagogiques des présentes ressources sont soumises à l'autorisation de l'Éditeur ou, le cas échéant, de l'organisme de gestion collective habilité à cet effet. Il en est ainsi notamment en France avec le CFC qui est l'organisme agréé en la matière.

Entretien avec Jean-Luc Nancy

par Bernard ANDRIEU

Jean-Luc Nancy est philosophe. En 1968, professeur de philosophie à l'université de Strasbourg (il y enseignera jusqu'en 2004), il fait la connaissance de Philippe Lacoue-Labarthe. Au début des années 1990, Jean-Luc Nancy est greffé du cœur et cette opération sera suivie de complications. Il ne cesse pourtant de publier et de tenir des conférences. Il multiplie les collaborations avec d'autres écrivains ou avec des artistes plastiques ou de scène comme la chorégraphe Mathilde Monnier. Il développe ici une philosophie du corps qui affirme « Mon corps », c'est « moi » vers le dehors.

La Titre de la lettre, avec Philippe Lacoue-Labarthe, Paris, Galilée, 1973.

Le Discours de la syncope, I. : *Logodaedalus*, Flammarion, 1975.

Ego sum, Paris, Flammarion, 1979.

Le Partage des voix, Paris, Galilée, 1982.

L'Impératif catégorique, Paris, Flammarion, 1983.

La Communauté désœuvrée, Paris, Christian Bourgois, 1986.

Des lieux divins, Mauvezin, T.E.R., 1987.

Le Poids d'une pensée, Québec, Le Griffon d'argile, 1991.

Le Mythe nazi, avec Philippe Lacoue-Labarthe, La tour d'Aigues, L'Aube, 1991.

La Comparution (politique à venir), avec Jean-Christophe Bailly, Paris, Bourgois, 1991.

Corpus, Paris, Métailié, 1992.

L'Intrus, Paris, Galilée, 2000 ; Nouvelle édition augmentée 2010.

Le Regard du portrait, Paris, Galilée, 2000.

Nus sommes : la peau des images, avec Federico Ferrari, Paris, Klincksieck, 2003.

La Déclosion, Déconstruction du christianisme I, Paris, Galilée, 2005.

L'Adoration, Déconstruction du christianisme II, Paris, Galilée, 2010.

Bernard Andrieu : Peut-être justement une première question sur le livre *L'Intrus* et le recul que vous pourriez avoir par rapport à la greffe. Tiendriez-vous aujourd'hui la même analyse sur cette expérience de l'étranger, le temps vient-il toujours nous rappeler la présence de l'autre en nous, et la thèse de l'incorporation, il est vrai suscité

avec la greffe du visage, doit-elle aboutir à redéfinir le corps contemporain comme un corps nouveau, composite, mêlé et hybride ?

Jean-Luc Nancy : Votre question tombe bien ! Je sors d'un nouvel épisode qu'on pourrait dire d'intrusions emboîtées... En juin dernier j'ai dû me faire mettre une prothèse de hanche (suites d'un très ancien accident, aucun rapport avec le cœur). Après l'opération, je fais un petit arrêt cardiaque (« pause » disent-ils). On me met en observation cardiaque. On détermine au bout de plusieurs jours que je présente un trouble permanent du rythme (donc, pas provoqué par l'intervention, mais révélé alors car jusque-là non perçu). On décide donc d'implanter un pacemaker. Deux mois plus tard ont commencé des fièvres intermittentes, très espacées, inexplicables. Quelques recherches, en direction de la tuberculose, n'aboutissent pas. À la fin de mars on découvre à l'échographie une « végétation », colonie de levures « *candida tropicalis* » accrochée à une des sondes du pacemaker, à l'intérieur du cœur. D'où, endocardite. J'apprends qu'un corps étranger inerte est un lieu d'élection pour ce genre de levures. Il faut retirer le pacemaker. Le retrait ne peut éviter une certaine dispersion des « *candida* », dans les poumons, d'où infection générale sévère et traitement très long. Pendant que les infectiologues désinfectent, les cardiologues attendent de pouvoir poser un autre pacemaker, ce qui est à présent fait (entre-temps, le cœur est soutenu, lorsqu'il le faut, par un produit perfusé). Le nouveau pacemaker est « épiscardique » : la sonde ne pénètre pas dans les cavités du cœur, mais dans le muscle. La pile est implantée dans l'abdomen, non dans la poitrine.

