

DU MÊME AUTEUR

*Une pensée finie* (Galilée), 1990.  
*La Comparution*, avec Jean-Christophe Bailly (Bourgois), 1991.  
*Le Mythe nazi*, avec Philippe Lacoue-Labarthe (l'Aube), 1991.  
*Corpus* (Métailié), 1992.  
*Le Sens du monde* (Galilée), 1993.  
*Nium*, avec François Martin (Erba), 1994.  
*Les Muses* (Galilée), 1994.  
*Etre Singulier Pluriel* (Galilée), 1996.  
*Hegel, l'inquiétude du négatif* (Hachette), 1997.  
*La Naissance des seins* (Erba), 1997.  
*Résistance de la poésie* (William Blake & C°), 1997.  
*La Communauté désœuvrée* (Bourgois, 3<sup>e</sup> ed.), 1999.  
*La Ville au loin* (Mille et une nuits), 1999.  
*Le Regard du portrait* (Galilée), 2000.  
*L'Intrus* (Galilée), 2000.  
*Mmmmmmm*, avec Susanna Fritscher (Au Figuré), 2000.

JEAN-LUC NANCY

## CORPUS

*Publié avec le concours  
du Centre National des Lettres*

SUITES SCIENCES HUMAINES

Éditions Métailié  
5, rue de Savoie 75006 Paris  
2000

## Corpus

*Hoc est enim corpus meum* : nous provenons d'une culture dans laquelle cette parole rituelle aura été prononcée, inlassablement, par des millions d'officiants de millions de cultes. Dans cette culture, tous la (re)connaissent, qu'ils soient ou non chrétiens. Parmi les chrétiens, les uns lui donnent valeur de consécration réelle — le *corps* de Dieu est *là* —, les autres, de symbole — où communient ceux qui font *corps* en Dieu. Elle est aussi parmi nous la répétition la plus visible d'un paganisme obstiné, ou sublimé : pain et vin, autres corps d'autres dieux, mystères de la certitude sensible. Elle est peut-être, dans l'espace de nos phrases, la répétition par excellence, jusqu'à l'obsession — et jusqu'à faire que « ceci est mon corps » est aussitôt disponible pour une foule de plaisanteries.

C'est notre *Om mani padme...*, notre *Allah ill'allah...*, notre *Schema Israël...* Mais l'écart de notre formule mesure aussitôt notre différence la plus propre : nous sommes obsédés de montrer un *ceci*, et de (nous) convaincre que ce ceci, ici, *est* ce qu'on ne peut ni voir, ni toucher, ni ici, ni ailleurs — et que ceci est *cela* non pas de n'importe quelle manière, mais *comme son corps*. Le corps de *ça*

(Dieu, absolu, comme on voudra), et que ça *a un corps* ou que ça *est* un corps (et donc, peut-on penser, que ça *est le corps*, absolument), voilà notre hantise. Le ceci présentifié de l'Absent par excellence : sans relâche, nous l'aurons appelé, convoqué, consacré, arraisonné, capté, voulu, absolument voulu. Nous aurons voulu l'assurance, la certitude sans mélange d'un *VOICI : voici*, sans plus, absolument, voici, ici, ceci, *la même chose*.

*Hoc est enim...* défie, apaise tous nos doutes sur les apparences, et donne au réel la vraie dernière touche de son Idée pure : sa réalité, son existence. De cette parole, on n'en finirait pas de moduler les variantes (au hasard : *ego sum*, le nu en peinture, le *Contrat social*, la folie de Nietzsche, les *Essais*, le *Pèse-nerfs*, « Madame Bovary, c'est moi », la tête de Louis XVI, les planches de Vésale ou de Léonard, la voix — de castrat, de soprano, etc. —, le roseau pensant, l'hystérique, en vérité, c'est toute la texture dont nous sommes tissés...). *Hoc est enim...* peut générer le *corpus* entier d'une Encyclopédie Générale des Sciences, des Arts et des Pensées de l'Occident.

Le *corps* : voilà comment nous l'avons inventé. Qui d'autre au monde le connaît ?

Mais bien sûr, on devine l'angoisse formidable : « voici » n'est donc pas sûr, il faut s'en assurer. Il n'est pas certain que *la chose même* puisse être là. Là, où nous sommes, n'est peut-être jamais que reflet, ombres flottantes. Il faut insister : « *hoc est enim*, je vous le dis, *en vérité*, et je vous le dis : qui serait plus certain de ma présence *en chair et en sang* ? Ainsi, cette certitude sera la vôtre, avec ce corps que vous aurez incorporé. » Mais l'angoisse n'en finit pas : qu'est *ceci*, qui est le corps ? Ceci, que je vous montre, mais *tout* « ceci » ? tout l'indéterminé du « ceci » et des

« ceci » ? *Tout ça* ? Sitôt touchée, la certitude sensible vire au chaos, à la tempête, tous les sens s'y dérèglent.

Corps est la certitude sidérée, mise en éclats. Rien de plus propre, rien de plus étranger à notre vieux monde.

Corps propre, corps étranger : c'est le corps *propre* que montre, fait toucher, donne à manger *hoc est enim*. Le corps propre, ou la Propriété même, l'Être-à-Soi *en corps*. Mais à l'instant, toujours, c'est un corps étranger qui se montre, monstre impossible à avaler. On n'en sort pas, empêtré dans un vaste gâchis d'images qui vont d'un Christ rêvant sur son pain azyme jusqu'à un Christ s'extirpant un Sacré-Cœur pantelant, sanguinolent. Ceci, ceci... *ceci* est toujours trop ou pas assez, pour être *ça*.

Et toutes les pensées du « corps propre », laborieux efforts pour réapproprier ce qu'on croyait fâcheusement « objectif », ou « réifié », toutes ces pensées du corps propre sont des contorsions comparables : elles n'aboutissent qu'à l'expulsion de cela qu'on désirait.

L'angoisse, le désir de voir, de toucher et manger le corps de Dieu, d'être ce corps et de *n'être que ça* font le principe de (dé)raison de l'Occident. Du coup, le corps, du corps, *n'y a jamais lieu*, et surtout *pas quand on l'y nomme et l'y convoque*. Le corps, pour nous, est toujours sacrifié : hostie.

Si *hoc est enim corpus meum* dit quelque chose, c'est hors de parole, ce n'est pas dit, c'est excrit — à corps perdu.

## *Étranges corps étrangers*

Qui d'autre au monde connaît quelque chose comme « le corps » ? C'est le produit le plus tardif, le plus longuement décanté, raffiné, démonté et remonté de notre vieille

culture. Si l'Occident est une chute, comme le veut son nom, le corps est le dernier poids, l'extrémité du poids qui bascule dans cette chute. Le corps *est* la pesanteur. Les lois de la gravitation concernent les *corps* dans l'espace. Mais tout d'abord, le corps pèse en lui-même : il est descendu en lui-même, sous la loi de cette gravité propre qui l'a poussé jusqu'en ce point où il se confond avec sa charge. C'est-à-dire, avec son épaisseur de mur de prison, ou avec sa masse de terre tassée dans le tombeau, ou bien avec sa lourdeur poisseuse de défroque, et pour finir, avec son poids spécifique d'eau et d'os — mais toujours, mais d'abord en charge de sa chute, tombé de quelque éther, cheval noir, mauvais cheval.

Précipité de très haut, par le Très-Haut lui-même, dans la fausseté des sens, dans la malignité du péché. Corps immanquablement *désastreux* : éclipse et tombée froide des corps célestes. Aurions-nous inventé le ciel dans le seul but d'en faire déchoir les corps ?

Ne croyons surtout pas en avoir fini avec ça. Nous ne parlons plus de péché, nous avons des corps sauvés, des corps de santé, de sport, de plaisir. Mais qui ne voit que le désastre s'en aggrave : le corps est toujours plus tombé, plus bas, puisque sa chute est toujours plus imminente, plus angoissante. « Le corps » est notre angoisse mise à nu.

Oui, quelle civilisation a su inventer ça ? Le corps si *nu* : le corps, enfin...

Étranges corps étrangers, doués de Yin et de Yang, de Troisième Œil, de Champs de Cinabre et d'Océan des Souffles, corps incisés, gravés, marqués, taillés en microcosmes, en constellations : ignorants du désastre. Étranges corps étrangers soustraits à la pesée de leur nudité, et voués à se concentrer en eux-mêmes, sous leurs peaux satu-

rées de signes, jusqu'à la rétraction de tous les sens en un sens insensible et blanc, corps délivré-vivants, points purs d'une lumière toute en soi éjaculée.

Certes, pas un de *leurs* mots ne nous parle de *notre* corps. Le corps des Blancs, le corps qu'*ils* trouvent blafard, toujours au bord de se répandre au lieu de se resserrer, tenu par aucune marque, ni entaille, ni incrustation — ce corps leur est plus étranger qu'une chose étrange. A peine quelque *chose*...

Nous n'avons pas mis le corps à nu : nous l'avons inventé, et il est la nudité, et il n'y en a pas d'autre, et ce qu'elle est, c'est d'être *plus étrangère* que tous les étranges corps étrangers.

Que « le corps » nomme l'Étranger, absolument, telle est la pensée que nous avons menée à bien. Je le dis sans ironie, je n'abaisse pas l'Occident. J'ai plutôt peur de mal estimer l'extrémité de cette pensée, sa force d'arrachement, et qu'il faut la traverser. Surtout, ne pas faire comme si elle n'avait pas eu lieu, et comme si le corps nu et blafard de Dieu, de l'Étranger, n'était pas jeté pour longtemps en travers du tableau.

(Qu'on ne se demande pas, en tout cas, pourquoi le corps suscite tant de haine.)

(Qu'on ne se demande pas pourquoi c'est un mot pincé, étroit, mesquin, distant, dégoûté — mais aussi bien dégoûtant, gras, louche, obscène, pornoscopique.)

(Ce mot, il vient à l'idée qu'on ne le sauve qu'avec de belles épures de géométrie à trois ou à *n* dimensions, avec d'élégantes axonométries : mais alors, tout flotte suspendu en l'air, et le corps *doit* toucher terre.)



## Soit à écrire le corps

Soit à écrire, non pas *du* corps, mais le corps même. Non pas la corporéité, mais le corps. Non pas les signes, les images, les chiffres du corps, mais encore le corps. Cela fut, et sans doute cela n'est déjà plus, un programme de la modernité.

Désormais, il ne s'agit plus que d'être *résolument moderne*, et il n'y a pas programme, mais nécessité, urgence. Le motif, il suffit d'allumer la télévision pour l'avoir, chaque jour : il y a un quart ou un tiers du monde où fort peu de corps circulent (mais des chairs, des peaux, des visages, des muscles — les corps sont plus ou moins cachés : hôpitaux, cimetières, usines, lits parfois), et dans le reste du monde, il n'y a que ça, des corps toujours plus nombreux, le corps toujours multiplié (souvent affamé, abattu, meurtri, inquiet, et parfois rieur, danseur).

De cette manière encore, le corps est en limite, en extrémité : il nous vient du plus loin, l'horizon est sa multitude qui vient.

Écrire : toucher à l'extrémité. Comment donc toucher au corps, au lieu de le signifier ou de le faire signifier ? On est tenté de répondre à la hâte, ou bien que cela est impossible, que le corps, c'est l'ininscriptible, ou bien qu'il s'agit de mimer ou d'épouser le corps à même l'écriture (danser, saigner...). Réponses sans doute inévitables — pourtant rapides, convenues, insuffisantes : l'une comme l'autre parlent au fond de *signifier* le corps, directement ou indirectement, comme absence ou comme présence. Écrire n'est pas signifier. On a demandé : comment toucher au corps ? Il n'est peut-être pas possible de répondre à ce « comment » ? comme à une demande technique.

Mais ce qu'il faut dire, c'est que cela — toucher au corps, toucher le corps, *toucher* enfin — arrive tout le temps dans l'écriture.

Cela n'arrive peut-être pas exactement *dans* l'écriture, si celle-ci a un « dedans ». Mais en bordure, en limite, en pointe, en extrémité d'écriture, *il n'arrive que ça*. Or l'écriture a son lieu sur la limite. Il n'arrive donc rien d'autre à l'écriture, s'il lui arrive quelque chose, que de *toucher*. Plus précisément : de toucher le corps (ou plutôt, tel et tel corps singulier) *avec l'incorporel* du « sens ». Et par conséquent, de *rendre l'incorporel touchant*, ou de faire du *sens* une touche.

(Je n'essaierai même pas de protester que je ne fais pas l'éloge d'une douteuse « littérature touchante ». Car je sais distinguer l'écriture de l'eau de roses, mais *je ne sais pas d'écriture qui ne touche pas*. Ou bien, ce n'est pas de l'écriture, c'est du rapport, de l'exposé, comme on voudra dire. Écrire touche au corps, par essence.)

Mais il ne s'agit pas du tout de trafiquer avec les limites, et d'évoquer on ne sait quels tracés qui viendraient s'inscrire sur les corps, ou quels improbables corps qui viendraient se tresser aux lettres. L'écriture touche aux corps *selon la limite absolue* qui sépare le sens de l'une de la peau et des nerfs de l'autre. Rien ne *pass*e, et c'est là que ça touche. (Je déteste l'histoire kafkaïenne de *La colonie pénitentiaire*, fausse, facile et grandiloquente de bout en bout.)

Les « corps écrits » — incisés, gravés, tatoués, cicatrisés — sont des corps précieux, préservés, réservés comme les codes dont ils sont les glorieux engrammes : mais enfin, ce n'est pas le corps moderne, ce n'est pas ce corps que nous avons jeté, là, devant nous, et qui vient à nous, nu, seulement nu, et d'avance *excrit* de toute écriture.

L'*excription* de notre corps, voilà par où il faut d'abord passer. Son inscription-dehors, sa mise *hors-texte* comme le plus *propre* mouvement de son texte : le texte *même* abandonné, laissé sur sa limite. Ce n'est plus une « chute », ça n'a plus ni haut, ni bas, le corps n'est pas déchu, mais tout en limite, en bord externe, extrême, et que rien ne referme. Je dirais : l'anneau des circoncisions est rompu, il n'y a plus qu'une ligne in-finie, le trait de l'écriture elle-même excrite, à suivre infiniment brisé, partagé à travers la multitude des corps, ligne de partage avec tous ses lieux : points de tangence, touches, intersections, dislocations.

Nous ignorons quelles « écritures » ou quelles « excriptions » se préparent à venir de ces lieux. Quels diagrammes, quels réticules, quelles greffes topologiques, quelles géographies des multitudes.

Le temps vient en effet d'écrire et de penser ce corps dans l'éloignement infini qui le fait *nôtre*, qui le fait nous venir de plus loin que toutes nos pensées : le corps exposé de la *population* du monde.

(D'où cette nécessité, qui nous reste pour le moment tout à fait indéchiffrable : *ce corps exige une écriture, une pensée populaire.*)

## *Aphalle et acéphale*

Platon veut qu'un discours ait le corps bien constitué d'un grand animal, avec tête, ventre et queue. C'est pourquoi nous autres, bons et vieux platoniciens, nous savons et nous ne savons pas ce que c'est qu'un discours *sans queue ni tête*, aphalle et acéphale. Nous savons : c'est du

non-sens. Mais nous ne savons pas : nous ne savons quoi faire du « non-sens », nous n'y voyons pas plus loin que le bout du sens.

Toujours nous faisons signe au sens : au-delà, nous lâchons pied (Platon nous lâche, sacré corps de Dieu !).

« Le corps », c'est où on lâche pied. « Non-sens » ne veut pas dire ici quelque chose comme l'absurde, ni comme du sens à l'envers, ou comme on voudra contorsionné (ce n'est pas chez Lewis Carroll qu'on touchera aux corps). Mais cela veut dire : pas de sens, ou encore, du *sens* qu'il est absolument exclu d'approcher sous aucune figure de « sens ». Du sens qui fait sens là où c'est, pour le sens, limite. Du sens muet, fermé, autistique : mais jurement, il n'y a pas d'*autos*, pas de « soi-même ». L'autisme sans *autos* du corps, ce qui le fait infiniment moins qu'un « sujet », mais aussi infiniment autre chose, *jeté* non « sub-jeté », mais aussi dur, aussi intense, aussi inévitable, aussi singulier qu'un sujet.

Ni queue, ni tête, donc, puisque rien ne fait support ni substance à cette matière. Je dis « aphalle et acéphale », je ne dis pas « anoure », qui est bon pour les batraciens. Corps impuissant et inintelligent. Ses possibles sont ailleurs, ses forces, ses pensées.

Mais « impuissant » et « inintelligent » sont ici des mots impuissants et inintelligents. Le corps n'est ni bête, ni impotent. Il lui faut d'autres catégories de force et de pensée.

Que seraient les forces, les pensées, qui tiendraient tout d'abord à cet être-jeté-là qu'*est* le corps ? Cet être-abandonné, répandu et resserré sur la limite du « là », de l'« ici-maintenant » et du « ceci » ? Quelles forces, quelles pensées du *hoc est enim* ? Il n'y a là ni action, ni passion,

ni concept, ni intuition. Quelles forces et quelles pensées — quelles forces-pensées, peut-être — *exprimeraient* l'étrangeté si familière de cet être-là, de cet être-ça ?

On dira que pour répondre, il faut au plus vite quitter la page d'écriture et le discours, que les corps n'auront jamais leur place ici. Mais ainsi, on se tromperait. Ce qu'on appelle « écriture » et ce qu'on appelle « ontologie » n'ont à faire qu'à ceci : de la place pour ce qui reste, ici, sans place. Artaud pourrait nous crier que nous ne devrions pas être ici, mais à nous tordre, suppliciés, sur des bûchers : je réponds qu'il n'est pas très différent de s'efforcer à écarter, dans le présent et dans le plein du discours et de l'espace que nous occupons, la place, l'ouverture des corps.

Les corps ne sont pas du « plein », de l'espace rempli (l'espace est partout rempli) : ils sont l'espace *ouvert*, c'est-à-dire en un sens l'espace proprement *spacieux* plutôt que spatial, ou ce qu'on peut encore nommer le *lieu*. Les corps sont des lieux d'existence, et il n'y a pas d'existence sans lieu, sans *là*, sans un « ici », « voici », pour le *ceci*. Le corps-lieu n'est ni plein, ni vide, il n'a ni dehors, ni dedans, pas plus qu'il n'a ni parties, ni totalité, ni fonctions, ni finalité. Aphalle et acéphale dans tous les sens, si l'on peut dire. Mais c'est une peau diversement pliée, repliée, dépliée, multipliée, invaginée, exogastrulée, orificée, évasive, invasive, tendue, relâchée, excitée, sidérée, liée, déliée. Sous ces modes et sous mille autres (il n'y a pas ici de « formes *a priori* de l'intuition », ni de « table des catégories » : le transcendantal est dans l'indéfinie modification et modulation spacieuse de la peau), le corps *donne lieu* à l'existence.

Et très précisément, il donne lieu à ceci que l'existence a pour essence de n'avoir point d'essence. C'est bien pour-

quoi *l'ontologie du corps* est l'ontologie même : l'être n'y est rien de préalable ou de sous-jacent au phénomène. Le corps *est* l'être de l'existence. *Comment mieux prendre la mort au sérieux ?* Mais aussi : *comment dire que l'existence n'est pas* « pour » *la mort*, mais que « la mort » est son corps, ce qui est bien différent. Il n'y a pas « la mort », comme une essence à laquelle nous serions voués : il y a le corps, l'espacement mortel du corps, qui inscrit que l'existence n'a pas d'essence (pas même « la mort »), mais *ex-iste* seulement.

Toute sa vie, le corps est aussi un corps mort, le corps d'un mort, de ce mort que je suis vivant. Mort ou vif, ni mort, ni vif, je *suis* l'ouverture, la tombe ou la bouche, l'une dans l'autre.

Le corps ontologique n'est pas encore pensé.

L'ontologie n'est pas encore pensée, en tant que fondamentalement elle est ontologie du corps = du lieu d'existence, ou de *l'existence locale*.

(« Local » n'est pas à prendre, ici, au sens du coin de terre, de la province ou du territoire réservé. Mais au sens pictural de la *couleur locale* : la vibration, l'intensité singulière — elle-même changeante, mobile, multiple — d'un événement de peau, ou d'une peau comme lieu d'événement d'existence.)

(On peut y ajouter ceci : la peinture est l'art des corps, parce qu'elle ne connaît que la peau, elle est peau de part en part. Et un autre nom pour la couleur locale est la *carnation*. La carnation est le grand défi jeté par ces millions de corps de la peinture : non pas l'*incarnation*, où le corps est insufflé d'Esprit, mais la simple carnation, comme le battement, couleur, fréquence et nuance, d'un lieu, d'un événement d'existence. Ainsi Diderot disait envier le pein-

tre capable d'approcher en couleurs ce que lui, l'écrivain, ne pouvait approcher : le plaisir d'une femme.)

Mais peut-être cette ontologie n'est-elle plus exactement à penser. Ou bien : *qu'appelle-t-on penser, si penser c'est penser les corps ?* Quel rapport, par exemple, de cette pensée à la peinture ? Et au toucher ? Et à la jouissance (et à la souffrance) ?

Peut-être le « corps ontologique » n'est à penser que là où la pensée *touche* à la dure étrangeté, à l'extériorité non-pensante et non-pensable de ce *corps*. Mais seul un tel toucher, ou une telle touche, est la condition d'une pensée véritable.

Ce qui a queue et tête ne relève pas du lieu, mais de la *place* : queue et tête sont placées le long d'un *sens*, et l'ensemble lui-même fait une place de sens, et toutes les places sont comprises dans le grand tête-à-queue de l'Animal Universel. Mais le sans-queue-ni-tête ne rentre pas dans cette organisation, ni dans cette épaisseur compacte. *Les corps n'ont lieu, ni dans le discours, ni dans la matière.* Ils n'habitent ni « l'esprit », ni « le corps ». Ils ont lieu à la limite, *en tant que la limite* : limite — bord externe, fracture et intersection de l'étranger dans le continu du sens, dans le continu de la matière. Ouverture, *discrétion*.

Queue et tête, pour finir, ils le *sont* aussi bien : ils sont *la discrétion même des places du sens, des moments de l'organisme, des éléments de la matière*. Un corps est le lieu qui ouvre, qui écarte, qui espace phalle et céphale : leur *donnant lieu* de faire événement (jouir, souffrir, penser, naître, mourir, faire sexe, rire, éternuer, trembler, pleurer, oublier...).

## Soit à écrire au corps

C'est ainsi que l'ontologie s'avère comme écriture. « Écriture » veut dire : non la monstration, ni la démonstration, d'une signification, mais un geste pour *toucher* au *sens*. Un toucher, un tact qui est comme une adresse : celui qui écrit ne touche pas sur le mode de la saisie, de la prise en main (du *begreifen* = saisir, s'emparer de, qui est le mot allemand pour « concevoir »), mais il touche sur le mode de s'adresser, de s'envoyer *à* la touche d'un dehors, d'un dérobo, d'un écarté, d'un espacé. Sa touche même, et qui est bien *sa* touche, lui est dans le principe retirée, espacée, écartée. Elle *est* : qu'advienne le contact étranger, l'étranger restant étranger dans le contact (restant *dans* le contact étranger *au* contact : c'est toute l'affaire du tact, de la touche des corps).

Écrire s'adresse ainsi. Écrire est la pensée adressée, envoyée au corps, c'est-à-dire à ce qui l'écarte, à ce qui l'étrange.

Ce n'est pas tout. Car c'est *depuis mon corps* que je suis adressé *à* mon corps — ou bien, c'est depuis les corps que le « je » d'écriture est envoyé aux corps. C'est depuis mon corps que *j'ai* mon corps comme à moi étranger, exproprié. Le corps est l'étranger « là-bas » (c'est le lieu de tout étranger) *parce qu'il est ici*. Ici, dans le « là » de l'ici, le corps ouvre, coupe, écarte le « là »-bas.

L'écriture s'adresse (nous adresse) de là à là-bas, dans l'ici-même. C'est aussi bien ce qui est écrit dans *hoc est enim* : si ce n'est pas la transsubstantiation (c'est-à-dire l'incarnation généralisée, l'immanence de la transcendance absolument médiatisée), c'est au contraire cet écart des

substances ou des sujets qui seul leur laisse leurs chances singulières, ni immanentes, ni transcendantes, mais dans la dimension, ou dans le geste, de l'adresse, de l'espace-ment. Ainsi, les corps des amants : ils ne se livrent pas à la transsubstantiation, ils se touchent, ils se renouvellent infiniment leur espacement, ils s'écartent, ils s'adressent l'un (à) l'autre.

(«Écriture» est encore un mot trompeur. Ce qui s'adresse ainsi au corps-dehors *s'excrit*, comme j'essaie de l'écrire, à même ce dehors, ou comme ce dehors.)

«Ontologie du corps» = excription de l'être. Existence adressée au-dehors (*là*, il n'y a pas d'adresse, pas de destination ; et pourtant (mais comment ?) il y a destinataire : moi, toi, nous, les corps enfin). Ex-istence : les corps sont l'exister, l'acte même de l'ex-istence, *l'être*.

Écrivez aux corps (que fait d'autre l'écrivain ?) : ça sera envoyé à l'être, ou bien encore, l'être s'envoyant (que pense d'autre la pensée ?).

C'est depuis les corps que nous avons, à nous, les corps comme nos étrangers. Rien à voir avec dualismes, monismes ou phénoménologies du corps. Le corps n'est ni substance, ni phénomène, ni chair, ni signification. Mais l'être-excrit.

(Si j'écris, je fais des effets de sens — je place tête, ventre et queue — et je m'écarte donc des corps. *Mais justement* : il faut ça, il faut une mesure infinie, toujours retracée de cet écart. L'excription passe par l'écriture — et certainement pas par des extases de la chair ou du sens. Il faut donc écrire, depuis ce corps que nous n'avons pas, et que nous ne sommes pas non plus : mais où l'être est excrit. — Si j'écris, cette main étrangère est déjà glissée dans ma main qui écrit.)

De là qu'il n'est pas possible d'écrire «au» corps, ou d'écrire «le» corps, sans ruptures, volte-faces, discontinuités (discrétion), ni même sans inconséquences, contradictions, écarts du discours en lui-même. Il faut se jeter au travers de ce «sujet», et de ce «sujet», le mot *corps*, à lui seul, impose une dureté sèche, nerveuse, qui claque les phrases où on l'emploie.

Peut-être *corps* est-il le mot sans emploi par excellence. Peut-être est-il, de tout langage, le mot *en trop*.

Mais cet «en trop», en même temps, n'est rien. Il ne se signale pas par des déchaînements hurlants ou chantants d'outre-langue, ni par des abîmes de silence. Non ; *corps* excède le langage de rien, de «trois fois rien», un mot comme un autre, tout à fait à sa place (et même, à beaucoup de places possibles), faisant seulement une infime saillie, une excroissance minuscule mais jamais résorbée.

Avec cette excroissance il y a l'imminence toujours possible d'une fracture, et d'un épanchement du *mot* tout seul hors des veines de sens où il circulait avec les autres. *Corps* comme un bout d'os, comme un caillou, un grave, un gravier qui tombe à pic.

