Le désir du monde Jean-Luc Nancy et l'Éros ontologique

Boyan Manchev

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/cps/371>

DOI : 10.4000/cps.371

ISSN : 2648-6334

Éditeur

Presses universitaires de Strasbourg

Édition imprimée

Date de publication : 1 novembre 2017

Pagination : 85-99

ISBN : 978-2-86820-968-9

ISSN : 1254-5740

Référence électronique

Boyan Manchev, « Le désir du monde Jean-Luc Nancy et l'Éros ontologique », *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg* [En ligne], 42 | 2017, mis en ligne le 03 décembre 2018, consulté le 10 novembre 2022. URL : <http://journals.openedition.org/cps/371> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/cps.371>

Creative Commons - Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Partage dans les Mêmes Conditions 4.0 International - CC BY-NC-SA 4.0

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

Le désir du monde

Jean-Luc Nancy et l'Éros ontologique

Boyan Manchev

« Un monde est possible? Mais à la condition que ce ne soit pas un trafic qui se territorialise sur les places maîtresses du marché et qui affame et qui fait travailler pour rien la moitié du monde, où l'on vend aussi à des salauds les seins et les fesses des gosses. Mais un monde, c'est toujours une protestation contre l'immonde. Un monde est une volonté de monde, une exigence cosmologique absolue inouïe. » Jean-Luc Nancy, *La Naissance des seins*, p. 49.

La question du désir se pose selon l'exigence d'une *érotique philosophique*. Jean-Luc Nancy introduit le thème ou plutôt la notion d'*érotique philosophique* dans « Nudité », l'ouverture de *La Pensée dérobée*: le syntagme « *érotique philosophique* » apparaît elle-même dans une note en bas de la page 18, « renvoyant à ce qui fut dit plus haut de l'érotique philosophique ». Il s'agit ici de beaucoup plus que d'une note de passage lançant un concept prometteur, voire potentiellement explosif: mon hypothèse de départ est que dans le corpus de l'œuvre de Nancy il existe un noyau de limites incertaines, secret mais déterminant, déterminant secrètement la prolifération conceptuelle et thématique qui s'effectue dans son œuvre à partir des années 1990. Ce noyau est un corpus ou plutôt une nébuleuse érotique: ce qui fait du corpus un corps (et ce n'est aucunement un hasard si le livre central de cette « nébuleuse » ne porte autre titre que *Corpus*)¹. Non, il ne s'agit pas simplement d'un nombre d'œuvres traitant de thèmes érotiques, donc introduisant le « domaine »

1 En voici le corpus: *Corpus* (1992), *La Naissance des seins* (2006 [1996]), *La Pensée dérobée* (2001), *L'« il y a » du rapport sexuel* (2001), *Nus sommes* (avec Federico Ferrari, 2002), *Je t'aime, un peu, beaucoup, passionnément... Petite*

de l'érotique en tant qu'objet de la philosophie, tout à fait légitime d'ailleurs; il s'agit d'essais, de livres où l'érotique apparaît en tant que modalité dominante – des ouvrages où l'érotique s'invite ou plutôt se déploie, s'*éclôt* en tant que modalité de la pratique philosophique *stricto sensu*. Non pas comme *objet*, mais comme *mode* philosophique si j'ai recours à la distinction de la *Poétique* aristotélicienne. L'érotique en tant que modalité de la pratique philosophique, en tant que sa manière ou son caractère donc, son *ethos*.

Cette nouvelle modalité mobilise rétroactivement et reconfigure dans un nouvel horizon une grande partie des rapports conceptuels et des enjeux philosophiques des œuvres nancyennes des précédentes décennies.

L'hypothèse de ce texte va se décliner donc en trois phases qui détermineront les trois parties de mon exposé:

1. Le désir sera abordé d'abord comme force constitutive de la philosophie: la *pulsion* de la pensée philosophique, son élan, *philein*, ou bien son excès même;
2. ensuite, le désir sera abordé comme une force ontologique: comme désir *du* monde;
3. pour aboutir enfin à la question: Quel rapport entre le désir de la philosophie et le désir du monde? S'agit-il d'un mimétisme structurel? La volonté philosophique se greffe-t-elle sur la volonté du monde?

Le désir en philosophie et le désir de la philosophie: le cas de Nancy

L'«ouverture» de *La Pensée dérobée*, «Nudité», est ouverte par un paragraphe de Christian Prigent, modulant la fameuse phrase de Bataille, qui apparaît en exergue du livre – «Je pense comme une fille enlève sa robe»:

«La libre variation de Christian Prigent sur une phrase où Bataille s'efforça de capter l'élan de sa pensée module la double tonalité de cette phrase, ou les deux aspects de sa fièvre: une gaieté, une allégresse, et une tension douloureuse. Ce double ton est celui du désir, en général, et il est donc aussi celui du désir de la pensée,

conférence sur l'amour (2008) et, dans un sens plus large *Les Muses* (1994), *La Visitation* (2001), et *Noli me tangere* (2003).

ou plutôt de *la pensée comme désir*, autrement dit de ce que depuis presque deux millénaires nous autres Occidentaux auront nommé “*philosophie*”.