Détail supplémentaire : au passage, on a aussi retiré un autre corps étranger, la chambre d'injection sous-cutanée que je portais depuis dix ans (posée lors du lymphome). L'absence de cette chambre condamne à piquer les perfusions dans les veines, qui finissent par n'en plus pouvoir et finalement il est décidé de poser un « cathéter central », voie veineuse dont on craint toujours qu'elle soit une « porte d'entrée » mais qui est devenue nécessaire. On la retire après trois semaines, en fin de perfusions.

Vous voyez combien d'intrusions emboîtées : pacemaker sur cœur greffé, levures sur pacemaker, nouveau pacemaker, etc. Outre le nombre croissant de cicatrices, qui ne sont qu'une sorte de face visible de toutes ces incorporations-désincorporations, j'éprouve mon corps comme plus médicalisé – ou technicisé – que jamais, sur des modes à la fois mécanique, électrique et électronique, enfin chimique. « Composite », donc, si on veut, mais je ne dirais pas « hybride » car toutes ces inclusions/intrusions restent étrangères – et c'est pourquoi il y a « intrusion » – à ce qui demeure en dépit de tout « mon corps », c'est-à-dire « moi » dans ma singularité exposée au dehors.

B. A. : Cette exposition au dehors qui rend les inclusions/intrusions si étrangères instaure, pour vous, mais aussi pour nous qui sommes tous plus ou moins prothésés, un défaut d'identification ou une nouvelle possibilité de maintenir cette identité que nous appelons « mon corps ». Dans *Corpus* (p. 19) vous indiquiez déjà le corps comme

l'étranger, dans un moi exproprié. Comment dès lors tenir cette expropriation avec ma singularité, ce « moi », qui même exposée au dehors par la technique persiste dans l'être, comment qualifier ce soi ? Richard Shusterman avance la thèse d'un soi corporel dans lequel nous pourrions développer une conscience de, et du corps ? Comment décrire la singularité de « mon corps » exproprié, est-ce une intériorité ?

J. -L. N. : Non, je ne dirais pas qu'il s'instaure un défaut d'identification. L'identité est intouchable en quelque sorte. Il advient une conscience nouvelle, et pratique, technique même, de dépendance ou d'interdépendance avec tout le réseau technomédical qui rend possible ces prothèses, mais « mon corps » m'est tout autant proche, intime et mien avec ou à travers ses prothèses qu'il m'est en même temps lointain, étranger et exproprié même en l'absence de toute prothèse. « Mon corps », c'est « moi » vers le dehors. Mais il n'y a de « moi » que pour autant qu'il s'expose au dehors : au-dedans il n'y a, si on peut dire ici qu'« il y a », qu'une ponctualité sans étendue et sans divisibilité, mais aussi sans véritable identification possible sinon par le « je » que je prononce. On peut le rapprocher du « je » kantien qui « accompagne toutes mes représentations, et qui est en lui-même vide, ni représentant, ni représenté. À cet égard, le « je » n'est pas dans une situation différente envers l'« âme » (sentiments, pensées, souvenirs, projections, etc.) qu'envers le « corps ». Mais c'est que âme et corps sont l'un à l'autre comme deux faces de l'exposition : une face au dehors et l'autre au-dedans, les deux non pas entièrement homologues mais dans une très large correspondance. Ma peau touche un objet, j'en éprouve la sensation, etc. Une intériorité est en jeu, certes, mais seulement parce qu'elle est conjointe à son extériorité. Pourrait-on tenter de dire qu'elles sont l'une à l'autre comme les deux faces de la feuille à qui Saussure compare le rapport signifiant/signifié ? Sauf à préciser que les rôles de signifiant et signifié peuvent se renverser : je peux « exprimer » par mon corps ou je peux ressentir « dans » mon âme.