Quelque chose en appelle donc au fragment, ici plus que partout ailleurs. En fait, la fragmentation de l'écriture, depuis qu'elle a lieu et là où elle a lieu (que ce soit toujours et partout, ou bien sous l'exigence d'un «genre»), répond à une instance répétée des corps dans — contre — l'écriture. Une intersection, une interruption, *cette effraction de tout langage où le langage touche au sens*.

## *Psyche ist ausgedehnt*

Le mot le plus fascinant, et peut-être (je le dis sans forcer) le plus décisif de Freud est dans cette note posthume : « *Psyche ist ausgedehnt : weiss nichts davon.* » « La psyché est étendue : n'en sait rien. » C'est-à-dire que la « psyché » est *corps*, et que c'est précisément ce qui lui échappe, et dont (peut-on penser) l'échappée ou l'échappement la constitue en tant que « psyché », et dans la dimension d'un ne-pas-(pouvoir/vouloir)-se-savoir.

Le corps, ou les corps, qu'il s'agit de toucher par la pensée sont cela même : corps de « psyché », être-étendu et hors-de-soi de la présence-au-monde. Naissance : espace-ment, sortie de la ponctualité, extension par réseaux dans des ectopies multiples (pas seulement le sein), dehors/dedans, fort/da, géographie du *ça*, sans carte ni territoire, zones (le plaisir a lieu *par lieux*). Ce n'est pas un hasard si le *topique* a hanté Freud : l'« inconscient » est l'être-étendu de Psyché, et ce qu'après Lacan d'aucuns nomment *sujet*, c'est le singulier d'une *couleur locale* ou d'une *carnation*.

Il n'en est que plus surprenant qu'un certain discours de la psychanalyse semble s'obstiner, au déni de son objet, à rendre le corps « signifiant », au lieu de débusquer la signification comme ce qui partout fait écran aux espacements des corps. Cette analyse « ectopise » (ou « utopise ») le corps *hors-lieu* : elle le volatilise et l'indexe sur l'incorporel du sens. C'est ainsi, semble-t-il, que l'hystérie est instituée comme exemplaire : un corps saturé de signification. Et donc, plus de corps... Je voudrais au contraire voir dans l'hystérie un parasitage complet de l'incorporel du sens par le corps, jusqu'à rendre l'incorporel muet, pour exhi-

ber à sa place un morceau, une zone d'*a-signifiante*. (Car enfin, il faudrait savoir si l'hystérique tout d'abord s'engage dans de la traduction, de l'interprétation, ou bien au contraire, et au plus profond, dans un blocage résolu de la transmission du sens. Discours incarné, ou corps bloquant : qui ne voit que sans corps bloquant il n'y a même plus d'hystérie ?)

Le corps hystérique est exemplaire en ce qu'il affirme, sur une limite intenable, une *pure* concentration en soi, un pur être-à-soi de son étendue, qui en dénie et qui en catatonise l'extension, l'espacement. Corps qui ne peut pas se desserrer, s'ouvrir. Sujet, substance absolue, absolument *a-signifiant*. Cette limite expose la vérité du corps, sous la forme de son implosion. (Mais peut-être, en revanche, ce qui s'ouvre au lieu de se concentrer, dans la souffrance ou dans la jouissance, ce qui *donne lieu* au passage de la limite, et non à son durcissement, peut-être cela est-il de *l'hystérie joyeuse*, et le corps même du sens ?)

Il n'y a pas d'abord la signification, la traduction, l'interprétation : il y a cette *limite*, ce bord, ce contour, cette extrémité, ce plan d'exposition, cette couleur-sujet locale, qui peut simultanément se contracter, se concentrer, tendre à l'inextension d'un point, d'un centre-de-soi, et se détendre, s'étendre, être traversée de passages, de partages. Cela seulement peut fermer ou dégager de l'espace pour des « interprétations ».

Sans doute, on me dira que la concentration ou l'extension, l'en-topie ou l'ec-topie *sont déjà des interprétations*. Et que, par conséquent, il n'y a pas de corps qui ne soit déjà noué au réseau de la signification, il n'y a pas de « corps libre », flottant hors-sens. Je réponds que *c'est le sens lui-même qui va flotter, pour finir ou pour commen-*

cer, sur sa limite : et cette limite est le corps, non pas comme une pure et simple extériorité au sens, non pas comme on ne sait quelle « matière » intacte, intouchable, enfoncée dans une invraisemblable transcendance close dans l'immédiateté la plus épaisse (cela, c'est l'extrémité caricaturale du « sensible » de tous les idéalismes et de tous les matérialismes), non pas donc, pour finir comme « le corps », mais bien comme LE CORPS DU SENS.

Le corps du sens n'est en rien l'incarnation de l'idéalité du « sens » : c'est au contraire la fin de cette idéalité, la fin du sens, par conséquent, en ce qu'il cesse de se renvoyer et de se rapporter à soi (à l'idéalité qui le fait « sens »), et se suspend, sur cette limite qui fait son « sens » le plus propre, et qui l'expose comme tel. Le corps du sens expose ce suspens « fondamental » du sens (il expose l'existence) — qu'on peut aussi bien nommer l'effraction qu'est le sens dans l'ordre même du « sens », des « significations » et des « interprétations ».

*Le corps expose l'effraction de sens que l'existence constitue, absolument et simplement.*

C'est pourquoi on ne le dira, ni antérieur, ni postérieur, ni extérieur, ni intérieur à l'ordre signifiant — mais en limite. Et pour finir, on ne dira pas « le corps du sens », comme si « le sens » pouvait encore, sur cette limite, être support ou sujet de quoi que ce soit : mais on dira le corps, absolument, comme l'absolu du sens même proprement exposé.

Le corps n'est ni « signifiant », ni « signifié ». Il est exposant/exposé : *ausgedehnt*, extension de l'effraction qu'est l'existence. Extension du là, du lieu d'effraction par où ça peut venir du monde. Extension mobile, espacements,

écartements géologiques et cosmologiques, dérives, sutures et fractures des archi-continents du sens, des plaques tectoniques immémoriales qui remuent sous nos pieds, sous notre histoire. *Le corps est l'archi-tectonique du sens.*

(C'est ainsi que sont tressés l'un dans l'autre deux « hoc est enim... » : celui qui approprie *hoc* en « corps du sens », opère la transsubstantiation, égale le sens à la totalité achevée du monde ; et celui qui s'expose à l'enfouissement et au déplacement archi-tectoniques du même *hoc*.)

## Ego

Non pas « mon corps », mais : *corpus ego*. « Ego » n'a de sens qu'à être prononcé, proféré (et dans sa profération, son sens est simplement identique à l'existence : « *ego sum, ego existo* »). Descartes dit fort bien que la vérité de cet énoncé tient à la circonstance, au « chaque fois » de son énonciation : « chaque fois que je le prononce, ou que je le conçois » (où il est clair que la « conception », « dans mon esprit » comme le précise Descartes, est équivalente à la profération parce qu'elle en est un mode : c'est la même articulation). Il faut une fois, une quantité discrète qui donne l'espace de temps de l'articulation, ou qui lui donne lieu (que cette « fois », sans doute, ait lieu sans cesse, à toutes les fois, à tout espace de temps de l'exister, à tout moment, cela n'est en rien contradictoire : cela indique simplement que l'exister existe selon cette discrétion, cette discontinuité continue, c'est-à-dire, son corps). Ainsi, dans l'articulation de l'*ego* cartésien, la bouche ou l'esprit c'est tout un : c'est toujours le corps. Non pas le corps de l'« ego », mais *corpus ego*, « ego » qui n'est « ego »

qu'articulé, s'articulant comme l'espacement, la flexion, voire l'inflexion d'un *lieu*. L'énonciation d'« ego » n'a pas seulement lieu. Bien plutôt, elle *est lieu*. Elle n'est que localisée : *ego* = *ici* (du coup, dislocation : *ego* s'est aussi bien posé *là*, déposé *là-bas*, à distance d'articulation). Tous les lieux se valent, pour pro-férer « ego » (pour se le pousser hors de soi, afin qu'il y ait « soi ») mais seulement en tant que lieux. Il n'y a ni atonie, ni utopie d'*ego*. Mais seulement l'ec-topie articulatoire, constitutive de la topique absolue, chaque fois absolue d'*ego*. *Hic et nunc, hoc est enim...* Ici, maintenant, c'est-à-dire, selon cet espace, ce battement, cette effraction de la substance qu'est le corps existant, l'existence absolument corporelle. Je suis, chaque fois que je suis, la flexion d'un lieu, le pli ou le jeu par où ça (se) pro-fère. *Ego sum* cette inflexion locale, telle et telle chaque fois, singulièrement (et combien de fois en « une » fois ? combien d'articulations en « une » ?), voire cet accent ou ce *ton*.

L'axiome matériel, ou l'archi-tectonique absolue, du *corpus ego* implique ainsi qu'il n'y a pas « ego » en général, mais seulement la *fois*, l'occurrence et l'occasion d'un *ton* : tension, vibration, modulation, couleur, cri ou chant. En tout cas, toujours *voix*, et non pas « *vox significativa* », non pas l'ordre signifiant, mais *ce timbre du lieu où un corps s'expose et se profère*. Il ne lui faut pas moins qu'une extension qui n'est pas celle de deux lèvres au bout d'un agencement d'organes, mais qui est l'extension même, le corps *partes extra partes*. C'est de tête en queue, et fût-ce sans queue ni tête, que ça doit s'écarter pour qu'*ego* soit prononcé.

*Corpus ego* est sans propriété, sans « égoïsme » (et combien plus sans égoïsme). L'égoïsme est une signification (néces-

saire) d'*ego* : *ego* se liant à soi, liant la déliaison de sa pro-fération, liant le corps, serrant sur lui le lacet de *soi*. L'égoïsme instaure l'espace continu, l'indistinction des *fois* d'existence (avec elle, l'horreur de la mort...), la boucle du sens ou le sens en tant que bouclé.

*Corpus ego* fait le sens débouclé, ou fait sa boucle indéfinie, discrète traversée de lieu en lieu, de tous les lieux. Un corps traverse tous les corps, autant qu'il est à travers de lui-même : c'est l'exact revers d'un monde de monades closes, à moins que ce ne soit, enfin *en corps*, la vérité de l'intersection et de la compénétration des monades en totalité.

*Ego* toujours s'articulant — *hoc, et hoc, et hic, et illic...* —, allée-venue des corps : voix, nourriture, excrément, sexe, enfant, air, eau, son, couleur, dureté, odeur, chaleur, poids, piqure, caresse, conscience, souvenir, syncope, regard, paraître, enfin toute les *touches* infiniment multipliées, tous les *tons* proliférant.

Le monde des corps est le monde non-impénétrable, le monde qui n'est pas d'abord soumis à la compacité de l'espace (lequel, comme tel, n'est que remplissement, au moins virtuel), mais où *les corps articulent d'abord l'espace*. Lorsque les corps ne sont pas dans l'espace, mais l'espace dans les corps, alors il est espacement, tension du lieu.

*Partes extra partes* : ce qui est impénétrable, ici, ce n'est pas l'épaisseur massive de la *pars*, c'est au contraire l'écartement de l'*extra*. Jamais un corps ne « pénètre » l'ouverture d'un autre corps *sauf en le tuant* (c'est pourquoi il y a tout un pauvre lexique sexuel qui n'est qu'un lexique de meurtre et de mort...). Mais un corps « dans » un corps, *ego* « dans » *ego*, ça n'« ouvre » rien : c'est *à même* l'ouvert que le corps est déjà, infiniment, plus qu'originellement ; c'est à même *ça* qu'a lieu cette traversée sans pénétration, cette



mêlée sans mélange. L'amour est le toucher de l'ouvert.

Mais « l'ouvert » n'est pas et ne peut pas être un « substantif ». L'« extra » n'est pas une autre « pars » entre les « partes », mais seulement le partage des parts. Partage, partition, départ.

## Alter

*Ego* forme aussi bien l'obstacle absolu au corps, à la venue d'un corps. Le *point d'ego* d'un corps qui (s')énonce, c'est-à-dire qui (s')étend, forme aussi, identiquement, non contradictoirement, et pourtant avec contrariété, un point de concentration extrême où *se* qui s'étend et qui s'énonce offusque aussi l'étendue, le corps qu'il est. *Ego* énoncé se retranche à l'instant d'*ego* énonçant, et précisément parce qu'il est le *même*, et que c'est ainsi qu'il est *ego* : identité retranchée, identifié retranché, identique à son retranchement. Il se retranche en un point, le point de sa propre contrariété : là où *corpus* (s')énonce « ego », *ego* entre dans la contrariété, il se contrarie d'un *soi* en face de *soi-même*, et *corpus* devient la matière-obstacle de cette contrariété (et le lieu même de l'énonciation). La matière ob-jetée du sub-jet. C'est pourquoi il n'y a pas de « corps propre », c'est une reconstruction. Ou bien le corps est encore seulement le « s'étendre », et il est trop tôt pour le « propre », ou bien il est déjà pris dans cette contrariété, et il est trop tard. *Mais corpus n'est jamais proprement moi.*

Il est toujours « objet », corps ob-jeté précisément à la *prétention d'être corps-sujet*, ou sujet-en-corps. Descartes est véridique aussi de cette manière : je m'objecte mon

corps, chose étrangère, étrange, extériorité à mon énonciation (« ego ») *de* cette énonciation elle-même. Ou bien, Hegel : « l'esprit est un os », dit-il à propos de la conformation du crâne humain, c'est-à-dire que l'os échappe à l'esprit, lui résiste, le contrarie d'une objection impénétrable. (*Hoc est enim corpus meum* : c'est une appropriation impossible, c'est l'impossibilité même de l'appropriation en général. Du « moi », il n'y en a pas *étendu* : dès que *je* est étendu, il est aussi livré aux autres. Ou bien, l'étendu que *je suis*, je le suis m'étant retranché, soustrait, ôté et ob-jeté.

Un corps est toujours ob-jeté du dehors, à « moi » ou à autrui. Les corps sont d'abord et sont toujours autres — de même que les autres sont d'abord et sont toujours corps. J'ignorerai toujours mon corps, je m'ignorerai toujours comme corps *là même* où « corpus ego » est une certitude sans réserves. Les autres, au contraire, je les saurai toujours en tant que corps. *Un autre est un corps* parce que seul *un corps est un autre*. Il a ce nez, ce teint de peau, ce grain, il a cette taille, ce creusement, ce pincement. Il pèse ce poids. Il sent cette odeur. Pourquoi ce corps est-il tel, et non pas autre ? *Parce qu'il est autre* — et que l'altérité consiste dans l'être-tel, dans le sans-fin de l'être tel et tel et tel de *ce* corps, exposé jusqu'aux extrémités. Le *corpus* inépuisable des traits d'un corps.

L'ob-jection touche. *Ce* corps, *ce* trait, *cette* zone de *ce* corps me touche (touche « mon » corps). Ça me plaît ou ça me déplaît, ça me contrarie ou non, ça m'intrigue ou non, ça me frappe ou ça me laisse indifférent, ça m'excite ou ça me révolte. Mais ça sera toujours venu de plus loin que toute autre chose de l'autre. Ça sera venu

dans la venue même de l'autre. Autrui sera d'abord venu, du plus loin, du plus écarté, dans un corpus de traits qui finit par s'identifier à « lui » — et qui pourtant reste en lui-même inidentifiable : car ces traits sont tous étrangers les uns aux autres, ce bras avec ce menton, ces poils avec ces hanches, et cette voix, et cet ..... tous faisant corps *et* disloqués ensemble.

Et ainsi jusqu'au point où il devient clair que « autre », « autrui » ne sont même pas les mots justes, mais seulement « corps ». Le monde auquel *je* nais, je meurs, j'existe, n'est pas le monde « des autres », puisqu'il est tout autant le « mien ». C'est le monde des corps. Le monde du dehors. Le monde des dehors. Le monde sens dedans-dehors, dessus-dessous. Le monde de la contrariété. Le monde de l'encontre. Une rencontre immense, interminable : chaque corps, chaque masse prélevée sur un corps est immense, c'est-à-dire sans mesure, infinie à parcourir, à toucher, soupeser, regarder, à laisser se poser, diffuser, infuser, à laisser peser, à soutenir, à résister, à soutenir comme un poids et comme un regard, comme le regard d'un poids.

Pourquoi y a-t-il cela, la vue, et non pas plutôt quelque chose qui mêlerait le voir et l'entendre ? Mais d'un tel mélange, y a-t-il seulement du *sens* à parler ? En quel sens ? Pourquoi y a-t-il *cette* vue, qui ne voit pas les infrarouges ? Cette ouïe qui n'entend pas les ultrasons ? Pourquoi y a-t-il, à chaque sens, des seuils, et entre tous les sens, des murs. Plus encore : les sens ne sont-ils pas des univers séparés ? Ou bien : la dislocation de tout univers possible ? Qu'est-ce que l'écartement des sens ? Et pourquoi cinq doigts ? Pourquoi ce grain de beauté ? Pourquoi

ce pli au coin des lèvres ? Pourquoi ce sillon, là ? Pourquoi cet air, cette allure, cette mesure, cette démesure ? Pourquoi *ce* corps, pourquoi *ce* monde, pourquoi absolument et exclusivement lui ?

*Hoc est enim* : ce monde-ci, ci-gisant, avec sa chlorophylle, sa galaxie solaire, ses roches métamorphiques, ses protons, sa double hélice désoxyribonucléique, son nombre d'Avogadro, sa dérive des continents, ses dinosaures, sa couche d'ozone, les rayures de son zèbre, sa bête humaine, le nez de Cléopâtre, le nombre des pétales de la marguerite, le spectre de l'arc-en-ciel, la manière de Rubens, la peau du serpent python, la figure que fait André sur cette photo du 16 janvier, ce brin d'herbe et cette vache qui le broute, et la nuance de l'iris de l'œil de qui lit ce mot, ici et maintenant ? Et pourquoi pas aussi des sens qu'on ne nomme pas, des sens qu'on ne sent pas, ou pas comme des sens, un sens de la durée, du temps qui passe ? Et même un sens de l'espace des sens ? Et un sens de l'ex-tension pure ? Ou de l'ex-istence ?

## *Expeausition*

Les corps toujours sur le départ, dans l'imminence d'un mouvement, d'une chute, d'un écart, d'une dislocation. (Ce que c'est qu'un *départ*, même le plus simple : cet instant où tel corps n'est plus *là*, *ici* même où il était. Cet instant où il fait place à la seule béance de l'espace qu'il *est* lui-même. Le corps qui s'en va emporte son espace, il s'emporte comme espace, et en quelque sorte il se met à part, il se retranche en lui — *mais en même temps*, il laisse ce même espace *derrière lui*.)

— comme on dit —, c'est-à-dire *à sa place*, et cette place reste la sienne, absolument intacte et absolument abandonnée, à la fois. *Hoc est enim absentia corporis et tamen corpus ipse.*)

Cet espacement, ce départ, c'est son intimité même, c'est l'extrémité de son retranchement (ou si l'on veut, de sa distinction, ou de sa singularité, voire de sa subjectivité). Le corps est *soi* dans le départ, en tant qu'il part — qu'il s'écarte ici même de l'*ici*. L'intimité du corps expose l'aséité pure comme l'écart et le départ qu'elle est. L'aséité — l'à-soi, le par soi du Sujet — n'existe que comme l'écart et le départ de cet *a* — (de cet *à part soi*) qui est le lieu, l'instance propre de sa présence, de son authenticité, de son sens. *L'à part soi en tant que départ*, voilà ce qui est exposé.

L'« exposition » ne signifie pas que l'intimité est extraite de son retranchement, et portée au-dehors, mise en vue. Le corps serait alors une exposition du « soi », au sens d'une traduction, d'une interprétation, d'une mise en scène. L'« exposition » signifie au contraire que l'expression est elle-même l'intimité et le retranchement. *L'à part soi* ne s'y traduit pas, ne s'y incarne pas, il y est ce qu'il est : ce vertigineux retranchement *de soi* qu'il faut pour ouvrir l'infini du retranchement *jusqu'à soi*. Le corps est ce départ de soi, à soi.

*Exposé*, donc : mais ce n'est pas la mise en vue de ce qui, tout d'abord, eût été caché, renfermé. Ici, l'exposition est l'être même (cela se dit : l'exister). Ou mieux encore : si l'être, en tant que le sujet, a pour essence l'auto-position, ici l'autoposition est elle-même, en tant que telle, par essence et par structure, l'exposition. *Auto = ex =* corps. Le corps est l'être-exposé de l'être.

C'est pourquoi l'exposition est bien loin de n'avoir lieu que comme l'extension d'une surface. Cette extension elle-même en expose d'autres — et par exemple, ce mode du *partes extra partes* qu'est le singulier désassemblage des « cinq sens ». Un corps n'est corps sentant que dans cet écart, ce partage des sens qui n'est ni le phénomène, ni le résidu d'une « auto-esthésie » profonde, mais qui fait au contraire toute la propriété du *corps esthétique*, cette simple tautologie.

L'une sur l'autre, dans l'autre, à même l'autre s'exposent ainsi toutes les esthétiques dont le corps est l'assemblage discret, multiple, foisonnant. Ses membres — phalanges et céphales —, ses parties — cellules, membranes, tissus, excroissances, parasites —, ses téguments, ses sueurs, ses traits, ses couleurs, toutes ses couleurs locales (rien ne sera fini avec le racisme, tant qu'on lui opposera une fraternité générique des hommes, au lieu de lui renvoyer, affirmée, confirmée, la dis-location de nos races et de nos traits, noirs, jaunes, blancs, crépus, camus, lippus, obtus, poilus, gras-seux, bridés, épatés, rauques, fluets, prognathes, busqués, plissés, musqués...). Partout de corps en corps, de lieu en lieu, de lieux où sont les corps en zones et points du corps, partout le capricieux désassemblage de ce qui ferait l'assomption d'un corps. Partout une décomposition, qui ne se referme pas sur un *soi* pur et non exposé (la mort), mais qui propage *jusque dans la dernière pourriture*, oui, qui propage encore là — insupportable comme elle l'est — une invraisemblable *liberté* matérielle, qui ne laisse de place à aucun *continuum*, de teintes, d'éclats, de tons, de lignes, qui en est au contraire l'effraction disséminée, renouvelée sans fin du tout initial assemblage / découplage de cellules par quoi vient à naître « un corps ».

De cette effraction, de ce départ des corps en tous les corps, tous les corps font *partie*, et la liberté matérielle — la matière comme liberté — n'est pas celle d'un geste, encore moins d'une action volontaire, sans être aussi celle de deux nuances de mica, de millions de coquilles dissemblables, et de l'extension indéfinie d'un *principium individuationis* tel que les individus eux-mêmes *ne cessent pas de s'in-dividuer*, toujours plus différents d'eux-mêmes, toujours donc plus semblables et plus substituables entre eux, jamais pourtant confondus en substances sans que la substance, avant que de rien soutenir, ni soi, ni autre, ne vienne à être exposée *ici* : au monde.

(Il faut bien l'avouer : toute la « philosophie de la nature » est à refaire, si la « nature » doit être pensée comme l'exposition des corps).

(C'est-à-dire : la liberté).

## Pensée

Dans la pensée du corps, le corps force la pensée toujours plus loin, toujours *trop* loin : trop loin pour qu'elle soit encore pensée, mais jamais assez pour qu'elle soit corps.

C'est pourquoi il n'y a pas sens à parler de corps et de pensée à part l'un de l'autre, comme s'ils pouvaient avoir quelque subsistance chacun pour soi : ils ne *sont* que leur toucher l'un de l'autre, la touche de leur effraction l'un par l'autre et l'un en l'autre. Cette touche est la limite, l'espace de l'existence. Pourtant, elle a un nom, elle s'appelle « joie » et « douleur » ou « peine ». Ce nom ne signifie, sans doute, que la limite de toute signification

— et le bord même, l'abord de l'espace. Il ne signifie rien, il expose la combinatoire de ces quatre termes : corps-pensée-joie-peine. Toutes leurs figures touchent au même écart qui distribue les quatre.

Il y a encore un nom de la combinatoire, ou de la distribution : « sexe ». Ce n'est pas le nom de quoi que ce soit qui serait exposé : c'est le nom de toucher à l'exposition elle-même.

« Sexe » touche à l'intouchable. C'est le *nom-éclat* du corps, le nom qui ne nomme qu'en espaçant d'abord les corps selon les éclats de cette esthésie supplémentaire : *des sexes*. Ces sexes eux-mêmes, on ne peut ni les nombrer, ni les nommer. Ici, « deux » n'est que l'index d'un écart polymorphe. « Mon » sexe n'est pas un de part en part, il est contact discret, aléatoire, événementiel de zones de « mon » corps tout autant que d'autres — mon corps devenant autre à s'y toucher, à y être touché, devenant donc *le même*, plus absolu, plus retranché que jamais, plus identifié en tant qu'être-lieu du toucher (de l'étendue). D'(a)phalle en (a)céphale, un corps étal, égal, pluriel, zoné, ombré, touché. On ne le nommera ni « femme », ni « homme » : ces noms, quoi que nous en ayons, nous laissent trop entre fantasmes et fonctions, là où précisément il ne s'agit ni des uns, ni des autres. On dira donc plutôt : *un* corps indistinct/distinct, indiscret/discret, est le corps-éclat sexué glissé d'un corps à l'autre jusqu'à l'intimité, éclatante en effet, de la limite où ils touchent leur écart.

Il s'ensuit quelques conséquences : la loi du moindre attouchement, ou du clin d'œil comme intensité déjà maximale de jouissance ; la loi de la plus grande superficialité, celle où le corps vaut absolument comme *peau*,

sans plus aucune épaisseur d'organe ni de pénétration (les corps sexués sont invulnérables, sont éternels); la loi, connexe, selon laquelle il n'y a pas de sexe (sauf à en exclure des opérations finalisées de laboratoire) sans un minimum d'amour, même infinitésimal (et volontiers dénié), ni d'amour sans sexe, fût-il imperceptible; enfin, le sexe comme loi, cet impératif de toucher, de baiser, dont ni la poussée de l'espèce, ni même la « libido » ne rendent compte. Car cet impératif ne vise aucun objet, ni grand, ni petit, ni soi, ni enfant, mais seulement la joie/la peine d'un *se-toucher*. (Ou bien encore : d'un rester-soi, ou d'un devenir-soi *sans* revenir à soi. Jouir est au *cœur* de la dialectique une diastole sans systole : ce cœur, c'est le corps.)

*Se toucher toi* (et non « soi ») — ou encore, identiquement, *se toucher peau* (et non « soi ») : telle est la pensée que le corps force toujours plus loin, toujours trop loin. En vérité, c'est la pensée elle-même qui s'y force, qui s'y disloque : car tout le poids, toute la gravité de la pensée — qui est elle-même une *pesée* —, ne va pour finir à rien d'autre qu'à *consentir aux corps*. (Consentement exaspéré.)

## *Vient le monde des corps*

Il y a eu *cosmos*, le monde des places distribuées, lieux donnés par les dieux et aux dieux. Il y a eu *res extensa*, cartographie naturelle des espaces infinis et de leur maître, l'ingénieur conquistador, lieu-tenant des dieux disparus. Vient à présent *mundus corpus*, le monde comme le peuplement proliférant des lieux (du) corps.

Ce qui vient n'est en rien ce que prétend le discours faible du semblant et du spectacle (un monde d'apparen-

ces, de simulacres, de fantasmes, sans chair et sans présence). Ce discours faible n'est pas autre chose que le discours chrétien de la transsubstantiation, simplement vidé de substance (et sans doute de christianisme...). Discours foutu : les corps ont commencé à lui passer dessus. Ce qui vient est une tout autre version, une tout autre articulation de *hoc est enim*...

Et tout d'abord, ce n'est peut-être rien d'autre, rien de plus que *ceci* : il vient *ce que nous montrent les images*. Nos milliards d'images nous montrent des milliards de corps — comme jamais corps ne furent montrés. Des foules, des amas, des mêlées, des paquets, des colonnes, des attroupements, des pullulements, des armées, des bandes, des débandades, des paniques, des gradins, des processions, des collisions, des massacres, des charniers, des communions, des dispersions, un trop-plein, un débordement de corps toujours à la fois en masses compactes et en divagations pulvérulentes, toujours collectés (dans des rues, des ensembles, des mégapoles, des banlieues, des lieux de transit, de surveillance, de commerce, de soins, d'oubli) et toujours abandonnés à un brouillage stochastique des mêmes lieux, à l'agitation, qui les structure, d'un incessant *départ* généralisé. Voici le monde du départ mondial : l'espacement du *partes extra partes*, sans rien qui le surplombe ni le soutienne, sans Sujet de son destin, ayant seulement lieu comme une prodigieuse *presse* des corps.

Ce monde — le nôtre, déjà — est le monde des corps parce qu'il a, parce qu'il est la *densité même de l'espace-ment*, ou la densité, et l'intensité, du *lieu*. Cette densité le distingue d'un univers de l'étalement (atomes, structures, plaques, espaces publics privés de public), aussi bien

que d'une économie de la déchirure (âmes, destins, besoins, espaces publics privés d'espace). L'étalement et la déchirure paraissent être les formes reconnues, et du reste combinées, de l'agencement humain général (ou de l'« homme » en tant que généralité, généricité). Ces formes bordent et traversent le monde dense des corps. En un sens, il leur appartient. Pourtant, il est ce qui leur reste inappropriable, hors de prise, hors de vue, hors de torture. Il est, lui, le monde de l'appropriation du propre : monde de la non-généralité, monde qui n'est pas offert à l'« humanité », mais à ses corps singuliers. Non général : mondial.

Ce qui nous vient, c'est ce monde dense et grave, ce monde *mondial* qui ne réfère ni à autre, ni à outre-monde, qui n'est plus « international », mais déjà autre chose, et qui n'est pas non plus monde des apparences, ni des espérances. Mais il est *monde* enfin, c'est-à-dire *lieu propre* des extensions réelles, de l'espacement de nos corps, des partitions de leurs existences, des partages de leurs résistances. Lieu propre, ou bien encore, *propriété du lieu* enfin donnée à l'étendue des corps. Peut-être jusqu'ici n'y avait-il pas de *corps*, ou bien ne leur avait-on pas consenti la propriété du lieu (la propriété d'être, absolument, l'avoir-lieu de l'existence). Et peut-être fallait-il atteindre cette extrémité de l'Occident, cette tension et cette extension ultimes — planétaire, galactique, cosmique : notre espacement a gagné, traversé le cosmos — pour en venir ainsi au *lieu*. (Pour que le non-lieu, ou le sous-lieu, de la caverne platonicienne vienne à s'approprier le caractère *local*, et à l'approprier absolument.)

(Je dis : « enfin », « jusqu'ici », « il fallait atteindre », et j'implique ainsi une histoire, un processus et même une

finalité. Il faudrait l'éviter, il faudrait dire seulement : à présent, c'est ainsi, voici l'ici-maintenant. D'autant plus qu'une *fin* est une concentration ponctuelle — et qu'en ce sens l'espacement des corps ne saurait faire une fin. Il fait fin autrement : en tant que bord, tracé des corps. Cependant, il reste vrai que quelque chose s'accomplit *aussi* : car il reste vrai que la caverne de Platon est *déjà* l'unique et exclusive « localité » — ou « dis-location » — du monde que présente l'Occident naissant. Nous ne pourrions pas ne pas penser, ne pas expérimenter, que *nous nous sommes destinés au lieu*. Et pourtant, nous ne pouvons pas non plus ignorer que l'histoire qui vient, en tant qu'elle *vient*, déjoue, défie les destins et les fins. En tant qu'elle *vient*, elle *espace* aussi. Nous aurons à penser l'espacement du temps, c'est-à-dire *le temps comme corps...*)

## Aréalité

« Aréalité » est un mot vieilli, qui signifie la nature ou la propriété d'*aire* (*area*). Par accident, le mot se prête aussi à suggérer un manque de réalité, ou bien une réalité ténue, légère, suspendue : celle de l'écart qui localise un corps, ou dans un corps. Peu de réalité du « fond », en effet, de la substance, de la matière ou du sujet. Mais ce peu de réalité fait tout le *réel aréal* où s'articule et se joue ce qui a été nommé l'archi-tectonique des corps. En ce sens, l'aréalité est l'*ens realissimum*, la puissance maximale de l'exister, dans l'extension totale de son horizon. Simple-ment, le réel en tant qu'*aréal* réunit l'*infini* du maximum d'existence (« quo magis cogitari non potest ») à l'absolu *fini* de l'horizon aréal.

Cette «réunion» n'est pas une médiation : et ce que veut dire *corps*, ce que veut dire ou ce que donne à penser *corps*, c'est précisément *ça*, qu'il n'y a pas *ici* de médiation. Le fini et l'infini ne *passent* pas l'un en l'autre, ils ne se dialectisent pas, ils ne subliment pas le lieu en point, ils ne concentrent pas l'aréalité en substrat. C'est ce que veut dire *corps*, mais d'un vouloir-dire qu'il faut dès lors retirer lui-même à la dialectique signifiante : *corps ne peut vouloir dire un sens réel du corps hors de son horizon réel*. «Corps» doit donc avoir sens *à même* l'étendue (y compris l'étendue du *mot* «corps»...). Cette condition «signifiante» (si on peut encore la nommer ainsi) est inacceptable, impraticable pour notre discours. *Mais elle est la condition réelle/aréale de tout sens possible pour un monde des corps*.

C'est bien pourquoi une «pensée» du corps doit en être, avec ou sans étymologie, une *pesée* réelle, et pour cela, un *toucher*, ployé-déployé selon l'aréalité.

## Mystère ?

On l'a déjà dit : le «toucher» de cette pensée — ce *pèser* qu'il faut qu'elle soit, ou rien — n'appartient pas à une immédiateté antérieure et extérieure au sens. Du sens, au contraire, il est la limite même — et la limite du sens se prend dans tous les sens, dont chacun fait effraction de l'autre...

Mais il ne faut donc pas faire au «toucher» un crédit trop simple, et surtout pas croire qu'on viendrait à toucher *le* sens de «toucher» en tant qu'il fait limite au(x) sens. C'est une tendance assez ordinaire des idéologies du

«corps» les plus robustes, c'est-à-dire les plus grossières (le genre «pensée musclée», ou «pensée sacré-cœur», le fascisme vitalo-spiritualiste — avec, sans doute, sa réelle et secrète horreur des corps).

Exposant l'espacement des corps, fixant les yeux sur cet écart, je n'éviterais pas de finir par proposer quelque vision dernière : l'œil planté dans l'écart de l'être. Cette vision répond au plus puissant modèle visionnaire de la métaphysique en son fond mystique. Elle est la Vision des Mystères, telle que Platon la relève et la transmet. L'*epopteia*, la vue accomplie, c'est-à-dire la vue où se dépasse l'initiation (qui ne fait que «comprendre») pour accéder à la «contemplation», à un «sur-voir» qui est un «dévorer des yeux» (l'œil lui-même se dévorant), qui est une *prise* et pour finir un *toucher* : l'absolu même du toucher, le toucher-l'autre comme se-toucher, l'un dans l'autre absorbé, dévoré. Telle est, pour toute la tradition, la *consommation* du Mystère de la Certitude Sensible : voyez, ici, sorti du panier de Cybèle, phalle et céphale, *hoc est enim corpus meum*.

Mais l'aréalité ne peut sortir d'un panier, fût-il celui des Mystères. L'aréalité n'est pas à voir — pas comme veut voir l'*epopteia*. Elle n'est à voir d'aucune manière : ni en tant qu'elle est l'extension ou l'ex-tensivité pure du corps, le hors-soi qui comme tel ne (se) donne pas à voir (ce que la logique du Mystère pose comme «imprésentable» pour le présenter à sa sur-optique), ni en tant qu'elle est aussi bien, et identiquement, le présentable même : la configuration déterminée, le *trait* de ce corps-ci. Car de ce corps-ci, on ne verrait rien, à ne voir que lui dans la pure visibilité de sa présentation. Voir *un corps* n'est précisément pas le saisir d'une vision : la vue elle-même s'y distend,

s'y espace, elle n'embrasse pas la totalité des *aspects*. L'« aspect » lui-même est un fragment du tracé aréal, la vue est fragmentaire, fractale, à éclipses. Du reste, c'est un corps qui voit un corps...

L'*epopteia* mystérique, en revanche, ne connaît qu'un aspect et qu'une vision : elle est l'œil planté en pleine face, en plein centre de l'aréalité, dans la fente ou dans le trou de l'*ex*. Elle est proprement et absolument vision de la mort, désir mystérique absolu qui ne peut se décharger sans foudroyer les corps (foudroyant donc aussi sa propre vue...). Tout est ici lourd et morbide, comme cet érotisme qui se plaît à fixer la fente de la vulve, voyant s'y présenter la tête de Méduse. L'érotisme métaphysique de la médusation est un sûr témoin du déni des corps. Méduse en arrête le trait, en paralyse l'extension : il reste une masturbation de l'œil.

Mais les fentes, les trous, les zones ne donnent rien à voir, ne révèlent rien : la vision ne pénètre pas, elle glisse le long des écarts, elle suit les départs. Elle est toucher qui n'absorbe pas, qui se déplace le long des traits et des retraits qui inscrivent et qui excrivent un corps. Caresse mobile, instable, voyant au ralenti, à l'accélééré, à l'arrêt sur image, voyant aussi par *touches* d'autres sens, odeurs, goûts, timbres, et même, avec les sons, les sens des mots (le « oui » qui jouit).

Voir les corps n'est pas dévoiler un mystère, c'est voir ce qui s'offre à voir, l'image, la foule d'images qu'est le corps, *l'image nue*, mettant à nu l'aréalité. Cette image est étrangère à tout imaginaire, à toute apparence — et de même, à toute interprétation, à tout déchiffrement. Il n'y a rien, d'un corps, à déchiffrer — sinon ceci, que le chiffre d'un corps est ce corps même, non chiffré,

étendu. La vue des corps ne pénètre rien d'invisible : elle est complice du visible, de l'ostension et de l'extension que le visible *est*. Complicité, consentement : celui qui voit *comparaît* avec ce qu'il voit. C'est ainsi qu'ils se discernent, selon la mesure infiniment finie d'une juste clarté.

## *Juste clarté*

Juste la clarté : elle s'étend d'abord, avant toute étendue, elle est la substance et le sujet de l'étendue. Mais toute la matérialité et toute la subjectivité de la clarté tiennent au juste partage du clair-obscur : *là* commencent l'écart du trait et la couleur locale, ensemble, l'un dans l'autre, premier aspect, première vue, première peinture. Un corps, d'abord, s'expose comme sa photographie (l'espace d'une clarté).

Cela seul, d'abord, rend justice au corps : à son *évidence*. Il n'y a pas d'autre évidence — claire et distincte ainsi que la veut Descartes — que celle du corps. Les corps sont évidents — et c'est pourquoi toute justesse et toute justice commencent et finissent à eux. L'injuste est de brouiller, casser, broyer, étouffer les corps, les rendre indistincts (ramassés sur un centre obscur, tassés à écraser l'espace entre eux, en eux — à leur assassiner même l'espace de leur juste mort).

Nous n'avons pas encore pratiqué le monde de la clarté. Nous en sommes encore à l'ordre solaire, dont le flamboiement souverain n'est pas plus la clarté que ne l'est son vis-à-vis, le gel lunaire. (La vision mystérique est toujours de midi ou de minuit). Mais la mise au monde des corps, leur photographie, se fait dans la clarté qui vient



*après* la lune et *avant* le soleil. L'aube est le tracement du trait, la présentation du lieu. L'aube est le seul milieu des corps, qui ne subsistent ni dans le flamboiement, ni dans le gel (la pensée solaire sacrifie les corps, la pensée lunaire les fantasmagorise : l'une avec l'autre composent le Système Aztèque-Autrichien, qu'on appelle aussi, pour faire vite, la Métaphysique).

Aussi longtemps que les corps sont là, c'est la clarté de l'aube — elle-même labile dans son évidence, diverse, posée, déplacée par touches. L'aube est aréale : elle dispose les contours du paraître, la comparution des corps. Elle, la clarté, n'est que l'énoncé : voici, *hoc est enim*...

Ostension sans ostentation, la clarté montre un corps nu, dénué de chiffre et de mystère, étant infiniment le mystère évident, le mystère évidé de cette clarté même. Le monde est l'aube des corps : c'est tout son sens, jusqu'au plus secret.

Juste ce sens : c'est le sens juste.

Tant qu'il y a un corps, il y a l'aube et rien d'autre, ni astres, ni torches. Et il y a, il a lieu chaque fois *l'aube propre* de tel corps, de ce corps tel ou tel. Ainsi, un corps souffrant a sa part de clarté, égale à toute autre, et distincte. La limite de la douleur offre une évidence intense, où bien loin de devenir « objet » le corps en peine s'expose absolument « sujet ». Celui qui meurtrit un corps, s'acharnant sur l'évidence, ne peut pas ou ne veut pas savoir qu'il rend à chaque coup ce « sujet » — ce *hoc* — plus clair, plus impitoyablement clair.

L'aube est juste : elle s'étend égale d'un bord à l'autre. Sa demi-teinte n'est pas le clair-obscur du contraste ni de la contradiction. C'est la complicité des lieux à s'ouvrir et s'étendre. C'est une condition commune : non les espa-

ces mesurés, mais les espacements sont tous égaux, tous de même lumière. L'égalité est la condition des corps. Quoi de plus commun que les corps ? Avant toute autre chose, « communauté » veut dire l'exposition nue d'une égale, banale évidence souffrante, jouissante, tremblante. Et c'est d'abord *ça* que l'aube soustrait à tous les sacrifices et à tous les fantômes, pour l'offrir au monde des corps.

(Écrire, penser ainsi : seulement pour rendre justice à l'aube. *Fin de la philosophie.*)

L'aube, ou bien les projecteurs impeccables sur une scène large ouverte, toute en évidence, comme seule peut l'être une scène d'opéra italien. Bouches, corps grands ouverts campés pour clamer de purs morceaux d'espace — *dinanzi al re ! davanti a lui ! venez, voici, allons, venons, partons, restons* —, les voix venues du ventre, les chœurs, nombreux, et le chant, populaire — *allons, voyons, je ris, je pleure, je vis, je meurs*. Écrire et penser ainsi, la bouche ouverte, opus-corpus.

## Citation

« Tout étonné, Kazik a découvert qu'il était condamné pour la vie à traîner un peu le pied gauche, qu'un de ses yeux distinguait à grand-peine les formes et les couleurs, que, plus il vieillissait, plus se multipliaient sur le dos de ses mains de vilaines taches brunes, et qu'il perdait ses cheveux et ses dents. Il observait ces changements comme s'il lisait l'histoire d'un étranger, mais le chagrin et la douleur se levaient en lui et le torturaient : le chagrin de la détérioration, la douleur de la séparation. Des varices

bleues avaient rapidement couvert son mollet gauche — il se penchait et les regardait comme on regarde la carte d'une région inconnue. Ses yeux larmoyaient aussitôt qu'il s'approchait du foin fraîchement coupé, les cerises lui donnaient la diarrhée, la traversée des pelouses du zoo des démangeaisons, et sa paupière droite clignait toute seule dans les moments de grande émotion ; ce n'étaient que des bagatelles, mais elles lui empoisonnaient peu à peu la vie. (...) Il a appris que, le plus souvent, quand quelqu'un dit "c'est mon lot", il pense, en fait, au tas de chair qu'il traîne avec lui. C'est Aharon Markus, le pharmacien, qui a émis la supposition qu'après des milliers d'années d'existence sur cette terre, l'homme était peut-être la seule créature vivante encore imparfaitement adaptée à son corps, dont il avait souvent honte. Et parfois, a remarqué le pharmacien, on dirait que l'homme attend naïvement l'étape suivante de l'évolution, au cours de laquelle son corps et lui seront séparés en deux créatures distinctes. (...) Il faut signaler que Neigel n'a pas compris grand-chose de ce qui était dit sur la relation entre l'homme et son corps : pour être admis dans les SS, le candidat devait être en parfaite santé ; un seul plombage suffisait à disqualifier un aspirant. » (David Grossman)

### *Corpus : autre départ*

Un *corpus* n'est pas un discours, et ce n'est pas un récit. C'est un *corpus* qu'il faudrait donc ici. *Ici*, il y a comme une promesse qu'il doit *s'agir* du corps, qu'il *va s'agir* de lui, là, presque sans délai. Une espèce de promesse qui ne fera ni l'objet d'un traité, ni la matière de citations

et de réitations, ni le personnage ou le décor d'une histoire. Il y a, pour tout dire, une sorte de promesse de *se taire*. Et même moins de se taire « au sujet » du corps, que de *se taire du corps*, de matériellement le soustraire aux empreintes signifiantes : et cela, *ici, à même la page d'écriture et de lecture*. Que nous le voulions ou non, des corps se touchent sur cette page, ou bien, elle est elle-même l'attouchement (de ma main qui écrit, des vôtres tenant le livre). Ce toucher est infiniment détourné, différé — des machines, des transports, des photocopies, des yeux, d'autres mains encore se sont interposées —, mais il reste l'infime grain têtu, ténu, la poussière infinitésimale d'un contact partout interrompu et partout poursuivi. A la fin, votre regard touche aux mêmes tracés de caractères que le mien touche à présent, et vous me lisez, et je vous écris. *Quelque part*, cela a lieu. Ce quelque part n'a pas le caractère de la transmission soudaine, celui que le télécopieur exemplifie. Plutôt que de FAX-similitude, il s'agit ici de détour et de dissemblance, de transposition et de réencodage : « quelque part » se distribue sur de très longs circuits techniques, « quelque part » *est* la technique, notre *contact* discret, puissant, disséminé. Et comme un flash muet, le temps d'un suspens des circuits, la touche de la promesse : on se taira du corps, on lui laissera les lieux, on n'écrit, on ne lira que pour abandonner aux corps les lieux de leurs contacts.

A cause de cette promesse intenable et jamais faite — bien qu'elle insiste, là, quelque part —, il faudrait un *corpus* : un catalogue au lieu d'un logos, l'énumération d'un logos empirique, sans raison transcendante, une liste glanée, aléatoire dans son ordre et dans sa complétude, un ânonnement successif de pièces et de morceaux,

*partes extra partes*, une juxtaposition sans articulation, une variété, un mélange ni explosé, ni imploré, à l'ordonnance vague, toujours extensible...

Le modèle du *corpus* est le *Corpus Juris*, collection ou compilation des Institutiones, Digestes et autres Codices de tous les articles du droit romain. Ce n'est ni un chaos, ni un organisme : le *corpus* se tient, non pas exactement entre les deux, mais plutôt ailleurs. Il est la prose d'un autre espace, ni abyssal, ni systématique, ni effondré, ni fondé. Tel est l'espace du droit : son fondement s'y dérobe à sa place, le droit du droit lui-même est toujours sans droit. Le droit surplombe tous les cas, mais il est lui-même le *cas* de son institution, étranger à Dieu comme à la nature. Le *corpus* obéit à la règle qui va de cas en cas, continuité discrète du principe et de l'exception, de l'exigence et de la dérogation. La *juridiction* consiste moins à énoncer l'absolu du Droit, à en dérouler les raisons, qu'à dire *ce que* peut être le droit *ici*, là, maintenant, dans ce cas, en ce lieu. *Hoc est enim...* : diction locale, espacée, horizontale, et moins diction de l'être du droit que de son faire, de son savoir-faire et de son pouvoir-faire *dans ce cas*. Mais il n'y a pas d'essence du cas, ni de synthèse transcendante : il n'y en a que des appréhensions successives, des contours occasionnels, des modifications. *Ici*, l'ontologie est *modale* — ou modifiable et modifiante — de manière essentielle, entière et exclusive. Et c'est de quoi un *corpus* est l'écriture.

Ainsi des corps : leur espace est juridique, tout autant que l'espace du droit est l'espace des corps configurés selon les cas. Le *corps* et le *cas* sont appropriés l'un à l'autre. A chaque corps convient une propre juridiction : « *hoc est enim...* ».

Il faudrait donc un *corpus*. Discours inquiet, syntaxe casuelle, déclinaison d'occurrences. *Clinamen*, prose inclinée vers l'accident, fragile, fractale. Non le corps-animal du sens, mais l'aréalité des corps : oui, des corps étendus jusqu'au corps mort. Non le cadavre, où le corps disparaît, mais ce corps *comme quoi le mort paraît*, dans la dernière discrétion de son espacement : non le corps mort, mais le mort comme corps — et il n'y en a pas d'autre.

Il faudrait un *corpus* : une écriture des morts qui n'ait rien à faire avec le discours de la Mort — et tout à faire avec ceci, que l'espace des corps ne connaît pas la Mort (le fantasme de l'espace aboli), mais connaît chaque corps comme un mort, comme *ce* mort qui nous partage l'étendue de son *ci-gît*. Non le discours d'un être-*pour-la-Mort*, mais l'écriture de l'horizontalité des morts comme naissance de l'étendue de tous nos corps — de tous nos corps *plus que* vivants. *Corpus* : il faudrait pouvoir seulement collecter et réciter un par un les corps, pas même leurs noms (ce ne serait pas exactement un mémorial), mais leurs lieux.

*Corpus* serait la topo-graphie du cimetière *d'où nous venons*, non de celui que remplit la fantasmagorie médusante de la Pourriture. Topographie, et photographie, d'une paix des cimetières, non dérisoire, mais puissante, donnant lieu à la communauté de nos corps, ouvrant l'espace *nôtre*. Ce qui ne voudrait pas dire écriture sans douleur — sans angoisse, peut-être, mais non sans douleur (ou sans peine), non plus que sans joie. *Corpus* : repères dispersés, difficiles, lieux-dits incertains, plaques effacées en pays inconnu, itinéraire qui ne peut rien anticiper de son tracé dans les lieux étrangers. Écriture du corps : du pays étranger. Non l'Étranger en tant que l'Être ou que l'Essence-Autre (avec sa vision mortifère), mais

l'étranger comme *pays* : cet étrangeté, cet écartement qu'est le pays, en tout pays et en tout lieu. Les pays : ni territoires, ni domaines, ni sols, ces étendues que l'on parcourt sans jamais les ramasser dans un synopsis, ni les subsumer sous un concept. Les pays toujours étrangers — et l'étranger en tant que pays, contrées, parages, passages, traversées, ouverture de paysages, reliefs inattendus, chemins menant à part, à nulle part, départs, retours. *Corpus* : une écriture qui verrait du pays, l'un après l'autre tous les pays du corps.

## Entrées

Il nous faut un corpus des *entrées* du corps : entrées de dictionnaire, entrées de langue, entrées encyclopédiques, tous les *topoi* par où introduire le corps, les registres de tous ses articles, l'index de ses places, postures, plans et replis. Le corpus serait l'enregistrement de cette longue discontinuité des entrées (*ou* sorties : portes toujours battantes). Sismographe aux stylets impalpablement précis, littérature pure des corps en effraction, accès, excès, orifices, pores et portes de toutes les peaux, cicatrices, nombrils, blason, pièces et champs, corps par corps, lieu par lieu, entrée par entrée par sortie. Le corps est la topique de tous ses accès, de ses *ici/là*, ses *fort/da*, ses *va-et-vient*, *avale-et-crache*, *inspire/expire*, *écarte* et *ferme*.

Un *corpus* ne serait donc possible qu'à la condition qu'il y ait accès aux corps, et qu'ils ne soient pas impénétrables, ainsi que les définit la physique. Car s'il en est ainsi, le corpus se produit comme une combinatoire de chocs, comme une agitation brownienne de bonds et de rebonds

particulaires, moléculaires. Or il en est ainsi. Les corps sont impénétrables aux langues — et celles-ci sont impénétrables aux corps, étant corps elles-mêmes. Les langues sont chacune un dur bloc étendu de signification, *partes extra partes, verba extra verba*, mots compacts impénétrables les uns aux autres et aux choses. Tel ce mot CORPS, qui dérobe à l'instant sa propre entrée, et l'incorpore à son opacité. *Corpus, corpse, Körper, corpo*, corps et cris, corps et âme, à corps perdu.

Deux corps ne peuvent occuper simultanément le même lieu. Et donc, pas vous et moi en même temps au lieu où j'écris, au lieu où vous lisez, où je parle, où vous écoutez. Pas de contact sans écart. Le fax va vite : mais la vitesse est de l'espacement. Nous n'avons, vous et moi, aucune chance de nous toucher, ni de toucher aux entrées des corps. Un discours se doit d'indiquer sa source, son point d'émission, et sa condition de possibilité, et son embrayeur. Mais je ne peux pas parler *d'où* vous écoutez, ni vous, écouter *d'où* je parle — ni chacun d'entre nous écouter d'où il parle (et *se* parle).

Corps impénétrables : n'est pénétrable que leur impénétrabilité. L'*accès* en tant que mur qui sonne plein. *Corpus*, cela pourrait-il être une écriture compacte, collection de coups sourds et de syncopes mates, à même la paroi d'un sens brut de coffrage ? Mots ramenés à même la bouche, à même la page, l'encre ou l'écran, rentrés dès que sortis, sans propagation de signification. Il n'y a rien ici à discourir, rien à communiquer, *que corps, et corps et corps*. Communauté des corps, exaspérés par l'inscription, rassérénés dans l'excription. Communauté des corps étrangers.

Il faudrait un *corpus* d'une si infinie simplicité : nomen-

clature égrenée des corps, liste de leurs entrées, récitation elle-même énoncée de nulle part, et même pas énoncée, mais annoncée, enregistrée et répétée, comme si je dis : pied, ventre, bouche, ongle, plaie, frapper, sperme, sein, tatouage, manger, nerf, toucher, genou, fatigue...

Bien entendu, l'échec est donné avec l'intention.

Les corps sont absolument inviolables. Chacun est une vierge, une vestale sur sa couche : et ce n'est pas d'être fermée qu'elle est vierge, c'est d'être ouverte. C'est « l'ouvert » qui est vierge, et qui le reste à jamais. C'est l'abandon qui reste sans accès, l'étendue sans entrée.

Et c'est un double échec qui est donné : échec à parler du corps, échec à le taire. Double bind, psychose. La seule entrée du corps, le seul accès repris à chacune de ses entrées, c'est un accès de folie.