L'identité du « moi » en ce sens peut bien être affectée par les prothèses : mais elle l'est toujours selon ce renvoi de « dedans » à « dehors » ou inversement. Mes prothèses « m' » affectent, elles me donnent à sentir, éprouver, etc. – depuis la sensation de mon pacemaker dans mon abdomen jusqu'au sentiment ou conscience – extrêmement complexe et mêlé – que j'ai de mes multiples dépendances, adhérences chimiques, de leurs enjeux, etc.

En revanche, l'identité du « moi » ou de « mon corps/âme » n'est possible que par l'identité ponctuelle du « je », qui, lui, n'est ni corps, ni âme, qui n'a ni dedans ni dehors, ni aucune propriété sinon celle d'être proprement « moi » ou pour dire mieux, d'être le « propre » de ce « moi », un propre « inappropriable » puisqu'il n'est pas non plus approprié, il approprie ou s'approprie seulement cet âme-corps dont il est le nouage, le scellement. « Je » est « pur esprit », si vous voulez, entendu vraiment comme indépendant de toute détermination et de toute qualification autre que celle d'être « je ». Cette identité est métaphysique en somme... mais elle n'a lieu que pour autant

qu'un « corps » a été individué, physiquement, selon la double physique (ou chimie!) de l'âme-corps.

B. A.: Dans *Le Poids d'une pensée*, vous indiquiez (p.4) « combien les corps sont pesants. Le poids d'un corps localisé est la vraie condition sensible pure a priori de l'exercice de la raison ». L'espace et de la pesanteur ne réduisent pas le corps à la matière ou à son état, il y a toujours dans votre philosophie, ce hors de soi, cet exil, errance, oscillation. Est-ce l'incertitude à se contenir dans une forme, l'impossibilité de rejoindre le monde finalement par le corps. N'est-ce pas la limite du projet écologique, de vouloir passer au-delà de ce que vous décrivez comme cette intériorité conjointe à son extériorité ?

J. -L. N.: J'avoue que je ne sais pas très bien de quel « projet écologique » vous voulez parler. S'il s'agit de la sauvegarde des équilibres naturels ou de leur transformation selon des modalités qui respectent la vie et ses conditions inorganiques, je ne vois pas comment je m'y rapporterais. Mais vous semblez penser à autre chose...

Quoi qu'il en soit, ce que pour ma part j'essaie de dire est simplement ceci : les corps sont l'existence effective des « âmes » ou des intériorités selon leurs extériorités, qui les exposent précisément comme intériorités ou plus exactement comme suppositions d'intériorités. Je vois un homme, je me rapporte à lui comme à un « sujet » que j'approche par son corps – son allure, son aspect, sa voix, ses gestes, toutes choses qui ne sont rien d'autre que son existence même. Je suppose ainsi qu'« il » « est » tel et tel, qu'il « a » telle propriété « spirituelle ». Mais « il » (ou « elle ») restera toujours indéfiniment supposé, partira toujours plus loin que ce que j'approche. Je vois un animal, une plante même : cette autre approche de corps vivants me renvoie à une supposition à la fois différente, puisque je n'aurai pas d'échange de « sens » avec le supposé sujet, et tout de même convergente à l'infini, car « il » se dérobera tout autant. L'intériorité n'est pas « conjointe à » une extériorité : elle est l'effet de l'extériorité, un effet qu'on peut aussi bien dire illusoire si on pense à la représentation d'une « âme » autonome (un « fantôme dans la machine ») que tout à fait réel si on pense à la fuite infinie selon laquelle un « rapport à soi » se dispose nécessairement – si on peut dire qu'il « se dispose » (il s'étire, se tend...).