*Corps, corpus, corpus hoc* est une intraitable folie. Non pas un désordre, ni un délire, ni une manie, ni une mélancolie, qui sont les très ordinaires folies de l'« esprit ». Mais cette folie fière, plantée, tendue, toujours imminente en pleine présence, en plein « moi », en plein « nous », en plein « instant ». Cette ouverture stridente en plein recueillement, *au* plein recueillement. Cette densité espacée, nerveuse, qui fuse au cœur de tout ce qu'il y a de *propre*, et *ne laisse pas s'approprier sans se distendre*, sans devenir à soi son pays étranger, ni sans faire du sens, de son sens, bien autre chose encore, une extension sans laquelle du sens pourrait bien être sensé, mais jamais, nulle part *avoir lieu*. Par cette folie, on entre au corps, et par toutes les entrées du corps — et par celle que chaque corps *est* — on accède à cette folie.

Mais il n'y pas d'« accès ». La folie du corps n'est pas une crise, et n'est pas morbide. Elle est seulement l'infir-

niment délié et distendu de l'avoir-lieu à soi-même tendu. Elle est cette offrande du lieu.

Il n'y a pas de crise, pas de contorsion, pas d'écume, pas plus qu'il n'y a place pour vous et moi au même endroit en même temps. Pas de secret du corps à nous communiquer, et pas de corps secret à nous révéler. Ce qui est « révéle », c'est que les corps sont plus visibles que toute révélation.

Ainsi, j'ai déjà fini de parler des corps : je n'ai pas commencé. Je n'en finirai pas de dire ce non-commencement, mais lui, le corps même de cette parole, ma bouche, ma main, mon cerveau, n'en finira pas de le taire. Et de le taire dans une évidence à laquelle, pourtant, il n'y a pas d'accès — pas de vision. Je finirai par dire, lourdement : le corps *est* à l'écart, telle est la certitude qui lui revient, et qu'il ne nous permet pas de partager.

Ce pauvre programme est connu d'avance. Il est même le seul programme raisonnable d'un discours, quel qu'il soit, consacré au « corps ». En mettant « le corps » au programme, on le met à l'écart. Qui peut savoir, ici même en ce moment, quel corps s'adresse, est adressé à quel autre ? Qui peut, ici en cet instant, toucher le corps des mots, en dissipant l'incorporel qui les fait *mots* ?

Pourtant, on ne prétendra pas que les corps sont ineffables, que leur accès se fait par l'ineffable. Le thème de l'ineffable sert toujours la cause d'une parole — d'une fable — plus haute, plus relevée, plus secrète, silencieuse et sublime : un pur trésor de sens auquel accède qui se joint à Dieu. Mais « Dieu est mort » veut dire : Dieu *n'a plus de corps*. Le monde n'est plus l'espacement de Dieu, ni l'espacement en Dieu : il devient le monde des corps.

L'autre monde se dissout comme le corps de la Mort, comme la Mort en Personne : pourriture où s'abolit l'espace, pure concentration, broyat, lysat de corps dans le suave ineffable grouillant de *cette chose qui n'a de nom dans aucune langue*, cet au-delà du cadavre où Tertullien, Bossuet, combien d'autres, font *voir* l'issue du monde. Dieu innommé s'évanouit avec cette chose innommable : il disparaît *en elle*, il s'y révèle *mort*, et la Mort en Personne, c'est-à-dire *aucun corps*.

Il se peut qu'avec le corps de Dieu aient disparu toutes les entrées de tous les corps, toutes les idées, images, vérités, interprétations du corps — et qu'il ne nous reste plus que le *corpus* de l'anatomie, de la biologie et de la mécanique. Mais cela même, cela précisément veut dire : *ici*, le monde des corps, la mondialité du corps, et *là*, discours coupé, l'incorporel, le sens dont on ne déchiffre plus l'orientation, l'entrée ni la sortie.

Telle est désormais la condition du sens : sans entrée ni sortie, l'espacement, les corps.

Ce qu'on ne peut plus dire, il convient de ne pas cesser d'en parler. Il ne faut pas cesser de presser la parole, la langue et le discours contre ce corps au contact incertain, intermittent, dérobé, insistant pourtant. Ici ou là, on peut en être sûr, il s'en suivra un corps à corps avec la langue, un corps à corps de sens d'où pourra naître, ici ou là, l'exposition d'un corps, touché, nommé, excrit hors sens, *hoc enim*.

## Corps glorieux

En vérité, le corps de Dieu était le corps de l'homme même : la chair de l'homme était le corps que Dieu s'était

donné. (L'homme est le corps, absolument, ou il n'est pas : le corps de Dieu, ou le monde des corps, mais rien d'autre. C'est pourquoi l'« homme » de l'« humanisme », voué à signifier, sursignifier, insignifier son corps, a lentement dissous et ce corps et lui-même.) Dieu s'était fait corps, il s'était étendu et pétri *ex limon terrae* : de l'extension grasse, lisse, déformable de la glaise, de la matière *première*, laquelle consiste tout entière, non en substance, mais en modalisation, ou en modification. Que Dieu crée le *limon*, et que du *limon* il façonne le *corps*, cela veut dire que Dieu *se* modalise ou *se* modifie, mais que son *soi* n'est lui-même rien d'autre que l'extension et l'expansion indéfinie des modes. Cela veut dire que la « création » n'est pas la production d'un monde à partir d'on ne sait quelle matière de néant, mais qu'elle est ceci que *la* matière (cela même qu'il y a) essentiellement *se modifie* : elle n'est pas une substance, elle est l'extension et l'expansion des « modes », ou bien, pour le dire de manière plus exacte, elle est l'exposition de ce qu'il y a. Les corps sont l'exposition de Dieu, et il n'y en a aucune autre — pour autant que Dieu s'expose.

C'est donc bien lui qui s'expose *mort* comme *le monde des corps*. D'une part, le corps divin pourri, putréfié, pétrifié, face de Méduse et de Mort — et d'autre part, *comme l'autre part de la même mort de Dieu*, le corps divin exposé, étendue matérielle première du monde des corps, Dieu infiniment modifié. C'est-à-dire : pas de Dieu, même pas les dieux, seulement les *lieux*. Les lieux : ils sont divins *parce que débarrassés* du Corps de Dieu et de la Mort en Personne. Divins de l'ouverture par où tout le « divin » s'effondre et se retire, laissant à nu le monde de nos corps. Lieux du dénudement, lieux du dénuement, lieux du *limon terrae*.

Tel est le partage de la gloire de Dieu : la Mort, le Monde. La pourriture comme Mystère, la boue comme façon, comme *ductus* des lieux. Toute l'ontothéologie est traversée, est travaillée par cette ambivalence de la vérité du corps comme *corps glorieux*. Un même geste, ou presque — un geste dont il est certain que nous n'en finirons pas de le dédoubler, ni de le redoubler — dresse Dieu comme Corps de la Mort ; *et* livre l'espace à la multiplication des corps. Un même geste prononce le dégoût et le goût des corps.

Ou bien le corps glorieux est la transfiguration du corps étendu, ou bien il en est l'étendue même, la figuration dans le limon plastique. Ou bien, ou bien, à la fois.

Étendue de la gloire : « Tout le Cosmos étendu dans l'espace n'est que l'expansion du cœur de Dieu. » (Schelling) Gloire de l'étendue : « Dans les yeux se trouve le feu ; dans la langue, qui forme la parole, l'air ; dans les mains, qui ont en propre le toucher, la terre ; et l'eau dans les parties génitales. » (Bernard de Clairvaux)

Avec le corps, qu'il se donne, de l'homme — avec cet homme, et femme, qu'il se donne pour corps — le créateur ne reproduit pas son image. La puissance du créateur tient à la déconstruction originelle de toute image reconnaissable. Le monde créé n'imite rien, que l'inimitable. Le corps est l'image — mais en ce qu'il est la visibilité de l'invisible, l'éclat plastique de l'espace.

L'idée même de la « création » est l'idée, ou la pensée, d'une absence originelle d'Idée, de forme, de modèle, de tracé préalable. Et si le *corps* est le *créé* par excellence, si « corps créé » est une tautologie — ou plutôt « corps créés », car *le corps* est toujours au pluriel —, alors *le corps* est

*la matière plastique de l'espace* sans forme et sans Idée. Il est la plasticité même de l'expansion, de l'extension selon laquelle *ont lieu* les existences. L'*image* qu'il est ainsi n'a pas rapport avec l'idée, ni en général avec une « présentation » visible (et/ou intelligible) *de* quoi que ce soit. Le corps n'est pas image-*de*. Mais il est *venue en présence*, à la manière de l'image qui vient à l'écran de la télévision, du cinéma, venant *de* nul fond de l'écran, *étant* l'espace de cet écran, existant en tant que son étendue — exposant, étalant cette aréalité, non pas comme une idée donnée à ma vision de sujet ponctuel (encore moins comme un mystère), mais *à même* mes yeux (mon corps), comme leur aréalité, eux-mêmes venant à cette venue, espacés, espaçant, eux-mêmes écran, et moins « vision » que *video*. (Non « video » = « je vois », mais *la video* comme un nom générique pour la *techné* de la venue à la présence. La *techné* : la « technique », l'« art », la « modalisation », la « création ».)

Ce corps aréal, ce corps-video, ce corps-clarté-d'écran est la matérialité glorieuse de la *venue*. La venue a lieu *à* une présence qui n'a pas eu lieu et qui n'aura pas lieu ailleurs, et qui n'est ni présente, ni représentable hors de la venue. Ainsi, la venue elle-même n'en finit pas, elle *va* en venant, elle est allée-et-venue, rythme des corps naissant, mourant, ouverts, fermés, jouissant, souffrant, se touchant, s'écartant. La gloire est le rythme, ou la plastique, de cette présence — locale, forcément locale.

## Incarnation

Mais il y a, tout le long de la tradition, l'autre version de la venue en présence, et de sa *techné*. L'autre, la même,

indiscernables et distinctes, accouplées comme dans l'amour. « Le » corps aura toujours été sur la limite de ces deux versions, là où elles se touchent et où elles se repoussent en même temps. Le corps — sa vérité — aura toujours été l'entre-deux de deux *sens* — dont l'entre-deux de la droite et de la gauche, du haut et du bas, de l'avant et de l'arrière, du phalle et du céphale, du mâle et du femelle, du dedans et du dehors, du sens sensible et du sens intelligible, ne font que s'entr'exprimer les uns les autres.

L'autre version de la *venue* se nomme l'incarnation. Si je dis *verbum caro factum est* (*logos sarx egeneto*), je dis en un sens que *caro* fait la gloire et la véritable venue de *verbum*. Mais je dis aussitôt, en un tout autre sens, que *verbum* (*logos*) fait la véritable présence et le sens de *caro* (*sarx*). Et si, *en un sens* (une fois encore), ces deux versions s'entr'appartiennent, et si « incarnation » les nomme toutes deux ensemble, cependant *en un autre sens* elles s'excluent.

Elles s'excluent *comme s'excluent déjà, dans la phrase de l'Évangile philosophique, les concepts de « logos » et de « sarx »*. Pour énoncer cette proposition, il faut avoir déjà disposé de ces concepts ou de ces Idées. L'Évangile philosophique fait fond sur cette disposition : il en est même tout d'abord l'annonce. *En archè ên o logos, in principio erat verbum* : il y a eu principe et commencement, il y a *déjà* eu cela, cet avant et cet après. Lorsqu'on commence, on est déjà sorti de l'entre-deux : l'entre-deux n'a pas lieu (comme si jamais nous ne pouvions commencer par l'entre-deux du lieu, jamais commencer par le corps, jamais avoir à faire au corps naissant : *alors même* que c'est ici, que cela veut être ici l'Évangile de la Naissance proprement

dite ; mais sans doute, en effet, le commencement en tant que *principium* n'est pas une naissance, et n'est donc pas un corps...). Lorsqu'on commence, il y a déjà une antécédence absolue.

(Lorsqu'on commence : qui donc commence ainsi, articulant « En archè ên o logos... » ? C'est l'*ange*, le messager *sans corps*, qui porte la nouvelle de l'incarnation. Logique angélique de l'annonciation occidentale.)

Puisqu'une antécédence est donnée, le corps sera dans la descendance (*egeneto*). Il est saisi d'avance dans la filiation, et la filiation efface, ou du moins réduit l'espacement de la naissance. Parce qu'il est d'abord *fil*s, le corps répond moins à l'espace qu'au temps, à la succession et à la progression. Il *descend* du père (de sa gloire), et il avance *sa lumière dans les ténèbres*. Le corps est la pénétration, la progression du principe dans les ténèbres de ce qui succède, de ce qui se tient en dessous.

Mais c'est dans la ténèbre, et comme ténèbre lui-même, que le corps a été *conçu*. Il a été conçu et conformé dans la caverne de Platon, et comme la caverne même : prison ou tombe de l'âme. L'incarnation fait pénétrer le principe dans cela qui l'obscurcit et qui l'offusque. Le corps est tout d'abord conçu dans l'angoisse de cet étouffement. Le corps-caverne est l'espace du corps *se voyant du dedans*, voyant du dedans (et sans naître) le ventre de la mère, ou se voyant lui-même sa propre matrice, sans père ni mère, pure ténèbre de l'autofiliation. Ainsi, l'œil nocturne de la caverne *se voit*, et il se voit nocturne, il se voit privation du jour. Le corps est le sujet de l'ombre — et son *voir* ténébreux est aussi bien, déjà, l'empreinte, le reste



de lumière, le signe de la vision solaire. *Lux in tenebris*, le corps de l'incarnation est *le signe*, absolument.

Le signe, c'est-à-dire le signe *du sens*, c'est-à-dire, non la venue du sens, mais un *renvoi* au sens comme intériorité, comme « dedans ». Le corps est le renvoi du « dehors » qu'il est à ce « dedans » qu'il n'est pas. Au lieu d'être en extension, le corps est en expulsion vers son propre « intérieur », jusqu'à la limite où le signe s'abolit dans la présence qu'il représentait.

De part en part, la logique angélique et le *corpus* entier des corps philosophiques sont soumis à la loi signifiante, de telle manière que c'est la signification (ou la représentation) qui donne sens au corps, en le faisant lui-même signe du sens. Tous les corps sont des signes, de même que tous les signes sont des corps (signifiants).

## Corps signifiant

A proprement parler, nous ne connaissons et nous ne concevons, nous n'imaginons même que du corps signifiant. Du corps dont il n'importe guère qu'il soit *ici*, qu'il soit *l'ici* ou le *là* d'un lieu, mais dont il importe avant tout qu'il opère comme le lieu-tenant et le vicaire d'un sens. Nous ne nous représentons que des corps d'hystérie intégrale, tétanisés par la représentation d'un *autre* corps — d'un corps-de-sens —, et pour le reste, en tant que « corps » ci-gisants, simplement *perdus*. La convulsion de la signification arrache tout le corps au corps — et laisse le cadavre à la caverne.

Tantôt ce « corps » est lui-même le « dedans » où la représentation se forme ou se projette (sensation, perception,

image, mémoire, idée, conscience) — et dans ce cas, le « dedans » apparaît (et s'apparaît) comme étranger au corps et comme « esprit ». Tantôt, le corps est le « dehors » signifiant (« point zéro » de l'orientation et de la visée, origine et récepteur des rapports, inconscient), et dans ce cas, le « dehors » apparaît comme une intériorité épaisse, une caverne comblée, bourrée d'intentionnalité. 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. Les perspectives philosophiques particulières n'y changent pas grand-chose : dualisme de l'« âme » et du « corps », monisme de la « chair », symboliques culturelles ou psychanalytiques des corps, toujours le corps est structuré comme un *renvoi au sens*. L'incarnation est structurée comme une décorporation.

De cette manière, dans cette structure ou dans cette posture, le corps signifiant ne cesse pas de se construire. Il est par excellence instance de contradiction. Ou bien c'est par lui, et en lui, qu'il y a signification (par exemple, corporéité du langage), et la signification tombe dans ses limites, elle ne vaut que ce que vaut l'ombre dans la caverne, et pour finir, comme le signe en général, le corps signifiant fait *obstacle* au sens. Ou bien c'est *de* lui qu'il y a signification, c'est *lui en vérité* que le sens interprète, mais alors, son lieu propre de « corps » devient le lieu plus qu'intime d'une propriété incorporelle. De toute manière, le corps se tend le piège du signe et du sens — et s'y prend de part en part. S'il est le signe, il n'est donc pas le sens : il lui faut donc une *âme* ou un *esprit*, qui sera le *vrai* « corps du sens ». S'il est le sens, il est alors le sens indéchiffrable de son propre signe (corps mystérique, et donc, et de nouveau, « âme » ou « esprit »).

Le corps signifiant — tout le corpus des corps philosophiques, théologiques, psychanalytiques et sémiologiques — n'*incarne* qu'une chose : l'absolue contradiction de ne pas pouvoir être *corps* sans l'être *d'un esprit*, qui le désincorpore.

La littérature ne le fait pas moins voir. On pourrait être tenté de dire que si, dans la philosophie, il n'y a jamais eu de corps (autre que *de l'esprit*), dans la littérature en revanche) il n'y aurait que des corps (ce qu'on affirmerait aussi de l'art en général). Cependant, la littérature — et du moins, cette interprétation de la littérature (et de l'art) qui l'a déjà comprise comme *une incarnation de la philosophie*... — nous présente de trois choses l'une : ou bien la fiction, le jeu des représentations, qui *touche*, assurément (crainte et pitié, rire et mimique), mais d'un toucher lui-même réputé fictif, protégé, distancé et pour tout dire « spirituel » (la vraie question du *toucher* et en général de la *sensibilité* littéraire et artistique, la vraie question d'une *esthétique* reste entièrement à poser, ou peu s'en faut, tant que les corps sont d'abord signifiants) ; ou bien, d'inépuisables réserves de corps eux-mêmes saturés de signification, eux-mêmes engendrés pour signifier, et uniquement pour cela (comme par un excès de zèle philosophique...) : sans même parler des corps de Don Quichotte ou de Quasimodo, ni de tous les corps de Balzac, de Zola ou de Proust, y a-t-il en littérature des corps qui ne fassent pas signe ? (là où il y en a, j'y reviendrai, on sort de la « littérature ») ; ou bien encore, c'est la production même (la création ?) de la littérature qui s'offre en personne et en corps (mémoires, fragments, autobiographie, théorie), abandonnée et bandée, hyper-signifiante

comme le « *corps qui bat* (qui jouit) » de l'écrivain écrit de la main de l'écrivain même (ici, Roland Barthes), signifiant éperdument jusqu'au bord de la non-signifiante, mais signifiant, encore.

S'il y a autre chose, un autre corps de la littérature que ce corps signifié/signifiant, il ne fera ni signe, ni sens, et en cela il ne sera pas même écrit. Il sera l'écriture, si l'« écriture » indique *cela qui s'écarte de la signification*, et qui, pour cela, s'*excrit*. L'excription se produit dans le jeu d'un espacement in-signifiant : celui qui détache les mots de leur sens, toujours à nouveau, et qui les abandonne à leur étendue. Un mot, dès qu'il n'est pas absorbé sans reste dans un sens, *reste* essentiellement étendu *entre* les autres mots, tendu à les toucher, sans les rejoindre pourtant : et cela est le langage en tant que *corps*.

L'assomption dernière du corps signifiant est politique. « Corps politique » est une tautologie, ou du moins une évidence, pour toute la tradition, et quelles qu'en soient les figures variées. La fondation politique repose sur cette absolue circularité signifiante : que la communauté ait le corps pour sens, et que le corps ait la communauté pour sens. Par conséquent, que le corps ait la communauté — son institution — pour signe, et que la communauté ait le corps — du roi ou de l'assemblée — pour signe. La présupposition infinie est donc celle du corps-communauté, qui comporte une double implication. D'une part, le corps en général a pour sens sa propre intimité organique, son se-sentir et se-toucher de sujet (*res inextensa*) : autrement dit, le corps a pour sens *le sens*, absolument et en totalité. D'autre part, et corrélativement, les corps individués s'entr'appartiennent dans un corps commun dont la subs-

tance (de nouveau, *res inextensa*) fait le fond de la révélation du mystère politique. (Autrement dit, sous le régime politique du sens, pas de *res extensa*, pas d'*espace* pour l'être-entre-nous ou pour l'être-en-commun — et pas d'espace pour les *corps*, leurs tracés, leurs rencontres, leurs accidents singuliers, leurs postes et postures dans le travail, l'échange et toute l'indéfinie déclinaison des « conditions communes ». Parce que ce régime est à bout, le soupçon vient que la politique ne serait plus une affaire de sens incorporé : mais que la politique *commence et se termine aux corps*. Car ce n'est pas d'ailleurs qu'il y a, ou qu'il n'y a pas, du juste et de l'injuste, de l'égal et de l'inégal, du libre et du prisonnier : ces *choses-là*, il ne s'agit pas de les signifier, il s'agit de leur donner *lieu* [et lieux], et même de les *mesurer* [fussent-elles aussi incommensurables]. Les dimensions d'un logement, d'un atelier, d'un instrument, la durée d'un transport, le tracé d'une voie : *hoc est* l'étendue politique. S'il faut être plus clair, qu'on se représente ces réfugiés sous la pluie glaciale des montagnes, tenant à six une unique couverture au-dessus de leurs têtes.)

## Trou noir

*Signe de soi, et être-soi du signe* : telle est la double formule du corps dans tous les états et dans toutes les possibilités que nous lui reconnaissons (dès lors que ce que nous « reconnaissons » relève *a priori* de l'ordre du sens). Le corps se signifie en tant que corps (de l') intériorité sensée : il n'est que de voir tout ce qu'on fait dire au corps humain, à sa station droite, à son pouce opposable, à ses

« yeux où la chair se fait âme » (Proust). Ainsi, le corps présente l'être-soi du signe, c'est-à-dire la communauté accomplie du signifiant et du signifié, la fin de l'extériorité, le sens à même le sensible — *hoc est enim*.

Toutes nos sémiologies, toutes nos mimologies, toutes nos esthétiques tendent vers ce corps absolu, vers ce corps sur-signifiant, *corps du sens* dans le *sens du corps*. Toute fonction *symbolique* s'y accomplit : réunion sensible des parties de l'intelligible, réunion intelligible des parties du sensible. C'est bien pourquoi le corps de Dieu fait lui-même symbole pour toute notre tradition — c'est-à-dire, le corps de l'Homme, temple vivant de la divinité.

Mais le corps n'est ce Temple Vivant — la Vie comme Temple et le Temple comme Vie, le se-toucher comme mystère sacré — qu'à la condition d'achever sans reste la circularité qui le fonde. Il faut que le sens fasse corps, en soi et de toujours, pour que le corps fasse sens — et réciproquement. Ainsi, le sens du « sens » est « corps », et le sens du « corps » est « sens ». Dans cette résorption circulaire, la signification accomplie s'évanouit aussi bien. Et c'est bien en ce point que le corps lui-même s'évanouit : c'est bien pour être ce comble de la signification que « le corps » n'a pas cessé d'être tendu, exaspéré, écartelé entre l'innommable et l'innommable : d'autant plus étranger que plus intime. Le corps est *l'organe du sens* : mais le sens du sens, c'est d'être *l'organe* (ou *l'organon*), absolument (on peut dire aussi bien : le système, la communauté, la communion, la subjectivité, la finalité, etc.). Le corps n'est donc rien d'autre que *l'auto-symbolisation de l'organe absolu*. Innommable comme Dieu, n'exposant rien dans le dehors d'une étendue, organe de l'organisation-de-soi, innommable comme la pourriture

de sa digestion-de-soi (la Mort en Personne) — innombrable aussi bien comme cette intime texture-de-soi vers laquelle s'évertue une philosophie du « corps propre » (« ce que nous appelons chair, cette masse intérieurement travaillée, n'a de nom dans aucune philosophie » — Merleau-Ponty). Dieu, la Mort, la Chair : triple nom du corps de toute l'onto-théologie. Le corps est la combinatoire exhaustive, l'assomption commune de ces trois noms impossibles, où toute signification s'épuise.

Ce corps se retire au fond de lui-même — au fond du Sens — tout autant que le sens s'y retire jusqu'à son fond de mort. Ce corps forme très exactement ce que l'astrophysique nomme un *trou noir* : un astre d'une dimension telle que sa gravité y retient jusqu'à sa propre lumière, un astre qui s'éteint et s'effondre de lui-même en lui-même, ouvrant dans l'univers, au centre de l'astre et de sa densité inouïe, le *trou noir* d'une absence de matière (et une « fin des temps », l'inverse d'un « big bang », une dimension de cessation du monde dans le monde même). Que le corps métaphysique ou mystérique, que le corps de l'incarnation et du sens, soit pour finir un *trou* n'est guère surprenant : parce qu'il est le signifiant total d'un sens dont le sens est de faire-corps, le corps est aussi bien la fin du signifiant, la *crase* absolue du signe, le sens pur à même le sens pur, *hoc est enim corpus meum*, *hoc* désignant *ici* l'absence totale d'extériorité, la non-étendue en soi concentrée, non pas l'impénétrable, mais son excès, l'impénétrable *mêlé* à l'impénétrable, l'intussusception infinie, le *propre* s'avalant lui-même, jusqu'au vide de son centre — en vérité, plus loin que le centre, plus loin que toute trace d'espacement (que le « centre » retient encore), dans l'abîme où le trou absorbe jusqu'à ses bords.

Rien de surprenant si nos pensées, idées et images, au lieu de s'attarder dans l'étendue des bords, s'engouffrent dans les trous : cavernes, bouches hurlantes, cœurs transpercés, *inter feces et urinam*, crânes aux orbites béantes, vagins qui châtrent, non pas des ouvertures, mais des évidements, des énucléations, des effondrements — et le corps tout entier comme sa propre précipitation dans le non-lieu.

## Une plaie

*Ici*, au lieu de non-lieu, et nulle part ailleurs qu'en ce « lieu » sans ailleurs, jaillit *l'esprit*, la concentration infinie en soi, le *souffle* ou le *vent* qui seul emplit les trous.

L'*âme* est la forme d'un corps, et donc, corps elle-même (*psyché étendue*). Mais *l'esprit* est la non-forme ou l'outre-forme du trou où le corps se précipite. Dans l'âme, le corps *vient*, dans l'esprit, il *s'enlève*. L'esprit est la relève, la sublimation, la subtilisation de toute forme des corps — de leur étendue, de leur partage matériel, dans l'essence distillée et révélée du *sens* du corps : l'esprit *est* le corps du sens, ou le sens en corps. L'esprit est l'organe du sens, ou le *vrai corps*, le corps transfiguré. L'esprit du christianisme, c'est-à-dire, le christianisme en tant que théologie de l'Esprit saint, est ici tout entier : religion du souffle (judaique, déjà), de la touche impalpable, religion du verbe, de la profération, de l'exhalaison — odeur délétère de la mort et parfums agréables à l'Éternel, odeur de sainteté (judaiques, déjà, islamiques, aussi) —, religion de l'expiration, et de l'inspiration, pneumatologie générale ; religion de la filiation : l'Esprit va du Père au Fils (la mère, pour sa part, se suffit d'être un ventre intact, par où ce

souffle aura passé); le fils est le corps, non pas l'expansion créatrice des corps, mais le corps de l'esprit, rassemblé, concentré sur son souffle, offert en sacrifice au père qu'il rejoint en expirant, corps du dernier cri, du dernier soupir où tout est consommé. *Pater, hoc est enim corpus meum : spiritus enim sanctus tuus.*

Le Fils est le Corps de l'Esprit s'exhalant à la face du Père, se dissipant vers Lui dans les effluves et les flux du sacrifice qui le sanctifie : sueur, eau et sang, larmes, soupirs et cris. *Ici*, l'esprit qui s'exhale expose le plus proprement son propre corps : *Ecce homo.*

Mais ainsi se révèle ce qui le fait vraiment corps (de l') esprit : c'est une plaie, ce corps est passé dans ses plaies.

*Ici*, au même point du non-lieu de l'esprit, se présente le corps comme une plaie : l'autre façon d'épuiser le corps, d'en subtiliser le sens, de l'exhaler, de l'épancher, de le débrider, de l'abandonner, exposé à vif. L'esprit concentre ce que la plaie saigne : dans l'un et l'autre cas, le corps s'affaisse, plus et moins que mort, privé de sa juste mesure de mort, fouillé, souillé, supplicié.

C'est aussi de cette manière que s'annonce la mondialité des corps. Les corps meurtris, déchirés, brûlés, traînés, déportés, massacrés, torturés, écorchés, la chair mise en charniers, l'acharnement sur les plaies. Dans le charnier, les cadavres ne sont pas des morts, ils ne sont pas nos morts : ce sont des plaies amoncelées, collées, coulant l'une dans l'autre, et la terre jetée droit dessus, sans un linge pour définir l'espacement d'un mort, puis d'un autre mort. Il n'y a pas de cicatrice, la plaie reste à vif, les corps ne retracent pas leurs aires. Comme au revers de l'esprit, ils se subliment en fumée, ils s'évaporent en brouillard. Ici aussi, le corps perd sa forme et son sens — et

le sens a perdu tout corps. Par une autre concentration, les corps ne sont plus que des signes annulés : non, cette fois, dans le sens pur, mais dans son pur épuisement.

Il est difficile de dire à quel point la *concentration* (initiales : KZ) aura été la marque de naissance de *notre* monde : la concentration de l'esprit, le SOI incandescent — et la concentration des corps, les masses, les rassemblements, les presses, les entassements, les accumulations, les bonds démographiques, les exterminations, les grands nombres, les flux, les statistiques, la présence obsédante, anonyme et exponentielle, pour la première fois, d'une *population du monde*. Mais ce que d'abord elle donne à voir et à toucher, c'est une plaie. Non pas d'abord la multiplication des corps, mais l'unicité, l'uniformité de la plaie : corps de misère, corps de famine, corps battus, corps prostitués, corps mutilés, corps infectés, corps bouffis, corps trop nourris, trop *body-built*, trop bandants, trop orgasmiques. Ils n'offrent qu'une plaie : elle est leur signe, aussi bien que leur sens, autre et même figure de l'exténuation dans le signe-de-soi.

C'est ainsi que le monde des corps se produit, et qu'il est en somme l'unique et véritable production de notre monde. Tout revient à elle : il n'y pas de différence entre phénomènes « naturels » et « techniques » (un cyclone sur le Bangladesh, avec des centaines de milliers de morts, des dizaines de millions de victimes, est indissociable de la démographie, de l'économie, des rapports du Nord et du Sud, etc.); ou bien, sur un autre plan, une société qui fait proliférer les marges et les exclusions s'en affecte ou s'en infecte aussi par secousses jusque dans ses centres (drogue, SIDA), et ce sont encore des corps, et c'est encore leur plaie. Voilà ce qui tout d'abord est *mondial* : ce n'est

pas nécessairement ce qui occupe toute la planète (encore que cela même devienne exact), mais c'est ce qui, en lieu et place d'un cosmos et de ses dieux, en lieu et place d'une nature et de ses hommes, distribue et assemble les corps, l'espace de leur étendue, l'exposition de leur dénudement.

Ce monde des corps — ou bien, *le monde = les corps* = « nous » — nous offre proprement notre chance et notre histoire. Ce qui veut dire aussi qu'il nous précède encore, et que nous avons à le découvrir. Jusqu'ici, pour le dire une fois de plus, c'est d'abord une plaie qui se présente. Depuis la Première Guerre mondiale (c'est-à-dire, depuis l'invention simultanée d'un nouvel espace juridique pour l'économie politique inter-nationale et d'un nouvel espace de combat pour un nombre inédit de victimes), ces corps partout pressés sont surtout des corps sacrifiés.

Ou plutôt, ils ne sont pas même sacrifiés. « Sacrifice » en dit trop ou trop peu, pour ce que nous faisons avec les corps. Cela dit (en principe) le passage d'un corps à une limite où il devient corps commun, esprit d'une communion dont il est l'effectif symbole matériel (*hoc est enim...*), rapport absolu à soi du sens dans le sang, du sang dans le sens. Mais nous n'avons plus de sacrifices, ce n'est plus notre monde. Le sang qui coule de nos plaies coule affreusement, et seulement affreusement, comme s'est écoulé et dissous goutte à goutte l'Esprit des plaies du Christ. Il n'y a pas de Graal pour recueillir ce sang. La plaie n'est désormais qu'une plaie — et tout le corps n'est qu'une plaie.

C'est donc aussi, et d'abord, cette plaie qui n'est que son propre signe, ne signifiant rien d'autre que la souffrance où le corps se rétracte, corps ramassé, concentré,

privé de son espace de jeu. Ce n'est pas le malheur (qui fait un signe de tragédie, désormais indéchiffrable), et ce n'est pas la maladie (qui fait signe vers sa cause et vers la santé : il n'y a pas là de plaie sans pansement) : mais c'est le mal, absolument le mal, une plaie ouverte sur soi, signe de soi résorbé en soi jusqu'à n'être plus ni signe, ni soi. « Œil sans paupière épuisé de voir et d'être vu » : c'est ce que dit Marcel Hénaff de notre corps occidental parvenant au bout d'un programme d'abord tracé par Sade. *Porno-graphie* : le nu gravé de stigmates de la plaie, blessures, fêlures, chancres du travail, du loisir, de la bêtise, des humiliations, des sales nourritures, des coups, des peurs, sans pansements, sans cicatrices, plaie qui ne se referme pas.

## *Corpus, anatomie*

Par la plaie s'échappe le sens, goutte à goutte, affreusement, dérisoirement, — peut-être même sereinement, sinon joyeusement ?

Cette question, c'est la question que propose l'aube exsangue en train de se lever sur un monde des corps. Saurons-nous faire avec cette perte de sens, aurons-nous le sens de cette perte — mais un sens sans concession, sans tricherie sur cette perte même ? Saurons-nous aller jusqu'à ce qui, déjà, *s'étend* et *s'ouvre* à partir d'elle ? A savoir, le monde des corps tel que le délivre ou le laisse venir la fin trouée de l'organon du sens ?

Saurons-nous, par exemple et pour commencer, comprendre que cette perte du corps-du-sens — qui fait proprement notre temps, et qui lui donne son espace —, si

elle nous donne de la douleur, pourtant elle ne plonge pas dans l'angoisse ? Car l'angoisse s'angoisse précisément de l'absence du sens. Elle en est l'incorporation mélancolique ou l'incarnation hystérique (mystérique ?), mais elle lui donne son sens d'angoisse. L'angoisse *se donne comme sens*, et pour finir, elle est elle-même encore une forme de l'extrême concentration, cette forme-limite où il faut imaginer l'Esprit saint angoissé (sa sainteté perdue ?). Mais la douleur ne se donne pas comme sens. Nous sommes dans la douleur, car nous sommes *organisés pour le sens*, et sa perte nous blesse, nous entaille. Mais pas plus que du sens perdu, la douleur ne fait sens de la perte. Elle en est seulement le tranchant, la brûlure, la peine.

*Ici*, au point de la douleur, il y a seulement un « sujet » ouvert, coupé, *anatomisé*, déconstruit, désassemblé, déconcentré. L'aube d'un espacement, la clarté même, le risque et la chance de l'*aréalité* en tant que *cela* à quoi nous sommes exposés, et qui nous expose, en tant que *nous* — en tant que *nous-monde*.

Plus de cinq milliards de corps humains. Bientôt huit milliards. Pour ne rien dire des autres corps. L'humanité devient *tangible* : mais ce qu'on peut toucher n'est pas « l'homme », ce n'est justement pas cet être générique. Nous parlons de sa non-généricité, de sa non-généralité. Nous entamons l'ontologie modale et locale de son être-*ici*, de son être-l'ici-et-le-là, de son *ci-gît* et de son *allée-venue*. Quel est l'espace ouvert entre huit milliards de corps, et en chacun, entre phalle et céphale, entre les mille plis, postures, chutes, jets, coupes de chacun ? Quel est l'espace où ils se touchent et s'écartent, sans qu'aucun d'eux, ni leur totalité, se résorbe en pur et nul signe de soi, en corps-de-sens ? Seize milliards d'yeux, quatre-vingts

milliards de doigts : pour voir quoi ? pour toucher quoi ? Et si c'est uniquement pour exister et pour être *ces corps*, et pour voir, toucher et sentir les corps de *ce monde*, que saurons-nous inventer pour célébrer leur nombre ? Pouvons-nous même y penser, nous que la plaie fatigue, et seulement fatigue ?

Tout est possible. Les corps résistent, dures *partes extra partes*. La communauté des corps résiste. La grâce d'un corps qui s'offre est toujours possible, comme est disponible l'anatomie de la douleur — qui n'exclut pas une joie singulière. Les corps exigent encore, à nouveau, leur création. Non pas l'incarnation qui insuffle la vie spirituelle du signe, mais la mise au monde et le partage des corps.

Non plus des corps employés à faire du sens, mais du sens qui donne et qui partage des corps. Non plus le pillage sémiologique, symptomatologique, mythologique et phénoménologique des corps, mais de la pensée, de l'écriture livrées, adonnées aux corps. L'écriture d'un corpus en tant que partage des corps, partageant leur être-corps, mais ne le *signifiant* pas, partagée par lui, divisée donc d'elle-même et de son sens, excrite tout le long de son inscription. Cela même, enfin, que dit dans le monde des corps ce mot d'« écriture » : corps anatomisé d'un sens qui ne présente pas la signification des corps, et qui réduit encore moins le corps à son propre signe. Mais un sens *ouvert* comme les sens « sensibles » — ou plutôt, ouvert *de* leur ouverture, exposant leur être-étendu —, une signification de l'espacement elle-même espaçante.

(Elle signifiera, quand même, inévitablement. Je le redis : nous sommes *organisés* pour ça. Mais *l'être* en nous, *l'existence* que nous mettons en jeu, est l'infini sus-

pens fini de cette organisation, l'exposition fragile, fractale, de son anatomie. L'écriture ne vaut pas comme une débandade ou comme un chaos de la signification : elle ne vaut que dans la tension *à même* le système signifiant. C'est-à-dire, dans cette tension [que nous sommes] de l'être avec ce que nous sommes. Dans cette anatomisation de l'organisation, sans laquelle nous ne serions pas mortels, mais nous ne serions rien de plus que la Mort en Personne. Cette tension est l'extension dénotée « corps » dans notre tradition).

### *Ce qui, d'une écriture, n'est pas à lire*

Écrire le signe *anatomique* de « soi », qui ne se signifie pas, mais coupe, écarte, expose. Laisser courir l'animal du discours. Entailler le discours — ce qui, notez-le cependant, n'est pas non plus autre chose que d'en laisser aller le cours, sa répétition, ses aléas, son improvisation (négligeant le *dia* du dialogue et la médiation du contrat du sens, ou plutôt s'en détournant doucement, discrètement, et même avec pudeur). Glisser vers l'anatomie d'un corpus. Ce n'est pas l'anatomie philosophico-médicale de la dissection, le démembrement dialecticien des organes et des fonctions. Plutôt l'anatomie du dénombrement que celle du démembrement. L'anatomie des configurations, des plastiques, il faudrait dire des états-de-corps, façons d'être, allures, respirations, démarches, sidérations, douleurs, plaisirs, pelages, enroulements, frôlements, masses. Les corps, d'abord (c'est-à-dire : à les aborder) sont mas-

ses, masses offertes sans rien à en articuler, sans rien à y enchaîner, ni discours, ni récit : paumes, joues, ventres, fesses. L'œil même est une masse, comme la langue et comme le lobe de l'oreille.

Ce concept de la masse n'en est pas le concept physique, mais il est encore moins celui des « phénomènes de masse », celui de Tardes ou de Freud, qui relève de la concentration (et qui permettrait de montrer comment, dans la « masse populaire », il n'y a pas d'espace pour les corps). Les masses qui se distribuent, qui zonent l'étendue des corps, de manière toujours modifiable, sont des lieux de densité, non de concentration. Elles n'ont pas de centre, pas de trou noir. Elles sont à même la peau — et à même la paume qui peut les prendre. C'est de l'espace massé, de la masse spacieuse, l'étendue exposée comme un grain, comme un poids, comme un gonflement, comme un agencement limité, une couleur locale où les *partes extra partes* densifient leur aréalité, sans pourtant se précipiter *partes intra partes*.

Le paradigme en est sans doute le sein de la femme, masse qui localise de si nombreuses ectopies. Nourriture, objet séparé, visibilité du sexe, mouvement indépendant, érection, débordement, doublement, inversion du poitrail vigoureux, naissance de la courbe, naissance du fruit : la *naissance des seins* exemplifie toute naissance comme modalisation essentielle de l'aréalité — et fait aussi comprendre que cette modalisation peut se dire, en tous sens, *émotion*. Ce privilège d'aréalité dense et zonée se nomme et s'espace en tant qu'*aréole*.

Dans cette anatomie des masses, c'est à dire, donc, dans l'espace des émotions, le corpus n'a plus rien d'une surface d'inscription — en tant qu'un enregistrement de



signification. Pas de « corps écrit », pas d'écriture à même le corps, ni rien de cette somatographologie dans laquelle on a parfois converti « à la moderne » le mystère de l'Incarnation, et de nouveau le corps en tant que pur signe de soi, et que pur soi du signe. Justement, voici : le corps n'est pas un lieu d'écriture (on voit bien, par exemple, que c'est par là qu'il faut commencer, si l'on veut parler avec justesse du tatouage). Le corps, sans doute, c'est *qu'on écrit*, mais ce n'est absolument pas *où* on écrit, et le corps n'est pas non plus *ce* qu'on écrit — mais toujours ce que l'écriture *excrit*.

Il n'y a d'excription que par écriture, mais l'excrit *reste* cet autre *bord* que l'inscription, tout en signifiant sur un bord, ne cesse obstinément d'indiquer comme son autre-propre bord. Ainsi, de toute écriture, un corps est l'autre-propre bord : un corps (ou plus d'un corps, ou une masse, ou plus d'une masse) est donc aussi le tracé, le tracement et la trace (*ici*, voyez, lisez, prenez, *hoc est enim corpus meum...*). De toute écriture, un corps est la lettre, et pourtant, jamais la lettre, ou bien, plus reculée, plus déconstruite que toute littéralité, une « lettricité » qui n'est plus à lire. Ce qui, d'une écriture et proprement d'elle, n'est pas à lire, voilà ce qu'est un corps.

(Ou bien, c'est clair, il faut comprendre la lecture comme ce qui n'est pas le déchiffrement : mais le toucher et l'être touché, avoir à faire aux masses du corps. Écrire, lire, affaire de tact. Mais encore — et cela aussi doit être clair — à la condition que le tact ne se concentre pas, ne prétende pas — comme fait le toucher cartésien — au privilège d'une immédiateté qui mettrait en fusion tous les sens et « le » sens. Le toucher aussi, le toucher d'abord est local, modal, fractal.)

Je répète : on demande, ce monde demande *le corps d'un sens* qui ne donne pas la signification du corps, encore moins qui le réduise à être son propre signe et l'essence accomplie de toutes les onto-théologies du signe. L'inverse ou l'exact revers — l'autre bord — de l'incarnation qui monopolisait dans l'ancien monde toutes les modélisations, tous les espacements du corps. Dans l'incarnation, l'esprit *se fait* chair. C'est du reste pourquoi ce Mystère par excellence *se révèle lui-même*. Cet esprit prononce de sa chair : *hoc est enim corpus meum*, il *s'articule* lui-même de toute présence sensible. Ce que le Mystère révèle, c'est donc *le corps comme mystère révélé*, le signe absolu de soi et l'essence du sens, le Dieu dans la chair retiré, la chair à soi-même subjectivée, ce qui se nomme enfin, dans le plein éclat du Mystère, la « résurrection ».

Mais il s'agit ici de ce corps, ou plutôt de cette multitude de corps que nul esprit ne s'est faits ou engendrés.

## *Techné des corps*

Pas des corps produits par l'autoproduction de l'esprit et sa reproduction — qui du reste ne peut produire qu'un seul corps, une seule image visible de l'invisible (de là que le corps de la femme soit suspect d'être mal engendré, defectueux pour Aristote, marqué d'une plaie impure pour les Chrétiens). Mais un corps donné multiplié, multisexué, multiforme, multizoné, phalle et aphalle, céphale et acéphale, organisé, inorganique. Des corps ainsi *créés*, c'est-à-dire *venant*, et dont la venue espace chaque fois l'*ici*, le *là*. (Comme l'écrit Elaine Scarry dans *The body in pain*, lorsque « le monde, le soi, la voix sont perdus dans l'inten-

sité de souffrance de la torture», c'est la « dissolution du monde, la décréation du monde créé ».) La « création » est la *techné* des corps. Notre monde crée le grand nombre des corps, il se crée en tant que monde des corps (mettant au jour ce qui toujours fut *aussi* sa vérité de monde). Notre monde est le monde de la « technique », le monde dont le cosmos, la nature, les dieux, le système complet dans sa jointure intime s'expose comme « technique » : monde d'une *écotechnie*. L'écotechnie fonctionne avec des appareils techniques, sur lesquels elle nous branche de toutes parts. Mais ce qu'elle *fait*, ce sont nos corps, qu'elle met au monde et branche à ce système, nos corps qu'elle crée ainsi plus visibles, plus proliférants, plus polymorphes, plus pressés, plus en « masses » et « zones » que jamais ils ne furent. C'est dans la création des corps que l'écotechnie a ce *sens* qu'on lui cherche en vain dans des restes de ciel ou d'esprit.

Aussi longtemps qu'on ne pensera pas sans réserves la création écotechnique des corps comme la vérité de *notre* monde, et comme une vérité *qui ne le cède en rien* à celles que les mythes, les religions, les humanismes, avaient pu représenter, on n'aura pas commencé à penser ce monde-*ci*. L'écotechnie crée le monde des corps sur deux modes corrélatifs : aux projections d'histoires linéaires et de *fins* dernières, elle substitue des espacements de temps, avec différences locales, bifurcations nombreuses. L'écotechnie déconstruit le système des fins, rend celles-ci non-systématisables, non-organiques, stochastiques même (*sauf* sous l'imposition de la fin de l'économie politique ou du capital, qui s'impose en effet aujourd'hui à toute l'écotechnie, re-linéarisant le temps, homogénéisant les fins : pourtant, le capital lui aussi doit renoncer à présenter une

fin dernière, Science ou Humanité, et la création des corps détient aussi une force révolutionnaire...). En même temps, branchant et connectant les corps de toutes les manières, les plaçant aux lieux d'intersections, d'interfaces, d'interactions de toutes les procédures techniques, bien loin d'en faire des « objets techniques » (comme on dit, croyant du reste savoir ce que c'est qu'un « objet technique ») l'écotechnie les met au jour comme tels, dans cette connexion *aréale* qui fait aussi l'espace du retrait de toute signification transcendante ou immanente. Le monde des corps n'a de sens ni transcendant, ni immanent. Si l'on tenait à garder ces mots, il faudrait dire que l'une a lieu dans l'autre, mais sans dialectisation — que l'une a lieu *comme* l'autre, et que *les lieux* sont cet avoir-lieu. Les lieux, les lieux de l'existence de l'être, désormais, *sont* l'exposition des corps, c'est-à-dire leur dénudement, leur population nombreuse, leurs écarts multipliés, leurs réseaux enchevêtrés, leurs métissages (techniques bien plus qu'ethniques). Pour finir, l'*aréalité* donne la loi et le milieu, en place d'une dialectique transcendante/immanente, d'une *proximité*, mondiale et locale à la fois, et l'une dans l'autre. Pour finir, nous sommes dans la *techné* du *prochain*.

Le « prochain » judéo-chrétien-islamique résidait dans le *particulier* et dans l'*universel*, dans la dialectisation des deux, qui ne manque pas de finir dans l'universel. Mais *ici*, le prochain serait ce qui vient, ce qui a lieu dans une approche, ce qui touche et s'écarte aussi, localisant, déplaçant la touche. Ni naturel, ni artificiel (comme il apparaissait tour à tour jusqu'ici), le « prochain » comme *techné* serait la « création » et l'« art » véritable de *notre* monde. Au surplus, soumettant à révision ces mots de « création »

et d'« art », tout comme au premier chef le terme de « prochain ». Je préfère donc dire que la *techné* est celle du partage des corps, ou de leur comparution : les divers modes de donner lieu aux tracés d'aréalité le long desquels nous sommes exposés ensemble, c'est-à-dire, ni présupposés dans quelque autre Sujet, ni postposés dans quelque fin particulière et/ou universelle. Mais exposés, corps à corps, bords à bords, touchés et espacés, proches de n'avoir plus d'assomption commune, mais seulement l'entre-nous de nos tracés partes extra partes.

Sans doute, le capital produit aussi bien une généralisation banalisante du corps, et du prochain. En témoignent les obsessions photographiques des foules, de leurs misères, de leurs paniques, du nombre en tant que tel, ou des hantises érotiques partout infiltrées. La proximité s'y fait tout pauvrement banalité de la reproduction du corps — réputé « singulier » — par millions d'exemplaires. (C'est aussi pourquoi « le corps » est déjà devenu le plus insipide, le plus plat et en somme le plus « débranché » des thèmes et des termes — en coma dépassé.)

Mais il faut y regarder de près. L'horreur de la banalité, de la reproduction, la célébration de l'unique, de l'exceptionnel, sont des données banales du monde qui se retire sous nos pieds, ici même. Nous sommes tous *banalement* rétifs à la « banalité » — et à cette sorte de surcroît de banalité que nous attachons, précisément, au corps... Mais savons-nous ce que c'est que « banal » ?

Il y a deux registres de banalité des corps : celle du *modèle* (registre des magazines, canonique des corps fuselés, veloutés) — et celle du *tout-venant* (n'importe quel

corps, difforme, abîmé, usé). Dans l'écart ou dans la dialectique des deux — que l'écotechnie produit simultanément —, il n'y a pas beaucoup de proximité possible. Mais la banalité *tout à fait banale* est peut-être encore ailleurs, dans un espace encore à peine ouvert, l'espace d'une absence d'assomption commune ou de *modèle du corps humain* (ni le mannequin, ni la foule). Alors, l'expérience des corps serait que ce qui est le plus commun (banal) est *commun à chacun* comme tel. L'exceptionnel d'un corps est commun en tant que tel : substituable à tout autre *en tant qu'insubstituable*.

C'est ainsi qu'il est sans doute largement faux, ou idéologique, de dire que « les images banalisent ». Des milliers de corps souffrants, réduits, rongés, que peut montrer la télévision, il est aussi bien montré que c'est chacun, chaque fois à nouveau un « chacun » qui souffre.

Mais cela n'est visible que dans l'espace des corps, à un regard porté sur les corps — non à un discours de l'humanité générique et générale.

Un tel regard discerne que chacun n'est qu'un exemplaire substituable dans la foule ininterrompue *et* que le même chacun est exemplaire de la création qu'est un corps, chaque fois. Et que chacun est le « prochain » de l'autre *des deux manières à la fois*. Il y aurait ainsi une autre « banalité » : un espace commun où chaque corps serait modèle pour tous *et* substituable à tous et par tous. En vérité, un espace sans « modèle » ni « reproduction » : mais savons-nous penser le *sens* hors de ces repères ? Un sens ni exemplaire, ni reproductible, cela peut-il faire « sens » ?...

## Pesée

Corpus du tact : effleurer, frôler, presser, enfoncer, serrer, lisser, gratter, frotter, caresser, palper, tâter, pétrir, masser, enlacer, étreindre, frapper, pincer, mordre, sucer, mouiller, tenir, lâcher, lécher, branler, regarder, écouter, flairer, goûter, éviter, baiser, bercer, balancer, porter, peser...

Même sans synthèse, tout finit par communiquer avec la pesée. Un corps toujours pèse, ou se laisse peser, sou-peser. Aréalité dense, zones en masses. Un corps n'a pas un poids : même pour la médecine, il *est* un poids. Il pèse, il presse contre d'autres corps, à même d'autres corps. Entre lui et lui-même, c'est encore pesées, contrepoids, arc-boutants. Notre monde hérite du monde de la gravité : tous les corps pèsent les uns *sur* les autres et les uns *contre* les autres, les corps célestes et les corps calleux, les corps vitrés et les corpuscules. Mais la mécanique gravitationnelle est ici seulement corrigée de ce point : les corps pèsent légèrement. Ce n'est pas à dire qu'ils pèsent peu : au contraire — et on peut dire qu'un corps à soutenir, dans l'abandon d'amour ou de détresse, dans la syncope ou dans la mort, pèse chaque fois *le* poids absolu.

Mais les corps pèsent légèrement. Leurs poids est l'élévation de leurs masses à la surface. Sans cesse, la masse s'élève à la surface, elle s'enlève en surface. La masse est l'épaisseur, une consistance locale dense. Mais elle ne se concentre pas, « au-dedans », en « soi », son « soi » est l'« au-dehors » *comme quoi* son dedans s'expose. L'aréalité massive se soutient d'extension, non de concentration, d'étendue, non de fondement ; à vrai dire, son principe et son

attente ne sont pas de peser, mais *d'être pesée*. Peser se fait sur le seul support, et suppose le montage d'un univers ; être pesé demande le concours d'un autre corps, et l'étendue d'un monde. Ce n'est plus l'ordre de la présupposition, c'est celui de la *venue*. Les corps viennent peser les uns contre les autres, voilà le *monde*. L'immonde, c'est le pré-supposé où tout serait pesé d'avance.

C'est bien ainsi que *Psyché est étendue* et qu'elle *n'en sait rien*. Psyché est ici le nom du corps en tant qu'il n'est présupposé *ni* selon la sous-couche basse, enfoncée d'une « matière », *ni* selon la sur-couche déjà donnée d'un savoir-de-soi. L'un et l'autre mode de présupposition restent dans la puissance, où du reste ils ne cessent de se déliter et de se débilitier, à travers toute la tradition, matérialismes grossièrement idéalistes, idéatismes se prenant eux-mêmes à un piège toujours plus resserré de l'origine du sens (intentionnalité, temporalité originaire) — *alors que les corps viennent, alors que la déclinaison de leurs atomes a déjà lieu, ouvre déjà des lieux, exerce ses pesées de part et d'autre, de part en part dans tout l'écartement du monde*. Mais cela, il est vrai, n'est pas affaire de « savoir » : c'est affaire de corps, qui vient dans la pesée, qui prend et qui donne à peser. Ce n'est pas « origine du sens » ni « sens de l'origine » : c'est que *sens* est sans origine, c'est que c'est *cela même*, le « *sens* », l'*être-sans-origine* et le *venir-être-étendu*, l'*être-crée*, ou la *pesée*.