En ce sens, de fait, il y a un exil, une errance qui sont consubstantiels à la présence vivante (et j'oserais dire à la présence même non vivante si on la considère dans ses quasi-organisations, comme les cristaux mais même simplement tous les agencements de molécules et tous les rapports des matières, des états de matière (l'eau qui use la roche, la lumière solaire qui agit de telle manière sur tel matériau, etc.), des forces et des formes. Car en fin de compte on est porté vers la supposition d'un sujet : et si ce sujet n'est plus un Dieu, c'est-à-dire la représentation faible et intenable d'un ouvrier ou d'un opérateur situé hors du monde, il entre dans la fuite infinie du rapport à soi. Au fond, penser le corps, les corps, c'est penser le monde : c'est penser la totalité de l'existant qui en tant qu'ex-istant est tourné au dehors – au dehors du « rien », du vide

dans lequel il n'y aurait ni présence, ni rapport – mais par cette ex-position même fait lever la question: de quoi, d'où y a-t-il «ex»? d'où ça sort? Question de principe, de provenance, d'origine à laquelle il n'y a pas de réponse, puisqu'il n'y a rien dans un «avant» ni dans un «dehors». Le «dehors», c'est l'existant qui l'ouvre en existant. C'est ce que veut dire «corps».

B. A.: Dès lors que je suis toujours dehors par le corps même dans un monde qui n'est pas toujours le mien, nous ne cessons d'être extériorisés par le dehors. Avec la question du toucher parvient-on à rencontrer le monde à travers les objets, les choses? Ce sentiment d'être hors de soi, précipité dans le monde rend-il le toucher comme une expérience impossible, notamment avec le corps d'autrui? Faut-il étendre l'analyse de votre *Noli me tangere*, en estimant que rien ne nous touche véritablement en nous, nul dedans qui ne soit constituer par les épreuves de l'extériorité? Qu'est-ce que notre mémoire sinon celle du monde?

J. -L. N: Rien ne nous touche en nous?... si! tout nous touche «au-dedans» car toucher c'est précisément faire résonner entre mon corps et un autre une vibration qui ouvre un «dedans» ou plutôt une profondeur indéfinie – peut-être infinie – que nous disons «sous» la peau (des choses, des vivants, des humains) mais qui n'est pas plus dessous que dessus, qui est partout, hors-lieu vibrant concentré en et par ce lieu précis de la touche. De même que tel toucher éveille sur la peau un frisson, ou bien aimante l'ensemble d'un corps en le pliant en quelque sorte à son contact, de même – mais c'est tout un – ce toucher fait frissonner, met en alerte ou en abandon ce qu'on nomme l'«esprit» ou le «sujet», peu importe.

Je veux simplement dire qu'il n'y a rien de «spirituel» qui ne soit donné à sentir (toucher en tant que traversant tous les sens et aussi le sens «incorporel» pour parler stoïcien. Il ne me gêne d'ailleurs pas qu'on veuille nommer cela «intérieur», simplement il faut faire la différence avec l'intérieur physique (estomac, cœur, poumons, muscle) et avec l'intériorité comme supposée présence à soi d'un «sujet» plus ou moins conçu sur un modèle de «conscience». L'intérieur physique, il peut lui aussi être touché, soit qu'une touche sur la peau lui envoie aussi des signaux (faisant battre le cœur, activant des nerfs, etc.) soit qu'une intrusion vienne porter la touche par exemple là où je souffre dans un muscle, un organe. Si j'ai «mal à l'estomac» l'estomac, touché, fait surface, il devient peau, sa douleur irradie et touche aussi bien l'«esprit». Si je ressens au contraire une excitation de désir, qui touche plusieurs lieux et trajets physiques, c'est la même chose.