C'est bien à cela que Psyché est présente en tant qu'étendue, c'est à cela qu'elle est intéressée, infiniment ectopisée, c'est de cela qu'elle est en charge, en souci, en affect, et c'est ainsi qu'elle est « la forme d'un corps en acte ». Il n'y a que des corps en acte, et chaque corps est Psyché, ou l'agencement de psychés singulièrement modalisées à

travers l'étendue des atomes et/ou du *ça*. (Notez la double propriété, la double communauté des « atomes » et du « ça » : l'extension, la pesée. En vérité, la pesée est l'intention de l'extension. Tout revient donc à l'extension, sur son double bord intensif/extensif. Mais « revenir à l'extension », ce n'est justement pas se rapporter à du pré-supposé. C'est au contraire suspendre sans appel toute pré-supposition : ce que fait en effet au mieux, aux deux bouts de la tradition, la double figure des atomes et du *ça*, ici dénommée *corpus*).

Le non-savoir par Psyché de sa propre étendue — de l'extension-pesée que l'être est dès lors qu'il *existe psychique* (et pour finir, que veut dire « psychique » ? sinon, « existant » = « forme d'un corps en acte » — et il n'y a pas de corps en puissance, ni d'existence en essence, c'est même *ça*, « le corps », « l'existence », ce n'est rien d'autre, rien de plus, rien de moins que *ça* — et c'est bien pourquoi toute la « psychanalyse » a son véritable programme toujours à venir dans cette seule note de Freud) — ce non-savoir, donc, *est le corps même* de Psyché, ou plutôt, il est ce corps que Psyché est elle-même. Ce non-savoir n'est pas un savoir négatif, ni le négatif d'un savoir, c'est simplement l'absence du savoir, l'absence de ce rapport dit « savoir ». En un certain lexique, on pourrait dire : le savoir veut de l'objet, mais avec le corps il n'y a que du sujet. Mais on pourra dire aussi bien qu'en l'absence d'objet il n'y a pas non plus de sujet : Psyché n'est pas Sujet. Ce qui reste est précisément corps, les corps. Ou bien : « *corps* » *est le sujet de n'avoir pas d'objet* : sujet de n'être pas sujet, sujet à n'être pas sujet, comme on dit « sujet à des accès de fièvre ». La substance dont toute la substantialité, non

présupposée, est de toucher à d'autres substances : déclinaison d'atomes, pesées mutuelles, et/ou réseaux, contagions, communications du « ça », autres modes de pesée.

Pesée : création. Ce par quoi commence une création, sans pré-supposition de créateur. Sujet d'avant tout sujet, pesée, poussée exercée, reçue, communauté toute archi-primitive des forces, des corps en tant que forces, des formes des corps — psychés — en tant que forces qui se poussent, s'appuient, se repoussent, s'équilibrent, se déstabilisent, s'interposent, se transfèrent, se modifient, se combinent, s'épousent. Les pesées distribuent l'étendue, extensions et intensions. L'étendue est le jeu des pesées : *partes extra partes* (le tort de Descartes est de concevoir l'*extra* comme du vide et comme de l'indifférencié, alors que c'est très exactement le lieu de la différenciation, le lieu de la « corporation », l'avoir-lieu de la pesée et par conséquent de la communauté du monde). C'est le toucher, le tact d'avant tout sujet, ce « soupeser » qui n'a lieu dans aucun « dessous » — ni, par conséquent, dans aucun « avant ».

Un corps n'a ni avant, ni après, ni soubassement, ni superstructure. Toute la « puissance » de deux gamètes n'est encore rien par rapport à l'*acte*, non pas l'action de leur union, mais l'*acte* propre, *le corps psychique et la psyché étendue* qui font, ici ou là, la venue, l'avoir-lieu et l'écartement singulier d'une pesée, d'une nouvelle pesée locale au sein du monde des corps. De manière symétrique, aucune Mort/Résurrection ne succède au *ci-gît* de ce corps : mais il reste *ce* mort, espace re-venant à notre communauté, et partageant son étendue.

## Infime dépense de quelques grammes

Les corps ne « savent » pas, ne sont pas non plus dans l'« ignorance ». Ils sont ailleurs, ils sont d'ailleurs, d'autre part (des lieux, des parages, des frontières, des limites, mais aussi de coins casaniers, ou de boulevards à promenades, ou de voyages par les pays dépayants : en fait, ils peuvent *venir* de partout, et de sur place, *ici* même, mais jamais du non-lieu du savoir). Il ne faut donc surtout pas leur chercher l'assise d'un savoir « obscur », « pré-conceptuel », « pré-ontologique », ou « immanent » et « immédiat ». Je l'ai dit : ils sont d'emblée dans la clarté de l'aube, et tout est net. Il ne s'agit pas un instant de tous ces sous-produits des « théories de la connaissance », « sensation », « perception », « coenesthésie », tous avatars laborieux de la « représentation » et de la « signification ». Mais il ne s'agit même pas des médiations immédiates et des intrications en soi des « chairs » et des « corps propres ». Le corps créé est là, c'est-à-dire *entre* ici et là, abandonné, toujours improprement abandonné, créé : sans raison d'être *là*, car *là* ne donne aucune raison, et sans raison d'être *ce* corps ni *cette* masse de ce corps (car *ce* ne rend raison de rien, ou rend « raison » du *rien* dans le créé : *res*, réel aréal — *hoc est enim corpus, rei ratio*). Corps seulement posés, pesés d'être seulement posés, et pesants, ouvrant, s'ouvrant leurs lieux.

Corps serait l'expérience de cette pesée, qui tout d'abord n'est pas propre, mais qui fait événement, série d'événements qui rendent possible l'appropriation de l'avoir-lieu.

Et cette appropriation, pas plus que l'avoir-lieu, n'est le fait d'une circonstance unique et organique disposée dans un destin, dans un dessein, dans le mûrissement d'un progrès, dans la décision d'une occasion. Cela n'enlève rien, au demeurant, à la possibilité de nommer encore, soit *kairos* (ou chance), soit « révolution » (ou colère, et défi jeté sur l'inappropriable), les événements d'appropriation (ou d'inappropriation). Un corps n'est pas « propre », il est appropriant/inappropriant.

Mais l'expérience de pesée s'offre d'abord comme *corpus*, non comme corps-de-sens-et-d'histoire. Elle ouvre au sens possible d'un corps par le corpus proliférant, par le corpus *créateur* de ce corps. (La création comme *corpus* : sans créateur, logos empirique, variété aléatoire, ordonnance extensible, modalisation permanente, absence de plan et de fin — *seule la création serait la fin, ce qui veut dire aussi, seuls les corps, chaque corps, chaque masse et chaque intersection, interface de corps, chacun, chacune et toute leur communauté désœuvrée ferait les fins infinies de la techné du monde des corps.*)

Corpus des pesées d'une matière, de sa masse, de sa pulpe, de son grain, de sa béance, de son môle, de sa molécule, de sa tourbe, de son trouble, de sa turgescence, de sa fibre, de son jus, de son invagination, de son volume, de sa pointe, de sa tombée, de sa viande, de sa concrétion, de sa pâte, de sa cristallinité, de sa crispation, de son spasme, de sa fumée, de son nœud, de son dénouement, de son tissu, de sa demeure, de son désordre, de sa blessure, de sa douleur, de sa promiscuité, de son odeur, de son jouir, de son goût, de son timbre, de sa résolution, de son haut et bas, droite et gauche, de son acidité, de son essoufflement, de son balancement, de sa dissociation, de sa résolution, de sa raison...

Mais *expérience* n'est autre chose, ici, que le corpus de ces pesées, de ces pesées qui pèsent sans être pesées ni mesurées par rien, qui ne déposent nulle part leurs poids, ne s'apaisent d'aucune mesure. *Experitur* : un corps, une *psyché*, tente, est tentée, touchée, elle fait l'essai, elle se risque, elle est risquée, elle est poussée à venir à ce qu'elle est « déjà », mais « déjà » dans sa venue, non pré-supposée, *existant par essence imprésumé*. Elle vient, elle va tout de suite — déjà, à l'instant, et cela prend toute une existence — jusqu'aux bords : rien de moins que naître et mourir, circonscrire, inscrire et excire à la fois le lieu multiple d'un corps. *Experitur* : ça va, ça vient le long de ces bords, confins et fins sans fin bordés à d'autres fins, recommencements de soi autant qu'abords des autres, touches données et reçues, pesées, soupesées, tombées, levées, lèvres, plèvres, voix, visions, manières d'être aux bouts de soi et des autres bien avant d'être à soi ou à quiconque.

Expérience de la liberté : corps délivrés (de rien, de nulle caverne), livrés donc, mis au monde qu'ils *sont* eux-mêmes, naissant à ces pesées, n'étant que ces pesées, leurs caprices pris *dans* leurs nécessités, cette infime dépense de quelques grammes (poids, déclinaisons de fléaux, balances atomiques, glissements tectoniques, sismographes, engrammes, greffes, griffes) — quelques grammes, un corps, livré à tressaillir au tact de tant d'abords, de tant d'extrémités communes et distinctes de tous les corps, tous étrangers qu'ils sont, si prochains, si intimes, si absolument prochains et lointains dans la non-présupposition de la liberté. Car la liberté *est* la non-présupposition commune de cette intimité et de cet éloignement mutuels où les corps, leurs masses, leurs événements singuliers et tou-

jours indéfiniment multipliables ont leur absence de fondement (et donc, identiquement, leur rigoureuse égalité).

C'est à l'absence de fondement, c'est-à-dire à la « création », que le monde des corps doit sa *techné* et son existence, ou mieux, *l'existence en tant que techné*. Elle engage l'infime dépense de quelques grammes qui ouvre un lieu, qui espace une exposition. L'*exposition* n'est pas le contraire du fondement, elle en est plutôt la vérité corporelle. L'« absence de fondement » ne doit pas s'entendre en termes de gouffre et d'abîme : mais en termes de bougé tectonique local, de quelques grammes de couleur plaçant *ici* l'éclat d'un corps (c'est-à-dire, chaque fois, *quelque* éclat : car un corps n'est jamais *tout entier*, et c'est aussi cela, l'être-exposé).

Parce qu'on ne fait pas le tour du tout d'un corps, comme le montrent l'amour, et la douleur, parce que les corps ne sont pas plus totalisables qu'ils ne sont fondés, il n'y a pas d'expérience *du* corps, pas plus qu'il n'y a d'expérience de la liberté. Mais la liberté elle-même est l'expérience, et le corps lui-même est l'expérience : l'exposition, l'avoir-lieu. Il faut donc qu'ils aient même structure, ou qu'une même structure les replie et les déploie l'un en l'autre et l'un par l'autre. Ce qui ressemblerait trait pour trait à la double structure du signe-de-soi et de l'être-soi-du-signé : à l'essence de l'incarnation.

De fait, le corps a la structure même de la liberté, et réciproquement : *mais aucun des deux ne se présuppose, ni en soi, ni en l'autre, comme la raison ni comme l'expression de la structure*. Le *sens* de la structure ne tient pas dans un renvoi de l'un à l'autre — renvoi de signe et/ou de fondement — mais le *sens* tient précisément à l'écart

in-fini de la venue de l'un à l'autre. Il n'y a pas de « corps libre », il n'y a pas de « liberté incarnée ». Mais de l'un à l'autre s'ouvre un *monde* dont la plus propre possibilité tient à ceci que « corps » et « liberté » *ne sont ni homogènes, ni hétérogènes l'un à l'autre.*

Il n'y a pas de *schème* qui prescrive la liberté comme le « sens » du monde des corps, et il n'y a pas non plus de *figure* qui (re)présente ce « sens » en ce monde. Ainsi, il n'y a pas de corps, pas d'*organon* du monde — pas plus qu'il n'y aurait deux « mondes » (pluriel contradictoire). En cela, il est vrai que le monde des corps est « im-monde », presse et plaie des corps qui *sont* aussi bien dans la clarté de l'espacement que dans l'implosion du trou noir.

L'infime dépense de quelques grammes, le tressaillement du monde créé, s'inscrit et s'excrit aussi bien comme un tremblement de terre : la *dislocation* est aussi le craquement de la gravité tectonique, et la ruine des lieux.

## *L'immondice*

Le monde des corps se partage d'immonde. Identiquement. Ce n'est pas une simple respiration dialectique du « même » à l'« autre », finissant par relever l'ordure, et par la sublimer ou par la recycler. Il y a dans ce monde et dans sa création quelque chose qui excède et qui tord les cycles. (En général, les cercles, les sphères, leurs harmonies emboîtées : toutes les formes d'*annulation* de l'espace. Nos corps ni le monde ne sont circulaires, et c'est la loi la plus sérieuse de la création écotechnique que de ne pas *tourner rond.*)

« Partes *extra* partes », c'est identiquement, bord à bord de la délinéation des corps, l'extension et la distension.

l'aréalité traçante et la crevaison purulente. Monde du corps pressé, fébrile, fibrillé, engorgé, s'engorgeant de sa propre proximité, tous les corps dans une promiscuité touffue de microbes, de pollutions, de sérums déficients, de graisses excessives, de nerfs crissants, obèses, décharnés, ballonnés, fouillés de vermines, barbouillés de crèmes, brûlants, luisants, bourrés de toxines, perdant leurs matières, leurs eaux, se perdant en gaz dans des nausées de guerre ou de famine, d'infection nucléaire ou d'irradiation virale. L'aréalité n'est pas l'épure de l'étendue sans l'impureté de la propagation, de la dissémination sournoise ou brutale. Si le monde des corps, dans sa création, est bien la prise en masses et la dérive archi-tectonique de tous les macro/micro-cosmes, alors c'est aussi le monde d'une imprégnation de tous les corps, et d'une commune exposition spongieuse où tous les contacts sont contagieux, où chaque corps qui s'espace délite et débilite aussi tous les espaces. En vérité, l'« ouvert » n'est pas une béance, mais bien la masse, le massif de nos corps. Aussi n'est-il ouvert qu'à être recreusé, fouillé dans l'ouverture jusqu'à l'engorgement.

La bouche sèche à dire ce qu'il faut dire, mais il faut qu'elle sèche : le corps spacieux est identiquement zoné de jouissance et de cancer. Aréole du sein.

L'ouverture est aussi bien lâchage, les corps se lâchent, se relâchent, les traits se retirent, la couleur s'avale elle-même, ou se recrache. Les touchers sont infectés, les lieux sont autant de spasmes, de frottements, de vrillements de virus et de bactéries, de corps vibrillonnaires, de corps immunitaires, immuno-dépresseurs, dans une réticulation indéfinie de corps-séquences, de corps-messages dissolvants, coagulants, contaminants, répliquants, clonants, bri-



sants, rayants, mordants, tout le corpus chimique, archi-chimique, la surpopulation de psychés acides, ioniques, hérissées des signaux aveugles d'un monde des corps où les corps, identiquement, décomposent le monde. Identiquement : dis-location, dis-localisation.

Un corps est à lui-même, aussi, sa dévoration, sa dégradation, et jusqu'à la sanie puante, ou jusqu'à la paralysie. L'existence ne comporte pas seulement l'excrément (comme tel, élément cyclique) : mais un corps est aussi, et *se fait* sa propre excrétion. Un corps s'espace, un corps s'expulse, identiquement. *Il s'excrit comme corps* : espacé, il est corps mort, expulsé, il est corps immonde. Le corps mort dé-limite l'immonde et revient au monde. Mais le corps qui s'expulse enfonce l'immonde en plein monde. Et notre monde fait les deux : double suspens du sens.

Les ouvertures du sang sont identiquement celles du sens. Hoc est enim : ici *a lieu* l'identité même du monde, l'identité absolue de ce qui ne fait pas corps-de-sens, de ce qui s'étale comme le corpus «sang»/«sens»/«sans»/«100» (= l'in-fini du *corpus*). Tensions, pressions, débits, caillots, thromboses, anévrismes, anémies, hémolyses, hémorragies, diarrhées, drogues, délires, invasions capillaires, infiltrations, transfusions, souillures, cloaques, puits, égoûts, écumes, bidonvilles, mégalo-poles, tôles, dessèchements, déserts, croûtes, trachomes, usures des sols, massacres, guerres civiles, déportations, blessures, chiffons, seringues, souillures, croix rouges, croissants rouges, sangs rouges, sangs noirs, sangs caillés, sangs électrolysés, perfusés, infusés, refusés, giclés, imbibés, embourbés, plastifiés, bétonnés, vitrifiés, classifiés, énumérés, comptes sanguins, banques de sang, banques de

sens, banques de sans, trafics, réseaux, écoulements, coulures, flaques.

Les corps de notre monde ne sont ni sains, ni malades. Les corps écotechniques sont un autre genre de créatures, pressées de toutes parts, de toutes masses en elles-mêmes, à travers elles et entre elles, branchées, échographiées, radiographiées, les unes à travers les autres, communiquant leurs résonnances nucléaires, contrôlant leurs déficits, s'ajustant sur leurs défaillances, appareillant leurs handicaps, leurs trisomies, leurs muscles fondus, leurs synapses effondrées, de toutes parts accolées, collées, mêlées, infiltrées par milliards de corps dont pas un seul ne tient en équilibre sur *un* corps, tous glissants, ouverts, répandus, greffés, échangés. Plus d'*état* sain, ni de *stase* malade : une allée-venue, une palpitation saccadée ou filante de bords à bords de peaux, de plaies, d'enzymes de synthèse, d'images de synthèse. Pas une seule psyché intègre, close sur un plein ou sur un vide.

L'*étendue* de Psyché, c'est cette exsudation et cette agitation intimes du corpus du monde. Peut-on ne pas les comprendre ou les ressentir comme immondes ? Pour peu que notre monde comprenne qu'il n'est plus temps de se vouloir Cosmos, pas plus qu'Esprit surdimensionnant la Nature, il semble qu'il ne peut rien que toucher en soi l'abjection de l'immonde. Ce n'est pas seulement l'effet ambivalent de tous les narcissismes. *De fait*, dès que le monde *est monde* il *se* produit (s'expulse) aussi comme immondice. Le monde *doit* se rejeter im-monde, *parce que sa création sans créateur ne peut pas se contenir elle-même*. Un créateur contient, retient sa création, et se la rapporte. Mais la création du monde des corps ne revient à rien, ni à personne. *Monde* veut dire sans principe et sans fin :

et c'est ce que veut dire *espacement des corps*, ce qui, à son tour, ne veut rien dire d'autre que l'in-finie impossibilité d'homogénéiser le monde avec lui-même, et le sens avec le sang. Les ouvertures du sang sont identiquement celles du sens — *hoc est enim...* —, et *cette* identité n'est faite que de l'absolu rejet-de-soi qu'*est* le monde des corps. Le sujet de sa création est ce rejet. La figure de l'écotechnie, propageant dans tous les sens le foisonnement mondial et la contagion immonde, est bien la figure de cette identité — et sans doute est-elle pour finir cette identité elle-même.

Un corps s'expulse : comme corpus, espace spasmodique, distendu, rejet-de-sujet, « immonde » s'il faut garder le mot. Mais c'est ainsi que ce monde a lieu.

En un sens, la création du monde des corps est l'impossible même. Et en un sens, en un coup répété de sens et de sang, c'est l'impossible qui a lieu. Que le sens et le sang n'aient pas de schème commun — sinon le « sans » et l'infini du « 100 » —, que la création soit un incontestable écartement, une catastrophe fractale architectonique, que la venue au monde soit un irrépressible rejet, voilà ce que veut dire corps, et voilà ce que désormais *sens* veut dire. Le sens du monde des corps est le sans-limites, le sans-réserves, l'extrême assuré de l'*extra* partes. En un sens, c'est cela le sens, en *un* sens toujours renouvelé, toujours espacé, en *un* sens et en *un* autre, en *un* corpus de sens et donc en tous les sens — mais sans totalisation possible. Le sens absolu du monde des corps, sa mondialité et sa corporéité *mêmes* : l'excrétion du sens, le sens excrit.

Cette pensée rend fou. Cette pensée, si c'est une pen-

sée, ou bien la pensée qu'il s'agit de penser ça — et rien d'autre. Cette pensée : *hoc est enim*, voici, le monde est son propre rejet, le rejet du monde est le monde. Tel est le monde des corps : il a en lui cette désarticulation, cette inarticulation du *corpus*. L'énonciation de toute *l'étendue du sens*. Une énonciation in-articulante : *non plus la signification, mais un corps-« parlant » qui ne fait pas « sens », un « parler »-corps qui ne s'organise pas*. Enfin, le sens matériel — c'est-à-dire en effet une folie, l'imminence d'une intolérable convulsion dans la pensée. On ne peut pas penser à moins : c'est ça ou rien. Mais penser ça, c'est encore rien.

(Ce qui peut être : *rire*. Surtout pas ironiser, ni moquer, mais rire, le corps secoué de pensée pas possible.)

## *Travail, capital*

Où sont les corps, d'abord ? Les corps sont d'abord au travail. Les corps sont d'abord à la peine du travail. Les corps sont d'abord en transport vers le travail, au retour du travail, à attendre du repos, à le prendre et vite à s'en dépandre, et à travailler, à s'incorporer dans de la marchandise, marchandise soi-même, force de travail, capital non accumulable, vendable, épuisable sur le marché du capital accumulé, accumulateur. La *techné* créatrice crée les corps d'usine, d'atelier, de chantier, de bureau, partes extra partes composant par figures et mouvements avec tout le système, pièces, leviers, embrayages, emboîtages, décolletages, encapsulages, fraisages, découplages, emboutissages, systèmes asservis, asservissements systémiques, stockages, manutentions, décharges, casses, contrôles,

transports, pneumatiques, huiles, diodes, cardans, fourches, bielles, circuits, disquettes, télécopies, marqueurs, hautes températures, pulvérisations, perforations, câblages, canalisations, corps canalisés vers rien d'autre que leur force monnayée, rien d'autre que la plus-value de capital qui se ramasse et se concentre *là*.

N'essayez surtout pas de prétendre que ce discours est archaïque.

Capital veut dire : corps marchandé, transporté, déplacé, remplacé, mis en poste et en posture, jusqu'à usure, jusqu'à chômage, jusqu'à famine, corps bengali plié sur un moteur à Tokyo, corps turc dans une tranchée de Berlin, corps noir chargé de colis blancs à Suresnes ou à San Francisco. Ainsi, capital veut dire aussi : système de sur-signification des corps. Rien n'est plus signifiant/signifié que la classe, et la peine, et la lutte des classes. Rien n'échappe moins à la sémiologie que les efforts subis par les forces, la torsion des muscles, des os, des nerfs. Regardez les mains, les cals, les crasses, regardez les poumons, les colonnes vertébrales. Corps salis salariés, saleté et salaire comme un anneau bouclé de signification. Tout le reste est littérature.

*Fin de la philosophie*, et surtout de toute philosophie du corps, comme de toute philosophie du travail. Mais libération des corps, réouverture de l'espace que le capital concentre et surinvestit en temps toujours plus resserré, plus aigu, plus strident. Corps *made in time*. La création, elle, est éternelle : l'éternité, c'est l'étendue, la mer mêlée au soleil, l'espacement comme la résistance et la révolte des corps créés.

## Autre citation

« Au crépuscule d'un jour où la pluie d'automne fait rage (présage de typhon sans doute), comme envoûté par un appel du fond de la montagne, dans le train sur la ligne Chuô, l'autre moi, rythmant de la jambe, appuyant sur le frein, secouant le wagon.

Petites ombres noirâtres ! Il y a dix heures et quelques, le tract "Pour que vive la mine d'Yûbari" distribué à la sortie du métro, oscillations des corps de deux mineurs (messieurs mineurs), des deux côtés de la sortie, (c'est ça !), leurs deux corps restèrent au fond des yeux, (le temps) se mettant à couler.

Envoûté par l'appel du fond de la montagne, violente pluie d'automne.

Depuis la ligne de partage des eaux du fond, le col Dai-bosatsu (Grand Bodhisattva) appela. Dans la pluie, tout en marchant et imaginant la forme de la montagne qui n'existe pas en ce monde, *la pluie* frappa comme des cailloux la capuche, je devenais la forme de la montagne qui n'existe pas.

La *forme* de cette montagne, la pluie qui frappe la capuche (mince blouson). Deux cailloux mis dans le sac. Tout cela à la fois, je descendis à la gare Ishigamimae (la gare Devant-le-dieu-des-pierres), marchai (attiré par le bruit de l'eau), atteignis le milieu, pont lumineux ? » (Gôzô Yoshimasu).

## Un corps est l'in-fini d'une pensée

Un corps ne cesse pas de se penser, de se peser — sous cette condition précise que *se* qui est à penser — ce « se »,

*hoc* « ipse », *hoc meum* — n'est pas à « sa » disposition, n'est disponible que disposé à travers toute une aréalité qui ne *se* revient jamais sans s'écarter (ne s'écartant pas « de soi », si ce « soi » n'est nulle part donné, mais il faudrait dire, « écartant-soi-à-même-soi »). Ainsi, un corps ne cesse pas de *se* : matière, masse, pulpe, grain, fente, môle, molécule, tourbe, turgescence, fibre, jus, invagination, volume, tombée, viande, ciment, pâte, cristal, crispation, dénouement, tissu, demeure, désordre, odeur, saveur, résonnance, résolution, raison.

Il n'en sait rien, il ne sait pas qu'il *se*, ni ce qu'il *se*. Mais il n'y a pas là le moindre manque, car les corps n'appartiennent pas au domaine où « savoir » fait l'enjeu (et pas non plus « non-savoir », ni sous une forme mystérieuse, ni sous la forme d'une immédiate immanente science infuse du corps, d'un de ces délicats « s'éprouver » tels qu'en exposent les « philosophies de la vie »). Expérience n'est pas savoir, ni non-savoir. Expérience est traversée, transport de bord à bord, transport incessant d'un bord à l'autre tout le long du tracé qui développe et qui limite une aréalité.

Penser n'appartient pas non plus à l'ordre du savoir. La pensée est *l'être* en tant qu'il pèse sur ses bords, *l'être* appuyé, ployé sur ses extrémités, pli et détente d'éten due. Chaque pensée est un corps. (C'est pourquoi, à la fin, tout système de pensée se désagrège en soi-même, et il n'y a que *corpus* des pensées.)

Chaque pensée *est* (ou bien : dans chaque pensée *l'être est* - c'est ici que Parménide énonce « *c'est même chose être et pensée* » ; songez donc à présent que *cette* pensée même de Parménide *est* la même chose que *l'être*, absolument, et qu'elle ne « pense » donc rien d'autre que *l'être-là* de

*l'être*, c'est-à-dire qu'elle est *le même* que ce *là*, qu'elle est la *pesée* de *l'être* en tant que ce *là*, c'est-à-dire encore qu'elle est *ce lieu* de *l'être* ou *ce lieu* d'être, et vous comprendrez qu'une pensée est un corps, une *location* d'être, c'est-à-dire encore une existence). Une pensée *ne dit pas* « *hoc est* », mais une pensée *est* « *hoc est* », position sans présupposition, exposition. *Hoc est* n'est pas, pour sa part, quelque chose : *c'est très exactement l'inarticulation ontologique pensée/corps*. « Ceci, tout ceci, chaque ceci, rien que ceci est — le sens. » *Hoc est* : hoquet.

Corps, la pensée est *l'être* se montrant, *l'être-son-propre-déictique* et *l'être-l'index-de-son-propre*. « *Hoc est* » énoncé par *l'être*, voilà ce qu'est penser. Mais comment *l'être* énonce-t-il ? *L'être* ne parle pas, *l'être* ne s'épanche pas dans *l'incorporel* de la signification. *L'être* est *là*, *l'être-lieu* d'un « *là* », un corps. Le problème de la pensée (si on veut le nommer un « problème »), c'est *comment le corps énonce*.

(Bien sûr, le corps énonce aussi dans le langage : il y a *là* bouche, langue, muscles, vibrations, fréquences, ou bien mains, claviers, graphes, traces, et tous les messages sont de longues chaînes de griffes et greffes matérielles. Mais il s'agit précisément de ce qui, du langage, n'intéresse plus le message, mais son excription.)

Le corps énonce — il n'est pas silencieux ni muet, qui sont des catégories langagières. Le corps énonce hors-langage (et c'est ce qui du langage s'excrit). Le corps énonce de telle manière que, étranger à tout intervalle et à tout détour du signe, il *annonce* absolument tout (il *s'annonce* absolument), *et* son annonce se fait à elle-même obstacle, absolument. *Le corps énonce, et il s'énonce, en s'empêchant comme énoncé* (et comme énonciation). Sens du rejet-de-sens.

Soupelez donc une parole encore non dite, non échappée d'une bouche, encore à même le larynx, la langue, les dents (qui la feraient, à l'instant, résonner, si elle venait à être dite — mais son « encore là » est sans avenir, elle sera toujours *encore là*).

Parole prononcée non dite, annoncée non prononcée, dénoncée, posée, glissante comme une salive, salive elle-même, infime écoulement, exsudation, entraille. Parole avalée non dite, non pas ravalée, non pas reprise, mais avalée dans l'instant dérobé d'être dite, avalée dans l'à-peine de goût d'une salive, à peine écumeuse, à peine visqueuse, dissolution distincte, imprégnation sans immanence d'une fadeur savoureuse avalée, lavée au bord d'être dite. Malgré l'étymologie, cette saveur n'est pas savoir, ni cette voix n'est langage, ni vocable, ni vocalise, ni voyelle. Pareille donc au silencieux dialogue de l'âme avec soi, mais ni dialogue, ni monologue, étendue seulement de l'âme, schème sans signification, aire, mesure, scansion, rythme. L'être, en tant que le rythme des corps — les corps, en tant que le rythme de l'être. La pensée-en-corps est rythmique, espacement, battement, donnant le *temps* de la danse, le *pas* du monde.

*Rock* : sous cette cadence de *corps*, il se trouve que notre monde a déployé une mondialité rythmique, de jazz en rap et au-delà, une presse, un foisonnement, un encombrement, une popularité de postures, une peau électronique zonée, massée, qu'on peut bien dire, si l'on y tient, *du bruit*, car il s'agit d'abord en effet du bruit de fond qui monte lorsque les formes n'ont plus cours, ne font plus sens (social, commun, sentimental, métaphysique) — et lorsqu'au contraire les *esthétiques* sont à refaire à même des corps aux *sens* nus, privés de repères, désorientés, désoc-

cidentés, et que les *arts* sont à refaire, de part en part, comme la *techné* de la création des corps. Oui, du bruit : c'est comme le revers d'une pensée, mais c'est aussi comme ce qui gronde dans les replis des corps.

## *Corpus : cortex*

Pensée du corps : la pensée que le corps est lui-même, et la pensée que nous voulons penser au sujet du corps. Ce corps, ici, le mien, le vôtre, qui cherche à penser le corps, où le corps cherche à se penser, ne peut le faire avec rigueur (renonçant à signifier le corps) qu'en se laissant reconduire à *ce* corps qu'il *est pensant*, à sa propre matière pensante, à même là où ça se dépense, sur la *res extensa* du *cogito*.

Ici est le point dur de cette chose — cette dureté absolue qui blesse la pensée dès que sérieusement elle pense (et qu'elle y pense) —, de cette chose dite « la pensée », le nodule ou la synapse, l'acide ou l'enzyme, le gène ou le virus, un corpuscule du cortex, un rythme encore, un saut, une secousse — et sa pesée.

Un gramme de pensée : pesée minime, poids d'une petite pierre, appelée scrupule, poids de presque rien qui embarrasse et qui fait demander pourquoi il n'y a pas rien, mais quelques choses, quelques corps, pourquoi cette création, et tout ce qu'elle énonce et qui n'est pas énoncé. Un gramme de pensée : trace de ce caillou, de ce calcul, gravure, incision minuscule, entaille, entame, point dur d'une pointe, poinçon, corps même de l'entame, corps entamé, corps partagé *d'être ce corps* qu'il est, de l'*exister* (verbe transitif). Le cortex n'est pas un organe, c'est

ce corpus de points, de pointes, de traces, gravures, rayures, lignes, plis, traits, incisions, scissions, décisions, lettres, chiffres, figures, écritures engrammées les unes dans les autres, déliées les unes des autres, lisses et striées, planes et granuleuses. Corpus des grains de la pensée en corps — ni « corps pensant », ni « corps parlant » —, granit du cortex, égrènement d'expérience.

Pensée en retrait de penser. Toucher ce gramme, cette série, cette étendue. La pensée se touche, sans être soi, sans se revenir à soi. *Ici* (mais où est ici ? il n'est pas localisable, il est la localisation *ayant lieu*, l'être *venant* aux corps), ici donc il ne s'agit pas de rejoindre une « matière » intacte : on n'oppose pas d'immanence à la transcendance. De manière générale, on n'*oppose* pas, les corps n'opposent ni ne s'opposent. Ils sont posés, déposés, pesés. Il n'y a pas de matière intacte — ou bien il n'y aurait rien. Au contraire il y a le tact, la pose et la dépose, le rythme de l'allée-venue des corps au monde. Le tact délié, partagé de lui-même.

## Corps joui

Le corps jouit d'être touché. Il jouit d'être pressé, pesé, pensé des autres corps, et d'être cela qui presse, et pèse, et pense les autres corps. Les corps jouissent et sont jouis des corps. *Corps*, c'est-à-dire aréoles retirées, *partes extra partes*, de la totalité indivise qui n'existe pas. Corps jouissable *parce que* retiré, étendu à l'écart et ainsi offert au toucher. Le toucher fait joie et douleur — mais il n'a rien à voir avec l'angoisse (l'angoisse n'accepte pas le *pas* du toucher, l'écart de l'autre bord : elle est toute mystérieuse, fantasmatique).

Joie et douleur sont les opposés qui ne s'opposent pas. Un corps est joui *aussi* dans la douleur (et cela reste absolument étranger à ce qu'on nomme masochisme). Il y reste étendu, exposé — oui, jusqu'à l'insupportable rejet. Cet impartageable partage du jouir vrille et rend folle la pensée. (La pensée folle crie ou rit : tout reste à dire d'un cri sans pathétique et d'un rire sans ironie.)

Le corps joui s'étend dans tous ses sens, faisant sens de tous à la fois et d'aucun. Le corps joui est comme le pur signe-de-soi, sauf à n'être ni signe, ni soi. Le jouir même est corpus de zones, de masses, épaisseurs étendues, aréoles offertes, toucher lui-même démultiplié dans tous ses sens qui ne communiquent pas entre eux (les sens *ne se touchent pas*, il n'y a pas de « sens commun », ni de sentir « en soi » : Aristote le sait, qui dit que chaque sens sent *et se sent* sentir, chacun à part et sans contrôle général, chacun retiré comme vue, comme ouïe, comme goût, odorat, toucher, chacun jouissant et se sachant jouir dans l'écart absolu de son jouir ; toute la théorie des arts s'engendre à partir de là).

Le corps joui jouit de soi en tant que ce *soi* est joui (que jouir/être joui, toucher/être touché, espacer/être espacé *font ici l'essence de l'être*). *Soi* de part en part étendu dans la venue, dans l'allée-venue au monde.

Cela ne veut pas dire que le corps vienne avant le sens, comme sa préhistoire obscure ou comme son attestation préontologique. Non, il lui donne lieu, absolument. Ni antérieur, ni postérieur, le lieu du corps *est* l'avoir-lieu du sens, absolument. L'absolu est le détaché, le posé-à-part, l'étendu, le partagé. (On peut dire le sens *fini*, à la condition de penser que *finir c'est jouir*.)

## Corpus

Il n'y a pas « le » corps, il n'y a pas « le » toucher, il n'y a pas « la » *res extensa*. Il y a qu'il y a : création du monde, *techné* des corps, pesée sans limites du sens, *corpus* topographique, géographie des ectopies multipliées — et pas d'u-topie.

Pas de lieu hors-lieu pour le sens. Si le sens est « absent », c'est sur le mode d'être ici — *hoc est enim* —, et non sur celui d'être ailleurs et nulle part. *L'absence-ici*, voilà le corps, l'étendue de psyché. Pas de lieu d'avant la naissance, ni d'après la mort. Pas d'avant/après : le temps *est* l'espacement. Le temps *est* le surgissement et l'absentement, l'allée-venue à la présence : il n'est pas l'engendrement, la transmission, la perpétuation. Les « pères » et les « mères » sont d'autres corps, ils ne sont pas le lieu d'un Autre (comme ils le sont dans la névrose, qui n'est qu'un accident très provisoire, même si nécessaire, de notre histoire, une difficulté à entrer dans ce temps du monde des corps). Pas de lieu pour un Autre des lieux, pas de trou, d'origine, pas de mystère phallomédusant.

Pas de lieu pour la Mort. Mais les lieux sont des corps morts : leurs espaces, leurs tombes, leurs masses étendues, et nos corps allant et venant entre eux, entre nous.

L'entre-les-corps ne réserve rien, rien que l'extension qu'*est* la *res* elle-même, la réalité aréale selon laquelle il arrive que les corps sont entre eux exposés. L'entre-les-corps est leur avoir-lieu d'images. Les images ne sont pas des semblants, encore moins des fantômes ou des fantasmes. C'est comment les corps sont offerts entre eux, c'est la mise au monde, la mise au bord, la mise en gloire de la limite

et de l'éclat. Un corps est une image offerte à d'autres corps, tout un corpus d'images tendues de corps en corps, couleurs, ombres locales, fragments, grains, aréoles, lunules, ongles, poils, tendons, crânes, côtes, pelvis, ventres, méats, écumes, larmes, dents, baves, fentes, blocs, langues, sueurs, liqueurs, veines, peines et joies, et moi, et toi.

## Citations

David Grossman, *Voir ci-dessous : amour*, traduit de l'hébreu par Judith Misrahi et Ami Barak, Paris, Seuil, 1991.

Gôzô Yoshimasu, *Osiris, dieu de pierre*, traduit du japonais par Makiko Ueda et Claude Mouchard, *Poésie* n° 56, Paris, Belin, 1991.

Une petite partie de *Corpus*, dans une version très différente, a d'abord constitué une conférence au colloque « Bodies, Technologies » de l'International Association for Comparative Literature, University of California at Irvine, avril 1990. Traduit par Claudine Sartiliot, Avital Ronell, Brian Holmes, ce texte paraît en anglais dans les actes du colloque. Il est par ailleurs repris in J.-L. Nancy, *The birth to presence*, Stanford University Press, 1992.

## De l'âme

Avant de commencer, je voudrais dire qu'en venant hier, j'ai eu un sentiment extrêmement gênant de participer à un colloque sur le corps alors que la première page du *Monde* titrait sur les tortures et les sévices qui se commettent actuellement en Bosnie. Je voudrais simplement, je ne sais pas comment dire, avoir une pensée pour eux, avant de commencer, pour tous ces corps torturés, violés, blessés, humiliés, en Bosnie particulièrement maintenant. Et j'ajouterais pour ces corps auxquels on dénie leur être de corps.

Je n'ai pas voulu faire une conférence sous la forme d'un texte écrit et suivi, que j'aurais lu, puisque les organisateurs nous ont laissé la possibilité d'une intervention enregistrée et retranscrite. J'ai préféré laisser à mon intervention une part d'improvisation, pour ne pas produire un *effet de corps*, justement, au sens où Platon dit qu'un discours est comme un grand animal, bien organisé, avec une tête, une queue et un cœur au centre. Je ne voulais donc pas produire l'effet d'une chose close ou finie, parce que si nous parlons du corps, nous parlons de ce qui est tout le contraire du clos et du fini. Avec le corps, nous parlons de ce qui est ouvert et infini, de ce qui est l'ouvert de la clôture même, l'infini du fini lui-même. C'est cela que je veux essayer de développer : le corps, c'est l'ouvert. Et pour qu'il y ait ouverture, il faut qu'il y ait quelque chose de fermé, il faut que l'on touche à la fermeture. Toucher à ce qui est fermé, c'est déjà ouvrir. Peut-être qu'il n'y a jamais d'ouverture que par un toucher ou par une touche. Et ouvrir – toucher – ce n'est pas déchirer, démembrer, détruire.



On pourrait partir de là : un monde clos, fermé, plein, totalement immanent, un monde ou une chose, peu importe, qui serait si bien à soi et en soi qu'il ne se toucherait même pas et qu'on ne le toucherait pas non plus, un monde qui serait seul, à soi et en soi, cela ne serait pas un corps. Il me semble que c'est cette constatation qui suffit. Quand on dit « corps », la plupart du temps, par opposition à « âme » ou à « esprit », on pense justement à quelque chose de refermé, de plein, à soi et en soi. Si un corps refermé existe, si on peut s'en donner une espèce d'équivalent dans l'image du corps inorganique, physique, de la pierre par exemple (mais cela même n'est peut-être qu'une image – il n'est pas certain qu'une pierre ne soit pas un corps comme nous sommes un corps), si nous supposons qu'il y ait quelque chose de tel, complètement fermé en soi, à soi, je dirais que ce n'est pas un corps, c'est une masse, aussi spirituelle que soit cette masse – elle peut être purement spirituelle (c'est une certaine image de Dieu, par exemple). Une masse est ce qui est massé, ramassé sur soi, pénétré de soi et pénétré en soi de telle sorte que, précisément, c'est impénétrable. Il n'y a donc rien qui articule à soi-même une masse.

La masse est l'impénétrable, au sens du pénétré sans reste et sans limite, le se pénétrant soi-même, à fond. La masse, c'est aussi le fond absolu, qui est au fond et qui n'est que au fond, qui se fonde sur son fond, complètement. Elle est ce qui se fonde en soi et qui se *fond* en soi. C'est quelque chose qui, à certains égards, a une très longue tradition dans notre pensée philosophique, sous un nom bien simple que tout le monde connaît : le nom de la substance, ce qui est *sous* quelque chose et qui n'appartient plus à autre chose. C'est la définition de la « substantia », elle-même

traduisant l'« upokeimenon » d'Aristote : ce qui est sous quelque chose et qui, sous un certain nombre d'attributs ou d'accidents, n'appartient plus à autre chose que soi. La substance, prise en ce sens (parce que c'est nettement plus compliqué chez Aristote et sans doute dans toute la tradition philosophique, comme nous allons le voir tout à l'heure), la substance à laquelle nous pensons quand nous disons « une substance », voilà ce que nous pensons être le corps. Souvent nous avons tendance à penser que le corps est une substance, que du corps, c'est de la substance. Et en face, ou ailleurs, sous un autre régime, il y aurait autre chose, par exemple du sujet, qui ne serait pas de la substance. Ce que je voudrais montrer, c'est que le corps, s'il y a du corps, n'est pas de la substance, mais justement du sujet. Gardons ce mot, pour le moment et pour faire très simple. La substance – que j'appelle plutôt la masse, pour le moment – n'a aucune *extension*. La vraie idée de la substance, ce n'est même pas la pierre, mais le *point*, ce qui n'a aucune dimension, exactement comme saint Augustin, qui n'aimait pas beaucoup l'extension et les corps – peut-être pour les avoir trop aimés dans sa jeunesse – disait que le corps en général est une « *tumor* », une tumeur, une excroissance (il ne pensait pas à la tumeur en son sens moderne), une protubérance, et qui, « comme telle », n'est pas « bien ». Ce qui est « bien », c'est seulement le point, le soi qui est à soi, sans aucune extension, c'est-à-dire aussi sans aucune *exposition*.

Toute l'affaire est là : un corps, c'est de l'extension. Un corps, c'est de l'exposition. Non pas seulement qu'un corps est exposé, mais un corps, cela *consiste* à s'exposer. Un corps, c'est être exposé. Et pour être exposé, il faut être étendu, peut-être pas au sens de la « *res extensa* » de Des-

cartes à laquelle on pense tout de suite, cette chose plate, mécanique et absolument privée d'âme ou d'esprit (or chez Descartes lui-même, on verra que c'est plus compliqué).

Partons de là : ce qui n'est pas corps, c'est la masse, ou la substance au sens de masse, sans extension, sans exposition, un point. Et cela, on peut aussi bien l'appeler l'esprit même, l'esprit pensé comme la concentration en soi, qu'on peut nommer de manière plus terrible, justement, la *concentration* elle-même. Je n'ai pas besoin d'en dire plus. Ce que veut dire pour nous aujourd'hui la concentration en soi, c'est effectivement l'anéantissement des corps, l'anéantissement du corps en tant qu'extension, du corps dont il y a toujours plusieurs. Du corps, il y en a toujours *beaucoup*. Il y a toujours une *foule* de corps, il n'y a jamais une *masse* de corps. Là où il y a une masse de corps, il n'y a plus de corps et là où il y a une masse de corps, il y a un charnier. Et c'est la concentration. C'est un des aspects du cadavre dont on parlait ce matin, c'est le cadavre faisant masse. Voilà aussi pourquoi quand on veut parler du corps, on est devant une grande difficulté (et c'est pour cela que je ne voulais pas faire un texte ficelé, fini). Pour parler du corps, c'est-à-dire, pour le dire sur le mode latin et professoral « *de corpore* » (au sujet du corps), il faudrait toujours parler du corps « *ex corpore* » : il faudrait parler à partir du corps, il faudrait que parler se projette hors du corps – « *ex corpore* », comme « *ex cathedra* ». Un discours du corps, il faudrait toujours que ce soit un discours « *ex corpore* », sortant du corps, mais exposant aussi le corps, de sorte que le corps s'y sorte de lui-même. Mais cela, je dirais, ce n'est pas l'affaire du discours, en tant qu'il est *tenu*. C'est, au contraire, une grande tentation naïve que de croire que l'on peut tenir un discours qui soit adéquat au

corps, qui vienne « *ex-corporer* », projeter, crier, hurler, gémir ou rire le corps. C'est une tentation inévitable, et c'est en même temps quelque chose qui *doit être* aussi. J'ai appris que vous avez écouté, à l'ouverture de ce colloque, la conférence d'Artaud, *Pour en Finir avec le jugement de Dieu*, que j'ai moi-même entendue ailleurs, auparavant. Et c'est de cela qu'il s'agit chez Artaud : cette conférence est vraiment un discours « *ex-corporé* » et sans naïveté, mais ce que l'on voit également, c'est la limite d'un discours. Ce n'est donc pas l'affaire du discours comme tel, comme propos, que de mimer l'« *ex-corporation* ». La question est plutôt que le discours, qui est par lui-même nécessairement incorporel, est même l'incorporel (ce mot vient de notre tradition : pour les stoïciens, tout est corps, sauf le discours, ou ce qui est dit, le « *lekton* », qui est l'« *incorporel* »). Toute l'affaire d'un discours sur le corps, c'est que l'incorporel du discours *touche* quand même au corps.

Mais qu'est-ce que c'est que le toucher de l'incorporel et du corps ? Nécessairement, cela a à voir avec une certaine interruption de l'un par l'autre. Il faut bien que l'incorporel soit interrompu quand il touche au corps et il faut que le corps soit interrompu, ou ouvert, quand il touche à ou lorsqu'il est touché par l'incorporel. Cela, c'est l'enjeu. Je veux dire que l'enjeu, c'est qu'un discours sur le corps, du corps n'est pas simplement « *dé-corporé* » comme un objet, comme l'objet d'une leçon d'anatomie, comme Annie Le Brun le montrait ce matin, un discours du corps ou sur le corps doit à la fois être touché par et toucher à ce qui n'est pas du tout discours. Ce qui veut dire, tout simplement, que le discours du corps ne peut pas produire un *sens* du corps, ne peut pas donner sens au corps. Il doit plutôt toucher à ce qui, du corps, interrompt le sens du

discours. C'est cela la grande affaire. S'il y a ce colloque et si nous nous occupons du corps aujourd'hui, c'est parce que nous sentons, plus ou moins obscurément, que le corps du corps – l'affaire du corps, l'affaire de ce que nous nommons corps – a à voir avec une certaine suspension ou interruption du sens, dans laquelle nous sommes et qui est notre condition actuelle, moderne, contemporaine, comme on voudra. Nous touchons du doigt tous les jours le fait que, du sens, il n'y en a plus de disponible, sur un certain mode du sens, du sens dit, prononcé, énoncé, du sens incorporel qui viendrait donner sens à tout le reste. Nous touchons à une certaine interruption du sens et cette interruption du sens, elle a à faire avec le corps, elle est corps. Et ce n'est pas par hasard qu'avec le corps, elle a à faire avec le sens, dans l'autre sens du sens, le sens au sens du sentir, dans le sens du toucher. Toucher à l'interruption du sens, voilà ce qui, pour ma part, m'intéresse dans l'affaire du corps.

C'est pour cette raison que j'ai donné comme titre à cette conférence : *De l'âme*. Pourquoi ce titre ? Bien sûr, c'est d'abord une provocation. On me demande de parler du corps, alors je vais parler de l'âme. Mais ce n'est bien sûr pas aussi simple que cela, je vous demande de m'en faire le crédit. *De l'âme*, parce qu'un tel intitulé fait interruption, rupture. Mais pour vous le dire tout de suite, *De l'âme*, c'est aussi tout simplement le titre d'un très fameux traité d'Aristote. Or, dans ce traité, Aristote ne parle que du corps. C'est donc de ce paradoxe que je vais me servir maintenant. Mais dans un premier temps, pour vous rassurer, à la fois par rapport à la provocation niaise (ou qui aurait pu n'être que niaise) et par rapport à la crainte d'entendre un sermon chrétien, je dirais qu'avec l'âme, il y a,

en effet, un effet de rupture, une rupture qui est le corps lui-même, en tant que le corps ne peut que faire rupture avec le sens. En disant « de l'âme », j'ai simplement voulu indiquer ceci : « de l'âme » ou « du corps hors de soi ». Si le corps n'est pas masse, s'il n'est pas fermé sur soi et pénétré de soi, il est hors de soi. Il est l'être hors de soi. Et c'est de cela qu'il s'agit avec le mot d'âme. Il ne s'agit pas du tout d'entendre derrière ce mot une intériorité ineffable, une identité sublime ou vaporeuse échappant à la prison du corps. Il ne s'agit donc pas du tout de l'âme telle qu'elle apparaît dans la tradition platonicienne et chrétienne, en disant les choses de façon extrêmement simplifiée, parce que cette tradition elle-même est sûrement beaucoup plus complexe qu'il n'y paraît.

La prémisse de ce propos est donc celle-ci : avec l'âme, il ne s'agit pas d'un autre corps spirituel. Dans toute l'iconographie traditionnelle, on voit l'âme comme un petit personnage, un petit ange qui sort de la bouche d'un mourant, avec des ailes et qui s'en va. Cela dit très bien une certaine représentation de l'âme. Mais cela veut dire que l'âme est un autre corps, un corps simplement plus subtil, plus aérien, un corps spirituel, mais un autre corps – *autre chose*, si vous voulez. Ce dont il doit s'agir au contraire, c'est qu'ici, comme chez Aristote, comme chez saint Thomas, et comme on le verra aussi chez Spinoza et chez Descartes, aussi surprenant que cela puisse paraître, l'âme dans toutes ces « figures » de notre tradition ne représente pas *autre chose* que le corps, mais bien plutôt le corps hors de soi, ou cet autre que le corps est pour lui-même et en lui-même, par structure. Il faut parler de l'âme, même si cela donne lieu à toutes sortes d'ambiguïtés (il est vrai qu'au-delà du propos d'aujourd'hui, je ne tiendrai pas forcément à gar-

der ce mot d'âme), si « de l'âme » veut dire : « du rapport du corps avec lui-même », en tant que c'est un rapport de dehors – être hors.

L'âme est la différence du corps à lui-même, le rapport de dehors qu'un corps est pour lui-même. Autrement dit, et cela me permet de retrouver Aristote, l'âme est la différence à soi qui fait le corps, ce qu'Aristote énonce en définissant l'âme comme la *forme* d'un corps vivant. L'âme n'est pas spécifiquement humaine, même si l'âme humaine a ses caractères propres. Il s'agit donc ici de l'âme de tout corps organisé vivant. L'âme est la forme d'un corps. Il faut comprendre que la forme n'est pas un extérieur par rapport à un intérieur. Que serait un corps sans forme ? Je l'annonçais tout à l'heure : ce serait une masse, une substance pure. La forme d'un corps, c'est tout d'abord le corps lui-même. S'il y a un corps, il a une forme – et même cela est mal dit, parce que ce verbe avoir nous fait penser à une certaine extériorité de la forme par rapport au corps. Le corps est la forme. S'il y a bien une chose que tout notre climat de pensée moderne nous met à même de penser, c'est que la forme d'un corps – mon corps – n'est pas autre chose que le corps, n'est pas un aspect extérieur par rapport à quoi il y aurait un intérieur.

La forme d'un corps, c'est le corps même, en tant qu'il n'est pas masse, ni masse informe, ni pure ponctualité. Sans vouloir faire de provocation, je dirais qu'un corps, en tant qu'il est une forme, c'est ce qui n'est ni merde, ni esprit. Et la merde et l'esprit, ce sont les excréments du corps, ce que le corps rejette, même si c'est essentiel au fonctionnement d'un corps que de rejeter et d'expulser. Mais en expulsant, le corps se donne comme forme. La forme du corps n'est donc pas le contraire de la matière. Il n'y a pas

d'abord la matière d'un corps et puis la forme qui viendrait lui donner son apparence extérieure, parce qu'alors la matière serait elle-même l'informe et l'on pourrait demander : mais que veut dire la forme de l'informe ? Nous sommes habitués à manier le couple forme-matière, mais si l'on se rend compte qu'il signifie la forme de l'informe, on comprend, à strictement parler, qu'il ne veut rien dire. Forme du corps, cela ne veut pas dire forme d'une matière qui serait corps, d'une matière qui serait extérieure à la forme – cela n'est pas autre chose que l'excrément -, mais cela signifie en revanche le corps, en tant qu'il est forme, essentiellement forme, c'est-à-dire *corps*. Forme veut dire que le corps s'articule, non pas au sens de l'articulation des membres, mais comme rapport à autre chose que lui-même. Le corps est un rapport à un autre corps – ou un rapport à soi. Cette forme aristotélicienne a un autre nom qui est au point intermédiaire entre les trois grandes instances du corps organique, le simplement vivant (le végétal), le sentant (l'animal) et l'humain (qui, en plus d'être vivant et sentant, est aussi pensant). Le terme commun à ces trois instances est le *sentir*, et c'est le terme du corps comme forme chez Aristote. L'âme comme forme du corps, qui n'est pas la belle forme selon l'esthétique des modernes, signifie que le corps est le *sentant*. Le corps sent et il est senti. À ce moment-là, la matière du corps, pour Aristote, n'est pas autre chose que sa forme. Il dit textuellement que l'on ne peut pas distinguer matière et forme. La matière du corps, c'est la matière sentant(e). Et la forme du corps, c'est le sentir de cette matière. On peut tout au plus dire que la matière désigne l'impénétrabilité de la forme. Si je pénètre la forme d'un corps, je la détruis, je la dissous comme forme et j'en fais alors une masse, une

pourriture ou un charnier. Si on veut garder le mot de matière, alors il faut dire qu'elle est l'impénétrabilité de ce qui est forme, c'est-à-dire rapport, articulation et donc, une fois de plus, le rapport de sentir, de se sentir, d'être senti et de sentir quelque chose comme du dehors.