Mais précisément: le dedans physique se mue en dehors lorsqu'il est touché (il peut aussi se faire toucher, comme pouls, comme respiration, comme érection, etc. et aussi se faire parfois entendre, estomac, cœur parfois ou craquements de cartilages). D'autre part l'intérieur supposé immatériel que nous pouvons nommer «esprit» n'est pas une «conscience», pas du moins comme présence à soi sur le mode immédiat ou

immanent que semblent supposer certaines propositions philosophiques, mais dont, à propos de Husserl, Derrida a fort bien montré que la « présence » est nécessairement écartée d'elle-même, faute de ne pouvoir être « présence à... » : je dis alors très simplement que ce qui écarte de soi le soi à soi-même présent, c'est le corps.

Et il n'y a nul lieu, ni matériel, ni immatériel, où le soi serait à soi en soi sans écart, car il sortirait alors de la condition de « soi », qui implique « rapport à ». Le toucher n'est pas expérience impossible : il est expérience du dehors comme ouverture du dedans, comme impossibilité, bien plutôt, que le dedans soit simplement « en soi ». Hegel est ici immanquable : l'en soi ne reste pas en soi, parce qu'il est « soi » il devient « pour soi ».

Vous demandez si notre mémoire n'est pas celle du monde : précisément, notre constitution génétique, à la fois comme programme d'un organisme du type « homo sapiens sapiens » et comme séquence génétique propre à tel individu forme la base d'un corps qui à la fois détient ainsi physiquement (ADN, ARN, etc.) les traits qu'il hérite du monde et de quelques histoires et par ces mêmes traits est aussi rendu apte à recevoir toutes sortes d'autres informations venues du monde dans lequel il se développe. Tout cela se noue « dans » un esprit singulier – largement inconscient de cette extraordinaire quantité de « monde » qui le touche ainsi par des milliers, des milliards de points, de pointes, de facettes, de touches insensibles...

En un sens je serais prêt à dire que chacun est bien une monade leibnizienne qui contient le monde entier à sa manière. Certes la monade n'a pas de fenêtres pour Leibniz : mais peut-être pourrais-je aller jusqu'à dire que « je » n'ai pas vraiment de « fenêtres », étant plutôt pris dans ce réseau serré de contacts où, en un point, mon corps forme un nœud particulier, unique, dont mon esprit est l'« idée » (au sens cette fois de Spinoza...).

B. A. : Une dernière question pour conclure justement sur l'inconscient. Gallagher, Damasio, Berthoz, Shusterman admettent qu'il y a bien cet inconscient corporel, tout ce travail d'interaction avec le monde dans le pré-perceptif, l'attention flottante, le traitement implicite... tout ce calcul du corps qui vous retient avant de traverser la rue en vous informant que vous n'aurez pas le temps de traverser, ou ce pré-sentiment d'autrui qui engage notre corps avant même d'en être conscient. L'écriture, l'art en général, sont-ils ce qui est extrait de ce corps ?

J. -L. N. : Oui, bien certainement ! L'art est toujours mouvement du corps, geste chargé de quelque pulsion, impulsion, pulsation. Et s'il y a la différence – irréductible et même impossible à mettre en système organisé – des arts, c'est parce que chacun renvoie à une autre instance, si on peut dire, ou plutôt à une autre disposition corporelle, sensitive. L'écriture, elle, a un statut particulier parce qu'elle manie directement l'incorporel du sens, mais ce qu'on nomme « écriture » – que ce soit chez Barthes ou chez Derrida – c'est précisément, par un côté au moins, ce qui conjoint le sens sensible au sens intellectuel au point de les confondre.

Et c'est pourquoi il y a tous ces «mondes» d'artistes: j'entends du Bach, je sais que c'est lui, du Berio, je sais aussi, je vois, sans référence, un Greco, un Cézanne, un Kandinsky, je sais qui est le peintre; et cela vaut pour l'écriture aussi, même si ce n'est pas toujours aussi distinct. L'art c'est le corps dans l'intensité d'un régime sensible, toujours un certain régime, jamais tous ensemble.