La dernière définition de l'âme que donne Aristote, plus loin dans son développement, est celle-ci : l'âme est l'*entéléchie* première d'un corps naturel organisé. Entéléchie signifie l'être accompli quant à sa fin (*télos*). L'entéléchie est l'être complètement achevé de quelque chose. Ce qui veut dire deux choses. Dans un premier temps, l'âme est l'ensemble forme-matière (mais il ne faudrait pas le dire comme cela : il n'y a pas la matière d'une part, et la forme de l'autre – l'une n'a lieu que par l'autre et comme l'autre), l'âme, comme entéléchie d'un corps, est ce corps comme complexe, ensemble, comme corps, enfin ! L'entéléchie d'un corps est donc le fait que le corps est matière comme forme et forme comme matière – un sentir. Dans un second temps, la véritable entéléchie chez Aristote en général, et c'est très important pour nous, est toujours l'*individu*, mot lourd aujourd'hui de beaucoup d'ambiguïtés morales et politiques. L'entéléchie ne vise pas la *notion* de corps, mais *un* corps. L'âme comme entéléchie d'un corps, cela veut dire ce corps, et ce corps est *celui-ci*. Il n'y a de corps que d'un celui-ci – et il faudra immédiatement ajouter, ou d'une celle-ci. La détermination singulière est essentielle au corps. On ne peut pas définir un corps comme sentant et comme rapport si on ne le définit pas en même temps par cet indéfinissable qui est le fait d'être à chaque fois un corps singulier – ce corps-ci et pas un autre. C'est seulement à la condition d'avoir ce corps-ci et pas un autre que ce corps-ci peut *se sentir* comme corps et en sentir

d'autres. L'âme comme *entéléchie première d'un corps naturel organisé* (*De l'âme*, 412, b-5) n'est pas quelque chose, mais le fait qu'il y a un corps, son *existence*. On peut accentuer ce mot, comme Heidegger l'a fait, en disant *ex*-istence. L'âme est la présence du corps, sa position, sa « stance », sa « sistance » comme étant *au-dehors* (*ex*). L'âme est le fait qu'un corps existe, c'est-à-dire qu'il y a alors de l'extension et de l'ex-position. Il est alors offert, présenté ouvert au dehors. Un corps touche au dehors, mais en même temps (et c'est plus qu'une corrélation, c'est une co-appartenance) il se touche comme dehors. Un corps accède à lui-même comme dehors.

Est-ce que vous vous êtes déjà connus comme pur esprit ? Non. Cela veut dire que vous comme moi, nous n'accédons à nous-mêmes que du dehors. Je suis pour moi-même un dehors. Ce n'est pas simplement par le fait, depuis longtemps reconnu et répété, que l'œil ne se voit pas lui-même, que le visage est quelque chose de *tourné* vers l'extérieur et que jamais on ne voit, que jamais on ne s'approprie, pas seulement le visage, mais tout le corps. La peau, c'est cela. C'est par ma peau que je me touche. Et je me touche du dehors, je ne me touche pas du dedans. Il y a des analyses célèbres de Husserl et de Merleau-Ponty sur cette question du « se toucher », le « se toucher » de mes propres mains. Mais curieusement, et c'est une récurrence dans toute la tradition, tout retourne toujours en intériorité. Les analyses phénoménologiques du « se toucher » retournent toujours en une intériorité première. Ce qui n'est pas possible. Il faut d'abord que je sois en extériorité pour me toucher. Et ce que je touche reste du dehors. Je suis exposé à me toucher moi-même. Et donc, mais c'est là le point difficile, le corps est toujours en dehors, au-

dehors, il est du dehors. Le corps est toujours hors de l'intimité du corps lui-même. Pourquoi parlons-nous toujours de l'intimité du corps ? Il n'y a d'intimité véritable du corps que dans le silence. C'est la définition de la santé par Bichat : la santé, c'est la vie dans le silence des organes, quand je ne sens pas mon estomac, mon cœur, ou mes viscères. Là il y a une intimité, mais une intimité qui n'est tout simplement pas là, pas sensible, c'est de l'ordre de la masse. Mais quand je sens mon estomac ou mon cœur, ou mon poumon, je le sens, et si je le sens, c'est du dehors. Voilà ce que je voudrais faire entendre par « âme » : par ce nom qui, pour nous, symbolise l'autre du corps, par ce couple qui exprime généralement un couple d'extériorité, de contrariété, d'opposition et de négation, je voudrais faire entendre autre chose, qui sorte de cette tradition platonicienne et chrétienne, mais qui ne soit pas purement et simplement autre chose. Je ne veux pas parler d'un corps sans âme, pas plus que d'une âme sans corps. Il ne s'agit pas de reconstituer une pure immanence, parce que cela serait, comme je l'ai dit, la masse ou l'excrément. Non, il s'agit plutôt d'essayer de se servir du mot d'âme comme un levier pour faire entendre ce dehors du corps, ce dehors qu'est le corps *pour lui-même*. L'âme, c'est l'être dehors d'un corps et c'est dans cet être dehors qu'il a son dedans.

Sans vouloir vous ennuyer avec la technicité philosophique, je confirmerais cette idée en faisant appel à Spinoza, lorsqu'il dit que l'âme est l'idée du corps (il faut ici se rappeler que lorsque Aristote dit que l'âme est la forme du corps, il emploie le mot « *eidos* », qui donne « idée » en français). Nous pourrions avoir l'impression de nous retrouver en plein dualisme : l'âme est l'idée du corps, ce dont on a une idée, une représentation, une image. Mais

en fait, pas du tout. Voyez comment cela se passe chez Spinoza : dire que l'âme est l'idée du corps, cela veut dire, plus précisément, que c'est l'idée que Dieu a du corps, de mon corps ou de tout corps. Qu'est-ce que c'est que Dieu chez Spinoza ? Dieu, c'est la substance unique. Il n'y a qu'elle. La substance unique de Spinoza n'est pas une masse, elle est en elle-même double : elle est pensée et étendue – les deux étant co-extensives et parallèles l'une à l'autre. Et cette dualité même, c'est Dieu. Ce qui fait qu'à partir de là, on peut oublier Dieu – Spinoza a plus qu'abondamment été traité d'athée et, je crois, à juste titre. Donc, oublions Dieu. L'idée du corps, c'est l'idée, la vision et la forme à la fois d'une étendue ou d'une extension, en tant que cette étendue ou cette extension n'est pas simplement extérieure à l'idée, mais en tant que cette extension est visible ou sensible par soi-même et comme forme de soi. Le corps est lié à l'âme qui est son idée. Donc, l'idée du corps est l'idée de soi de l'âme, la forme de soi en tant qu'elle peut être vue ou sentie en général par soi et comme soi. Autrement dit, je dirais, très rapidement, en termes spinoziens : Dieu se voit comme *ce* corps, le mien, le vôtre. Et Dieu d'ailleurs ne se voit comme rien d'autre, chez Spinoza. Si Dieu est la pensée de l'étendue, c'est parce qu'il est l'étendue de la pensée. Ce qui fait que Spinoza peut dire cette phrase fameuse : « Je me sens éternel. » Qu'est-ce que cela veut dire ? Je me sens éternel ne signifie nullement que je sens que je dure tout le temps -comment sentirais-je cela ? -, éternel ne veut pas dire sempiternel, Spinoza est très précis sur cette question. Cela ne veut pas dire que je dure indéfiniment. Pour sentir que je dure tout le temps, il faut que je dure *tout le temps* et attendre le temps. Non. L'éternité est de l'ordre de la nécessité. Si je me sens éternel, cela

veut dire que je me sens nécessaire. Cela veut dire que dans mon corps, ou plutôt à même mon corps, comme mon corps, selon l'extension et l'exposition de mon corps, Dieu (ou la substance) se sent nécessaire. Par conséquent, nous comprenons que Dieu se sente et se sache nécessaire dans sa contingence. Dire que mon corps est éternel ne veut pas dire qu'il est sempiternel ni immortel.

Voilà le schéma complet de ce que je voudrais dire : l'âme – ou du moins le fait que l'on ait eu recours à un autre mot que celui de corps et que l'on ait choisi le mot d'âme – chez Aristote ou chez Spinoza désigne que *le corps est ce qui se sait ou se sent nécessaire dans sa contingence*. Le corps n'est que ce corps singulier, mais cette singularité s'éprouve et se sent elle-même comme nécessaire, comme irremplaçable, comme exposition irremplaçable. Voilà ce que c'est que le corps. Et l'on peut compléter ceci par Descartes, aussi étonnant que cela puisse paraître. On est habitué à penser que pour Descartes le corps, c'est l'étendue géométrique, la chose étendue – il n'y a que figure et mouvement – et puis il y a la chose pensante, le fameux *cogito* qui est tout entier à soi et en soi. Dans la *Seconde Méditation*, lorsque Descartes fait la célèbre expérience imaginaire du morceau de cire, il écrit qu'un morceau de cire a une figure, une couleur, qu'il rend un son ; et puis lorsqu'on le chauffe, il s'écoule, il perd toutes ses qualités et dès lors il ne reste plus, au regard de l'esprit, à l'*inspectio mentis*, que l'étendue. Dans cette lecture, on semble avoir tout à fait clairement, d'une part l'étendue pure et d'autre part la cogitation pure, le hors de soi complètement pur et l'en-soi complètement pur. On pourrait déjà se demander tout simplement : comment ont-ils rapport l'un avec l'autre ? Comment l'un touche à l'autre ? Et justement : *ils se tou-*

*chent*. C'est dans le texte de Descartes. La cire qui s'écoule perd sa couleur, son odeur, elle ne rend plus de son, et là l'auteur a comme une hésitation : « c'est à *peine* si on la touche », à *peine* parce qu'il ne peut pas dire qu'on ne la touche plus. Bien entendu que l'on touche toujours la cire. Comme c'est après l'échauffement, on peut avoir l'impression qu'on ne peut pas la toucher parce qu'elle est brûlante – mais on peut se brûler, il faut toujours se brûler pour toucher.

Chez Descartes, la pensée est sentante, et en tant que sentante, elle touche à la chose étendue, elle est toucher de l'étendue. On peut dire, si l'on veut raffiner l'analyse, que cette touche à peine, mais qui reste encore, ce sentir qui reste encore comme toucher est l'asymptote de la vue. Descartes a l'air de supprimer aussi la vue du morceau de cire : il n'y a plus de figure, plus de couleur, mais on voit bien quelque chose. C'est un voir qui est un toucher. Chez Descartes lui-même, le fameux *ego* (que j'utilise maintenant à la place de l'âme) n'est *ego* qu'à être hors de soi, à toucher la cire. Et donc, pour le dire de manière arrogante, je me fais fort de montrer que pour Descartes, la *res cogitans* est un corps. Et Descartes le sait très bien, au fond. Il faudrait alors développer tout ce qu'il dit de l'union de l'âme et du corps, qui est d'une évidence aussi forte que celle de l'*ego sum* lui-même. *Ego*, c'est être dehors par rapport à l'*ego*. *Ego*, c'est aussi être un corps. Un corps, c'est sentir, mais sentir en tant qu'il n'y a pas de sentir qui ne soit un « se sentir ». Pour sentir, il faut se sentir sentant – c'est aussi une proposition d'Aristote que l'on trouve dans le *De anima*. Corps veut dire très exactement l'âme qui se sent corps. Ou : l'âme est le nom du sentir du corps. On pourrait le dire avec d'autres couples de termes : le corps,

c'est l'ego qui se sent autre ego. On pourrait le dire en prenant toutes les figures de l'intériorité à soi en face de l'extériorité : le temps qui se sent espace, la nécessité qui se sent contingence, le sexe qui se sent autre sexe. La formule qui résume cette pensée serait : le dedans qui se sent dehors.

Voilà ce qu'est le corps. Alors, il ne faut plus dire, ou il faudrait essayer de ne plus dire que l'être corps, le soi corps, l'être à soi d'un corps, le rapport à soi en tant qu'un se sentir dehors, en tant qu'un dedans qui se sent dehors, il ne faut donc plus dire que c'est la propriété d'un sujet ou d'un ego, mais *c'est* le « Sujet ». Et même « sujet » est extrêmement fragile, puisqu'il ne faut pas dire que « je » – corps – suis touché et que je touche à mon tour – que je suis senti –, il faut plutôt essayer de dire (et c'est là toute la difficulté) que « je » est une touche.

« Je » n'est rien d'autre que la singularité d'une touche, d'une touche en tant qu'une touche est toujours à la fois active et passive et qu'une touche évoque quelque chose de ponctuel – une touche au sens d'une touche de couleur, au sens de la touche d'un pianiste, et pourquoi pas au sens où on disait dans le vieil argot, faire une touche. L'unité d'un corps, sa singularité, c'est l'unité d'une touche, de toutes les touches (de tous les touchers) de ce corps. Et c'est cette unité qui peut faire un moi, une identité. Mais il ne s'agit pas d'un moi, d'une identité ou d'un sujet comme l'intérieur d'un extérieur. Il ne s'agit pas, selon cette vieille image que nous traînons depuis le début de la philosophie, d'un Socrate très laid et très beau à l'intérieur : l'intériorité, le dedans, la subjectivité comme incommensurable avec l'extériorité, l'extension et l'exposition. Non, il s'agit d'un « un », d'un « quelqu'un », de l'unité ou de la singularité de ce que je veux bien en effet que l'on continue à appeler une

identité, un ego, un moi, un sujet, à la condition que la subjectivité de ce sujet soit bien comprise comme le être hors de soi, comme un « se sentir », mais en tant qu'un « se sentir » n'est justement pas un se poser par soi-même et s'approprier à soi-même dans la pure intériorité, mais est un être en extériorité par rapport à soi-même. On se sent comme un dehors. Et là, il ne s'agit pas seulement des mains, il s'agit au fond du sentiment d'existence. Kant a écrit, dans une note des *Prolégomènes* (note du paragraphe 46), que le « moi » est sans substance et sans concept, qu'il est « seulement le sentiment d'une existence » (*Gefühl eines Daseins*). De plus, Kant ne met pas d'article à *Gefühl*, il ne dit pas un sentiment, ou le sentiment, mais « moi », c'est sentiment d'une existence. « Moi », c'est sentir une existence. Si nous développons rigoureusement la formule de Kant, sentir une existence ne veut pas dire qu'un moi sent une existence hors de lui, celle de la table, par exemple. C'est l'existence qui se sent comme existence. Ce qui ne signifie pas qu'il y a un petit sujet derrière, qui se sent lui-même comme l'existence. Il n'y a plus de sujet « derrière ». Il n'y a qu'un « se sentir », comme rapport à soi comme dehors. Et c'est cela qui est l'être soi. L'être soi, c'est nécessairement être dehors, au-dehors, être exposé ou étendu. C'est ce que Heidegger essaie de faire dire au mot *Dasein* (l'existence) : le *Dasein* est être le là (*da*).

Avec le corps, il ne s'agit que de cela : comment est-ce que *je* suis le là. Quand on dit « je suis là », on présuppose qu'il y a un lieu extérieur que le « je », intériorité inassignable, viendrait occuper – dès que l'on dit cela, on se livre à des difficultés incommensurables car comment « je », qui n'aurait aucun lieu, viendrait-il dans un lieu ? C'est le mystère de l'incarnation. Mais justement, nous ne pouvons pas



du tout penser le corps en terme d'incarnation. Je ne parle pas seulement du dogme chrétien de l'incarnation où ce qui est sans lieu, sans extériorité, sans forme, sans matière (Dieu) vient dans la chair, mais de l'incarnation qui est le modèle (lui-même chrétien, au fond) de toute notre pensée du sujet. Cette idée de l'incarnation est impossible : qu'est-ce que cela veut dire que du sans lieu vienne occuper un lieu ? Il ne s'agit donc pas d'être là. Il s'agit plutôt, selon cette formule, peut-être impénétrable, de Heidegger, d'« être le là » – exactement au sens où, lorsqu'un sujet apparaît, lorsqu'un enfant naît, c'est qu'il y a un nouveau « là ». L'espace, l'extension en général s'étend et s'ouvre. L'enfant n'est pas ailleurs que là. Il n'est pas dans un ciel d'où il est descendu pour s'incarner. Il est l'écartement, ce corps est l'écartement d'un « là ». Ensuite, il est vrai que les choses se complexifient : le « là » lui-même n'est pas simplement là, il n'est pas là comme un point géométrique, une intersection ou un repère sur une carte géographique. Le « là » lui-même n'est fait que d'ouverture et d'exposition.

Quand nous voulons parler du corps, il faut rompre avec un certain réflexe. Nous pensons spontanément corps *contre* âme. Le corps, est considéré comme la réalité physique, matérielle, charnelle. Et je suis gêné par certains discours du corps qui, ou bien tournent au « bodybuilding » et le réduisent à Schwarzenegger, ou bien, très subtilement, très sournoisement, font du corps une âme, au sens traditionnel : le corps signifiant, le corps expressif, le corps jouissant, le corps souffrant, etc. Mais en disant cela, on met le corps à la place de l'âme ou de l'esprit. Très curieusement, je crois qu'un réflexe provisoire est nécessaire. Il faut faire droit au vilain dualisme cartésien, d'origine platonico-chré-

tien qui oppose l'âme au corps, parce que nous ne répondons pas à l'injonction qui nous vient sous la forme de corps si en contrebande, au nom d'une « unité » de l'âme et du corps, nous remettons l'âme à la place du corps. D'ailleurs, quand nous parlons de corps, nous sommes très rapidement prêts à rejeter, à « ex-créter » quelque chose (du mauvais, du « matériel »...), en dénonçant, par exemple, le « corps-objet ». Les machines sont réputées inhumaines, sans âme et nocives pour le corps, alors que dans le même temps, nous sommes bien contents de nous en servir. En voulant garder un « bon » corps « signifiant », nous reproduisons le même schéma d'exclusion du corps par l'âme. Sous l'appel ou l'injonction de ce qui vient sous le nom de corps, il faut d'abord – et je le dis un peu par provocation, mais pas seulement – restituer quelque chose du dualisme, en ce sens précis qu'il faut penser que le corps n'est pas l'unité moniste (opposée à la vision dualiste), l'immédiateté, l'immanence à soi dont auparavant on dotait l'âme.

Le corps est l'unité d'un être hors de soi. Ici, j'abandonne le mot de dualisme et je ne dis pas non plus que c'est l'unité d'une dualité. Le recours provocant au mot de dualisme ne dure qu'une seconde. Il s'agit ensuite de penser plutôt l'unité de l'être hors de soi, l'unité du venir à soi comme un « se sentir », un « se toucher » qui nécessairement passe par le dehors – ce qui fait que je ne peux pas me sentir sans sentir de l'autre et sans être senti par l'autre. Il s'agit de penser l'unité de ce que j'appelais tout à l'heure articulation, l'unité comme une forme, qui est inévitablement une articulation. Alors, ce que l'on appelait âme (et l'on peut peut-être essayer de se passer de ce nom malgré tout très pesant), c'est ce qui fait précisément cet être *dehors*, non pas cet être au-dehors, mais cet être *dehors sans dedans qui fait tout le*

*dedans* – ou tout *l'être à soi*. L'âme est l'extension ou l'étendue du corps. Il faut donc redonner ses droits à l'étendue, même cartésienne, même *partes extra partes*, peut-être pas pour la réduire à la simple position des points géométriques les uns hors des autres, mais pour donner tout son droit au *extra*, au être hors de et à l'ex-tension. Et après avoir insisté sur le « ex » de l'extension, il faut penser la *tension* comme telle. Qu'est-ce qui fait une extension ? C'est une tension. Mais une extension, c'est aussi une in-tension, au sens d'une intensité. Et c'est justement là que peut-être s'évanouit le sujet d'une intention, au sens phénoménologique du mot, au sens de la visée intentionnelle d'un objet – la visée qui, chargée de sens, va douer de sens ma perception d'un objet. À cette intentionnalité-là, il faut substituer l'intensivité, l'extension au sens de la tension du dehors comme tel.

Un corps, c'est donc une tension. Et l'origine grecque du mot est « *tonos* », le ton. Un corps est un ton. Et je ne dis rien là qu'un anatomiste ne puisse approuver : un corps, c'est un tonus. Quand le corps n'est plus vivant, n'a plus de tonus, il passe soit dans la *rigor mortis* (la rigidité cadavérique), soit dans l'inconsistance de la pourriture. Être un corps, c'est être un certain *ton*, une certaine tension. Je dirais même aussi qu'une tension est aussi une *tenue*. Par conséquent, il y a là des possibilités de développements éthiques que l'on ne soupçonne peut-être pas à première vue.

Je vais conclure sur quelques mots pour essayer de rassembler les résultats de cette toute petite analyse. Si on a parlé de l'âme, si toute notre tradition a parlé de l'âme, et de plusieurs manières, c'est parce que, bon gré, mal gré et en partie malgré elle-même, elle a pensé, non pas dans l'âme

toute seule, mais dans la *différence* de l'âme et du corps, la différence qu'*est* le corps en soi, pour soi – cette différence de la tension, de l'extension, d'un certain ton du dehors. Et ce qui a été pensé sous le nom d'âme, cela n'était rien d'autre que l'expérience du corps. C'est simple et c'est à fleur de texte dans toute la tradition. Qu'est-ce que l'âme sinon l'expérience du corps non pas comme une expérience parmi d'autres, mais comme la seule expérience. Le tout de l'expérience est là, *in nuce*, dans l'expérience du corps – dans l'expérience que le corps est. L'âme est un nom pour l'expérience que le corps *est*. *Experiri*, en latin, c'est justement aller au-dehors, sortir à l'aventure, faire une traversée, sans même savoir si on en reviendra. Un corps, c'est ce qui pousse les limites jusqu'au bout, à l'aveuglette, en tâtonnant, en touchant donc. Expérience de quoi ? Expérience de « se sentir », de toucher à soi. Mais touchant à soi, c'est l'expérience de toucher à ce qui est d'une certaine façon l'intouchable, puisque le « se toucher » soi-même n'est pas comme tel quelque chose qui se touche. Le corps est l'expérience de toucher indéfiniment à l'intouchable, mais au sens où l'intouchable n'est rien qui soit derrière, ni un intérieur ou un dedans, ni une masse, ni un Dieu. L'intouchable, c'est que ça touche. On peut aussi employer un autre mot pour dire cela : ce qui touche, ce par quoi on est touché, c'est de l'ordre de l'*émotion*. Émotion est un mot très affaibli pour nous, mais émotion, cela veut dire : mis en mouvement, mis en branle, ébranlé, affecté, entamé. On peut d'ailleurs y ajouter un autre mot, qui est peut-être trop spectaculaire : commotion. Ce mot a l'avantage d'introduire le « avec » (*cum*). La commotion est l'être mis en mouvement avec. Ce que l'on a pensé avec le nom d'âme un certain temps, c'est non pas l'émotion ou la commotion du corps, mais le corps en

tant qu'émotion ou commotion. Et en un sens, cela implique une telle exposition au-dehors, un tel être dehors, un tel *experiri* du dehors ou comme dehors, qu'inévitablement cela entraîne quelque chose qu'induit toujours le mot d'âme, une sorte de mise en infériorité, de mise au rebut ou de refus du corps. C'est cela même qu'il faut non pas recueillir (ce qui supposerait de remettre en valeur le rebut ou le refus du corps), mais comprendre.

Il faut comprendre qu'en dehors de tous les gestes de valorisation, de hiérarchisation, d'évaluation qui ont été attachés par toute une immense tradition à la subordination du corps, à sa soumission, et même à son abjection, en dehors de tous les indices de *dévalorisation*, il y ait en effet dans le corps comme tel, en tant que « se sentir », une structure de mise au dehors telle que l'on ne peut pas parler du corps sans en parler comme d'un *autre*, un autre indéfiniment autre, indéfiniment dehors. Ce qui veut dire que sans le refuser ni le mettre au rebut, il ne faut pas non plus le réanimer et le réincorporer comme s'il était, lui, l'âme. Et c'est cela que je trouve très bien choisi dans le titre de ce colloque : *le poids du corps*. On ne pense pas le corps si on ne le pense pas comme pesant. Et si le corps est pesant, il faut qu'il pèse de tout son poids et donne sa pleine mesure (un poids, c'est une mesure) et cette mesure est toujours la mesure d'un dehors, une mesure qui ne se laisse pas ramener à la mesure unitaire du dedans ou de l'intérieur. Le poids du corps, il faut que cela pèse jusqu'au point où il devient impossible de sublimer ce poids, de l'animer, de le spiritualiser – en un mot de le retirer à son dehors. C'est ce poids du corps que je voulais rendre un peu plus sensible en parlant, un peu comme pour une dernière fois, de l'âme comme l'expérience du corps.

*Cette conférence fut prononcée le 8 avril 1994, à l'Ecole Régionale des Beaux-Arts du Mans, lors d'un colloque sur « Le Corps » organisé par Servane Zanotti, directrice de l'Ecole. – En partie improvisée, la conférence fut enregistrée puis retranscrite par Bruno Tackels avec une fidélité exemplaire aux aléas et aux accidents de l'improvisation : je n'y ai donc rien changé. – Le texte a été d'abord publié dans les actes du colloque : Le Poids du corps, Beaux-Arts, Le Mans, 1995.*

## Table des matières

Corpus .....	7
Étranges corps étrangers .....	9
Soit à écrire le corps .....	12
Aphalle et acéphale .....	14
Soit à écrire au corps .....	19
Psyche ist ausgedehnt .....	22
Ego .....	25
Alter .....	28
Expeausition .....	31
Pensée .....	34
Vient le monde des corps .....	36
Aréalité .....	39
Mystère? .....	40
Juste clarté .....	43

Citation .....	45
Corpus : autre départ .....	46
Entrées .....	50
Corps glorieux .....	54
Incarnation .....	57
Corps signifiant .....	60
Trou noir .....	64
Une plaie .....	67
Corpus, anatomie .....	71
Ce qui, d'une écriture, n'est pas à lire .....	74
Techné des corps .....	77
Pesée .....	82
Infime dépense de quelques grammes .....	86
L'immondice .....	90
Travail, capital .....	95
Autre citation .....	97
Un corps est l'in-fini d'une pensée .....	97
Corpus : cortex .....	101
Corps joui .....	102
Corpus .....	104
De l'âme .....	107