Et, deux pages plus loin :

«L'instant et le geste de la robe qui tombe forment l'expérience qui, dès qu'elle a lieu, ne cesse de se répéter, et dont la répétition est elle-même, identiquement, le désir et la vérité – vérité du désir et désir de la vérité, *philosophie* qui d'elle-même ne peut que passer outre elle-même, c'est-à-dire encore désirer et penser, penser *comme* désirer. Hors ce désir, et le mouvement qui retire la robe, il n'y a pas de pensée. Il est parfaitement possible, et il est même nécessaire de commenter le mot de Bataille par les textes de l'érotique platonicienne. L'élan de l'âme philosophique – son *philein* même – s'éveille et s'élève, se dresse ou se répand comme l'élan de la fièvre sensuelle, mais non pas seulement à son image: c'est *comme* agitation des sens qu'il commence, à même l'ardeur amoureuse et à travers elle»².

Nous ne pouvons pas nous arrêter ici sur la généalogie du désir en philosophie, ce qui serait un parcours passionnant et révélateur en soi, des Présocratiques, à travers Platon et Aristote jusqu'à Spinoza, Leibniz, Kant, les Romantiques, Nietzsche, Freud, Bergson, Bataille, Deleuze. Insistons donc sur la singularité du désir philosophique chez Nancy et tout d'abord sur la modulation philosophique du désir (du désir «proprement» érotique, donc de l'érotique-«objet» du discours philosophique). D'abord, l'Éros de Nancy est très différent de l'Éros violent et tragique de Bataille: il est ondulant, modulant, il s'imprime dans les nuances, les variations, les vibrations, les imbrications de la matière désirante, tout en s'excrétant des différences infimes, au lieu de se manifester par l'apothéose virile des déchirures ou de la rupture. *La Naissance des seins*, ce livre assez particulier ne parlerai au fond que de cela: Éros est une auto-modalisation plastique de la matière qui fait des corps; qui donne corps aux corps, qui donne corps au monde, qui donne le monde au monde en tant que corps. Je ne pourrais songer à un meilleur exemple que celui du premier paragraphe de *La Naissance des seins*:

2 J.-L. NANCY, *La Pensée dérobée*, p. 11, p. 13.

« Une élévation interminable, insensible mais appuyé sans hésitation, un soulèvement, une tension légère et souple jusqu'à l'extrémité de sa propre terminaison qui ne l'arrête pas mais l'élève encore et qui la resserre soudain, que la colore et qui la fonce, qui la fronce et qui la strie méticuleusement pour résoudre sa saillie en la réplique close, symétrique, d'une bouche ouverte tendue, desserrée pour prononcer le mot qui se détache à lui seul – le sein – comme la présence nue, hors et très loin de tout langage, de l'élévation elle-même en soi simplement accomplie, apaisée, d'une pesée légère et mobile – un accomplissement lui-même toujours en devenir, ne cessant de se répéter »³.

Le désir chez Nancy excède donc sa matrice structurelle, notamment l'orientation vers un objet (y compris les versions extrêmes de cette orientation – la fusion et la déchirure: associables, pour ainsi dire, à l'exigence excessive de Bataille); il n'est donc plus caractérisé par ses traits conventionnels mais par son nouveau caractère modal, par ses modalités qui concernent en effet la modalité de la modalité même: la *modalisation* et la *réflexivité*. On peut aller jusqu'à affirmer que le désir chez Nancy est en effet la puissance modale même: la *modalité de la modalité*. Une puissance de modalisation et de réflexion: la *déclinaison*, le *clinamen* même de la force par laquelle la force a lieu.

Or, dans « Nudité », Nancy est déjà suffisamment clair:

« Cet élan sans réserve – *philosophia aphthonos*, sans retenue, qui ne se refuse rien – est à lui-même, plus que tout autre accomplissement, sa destination et son but d'emblée situé au-delà des buts en général. [...] la nudité se retire toujours plus loin que toute mise à nu, et c'est ainsi qu'elle est nudité. Elle n'est pas un état, mais un mouvement, et le plus vif des mouvements – vif jusque dans la mort, dernière nudité »⁴.

Nous pouvons comprendre donc cette force, la force érotique, aussi comme un « élan sans réserve », comme un « élan vital » *fini* qui est un schéma dynamique, voire technique (techno-érotique) du corps, la force même de la finitude, ou bien de la finitude en tant que force: hypothèse qui transformerait radicalement toute idée de transcendance. La pensée dérobée se fonde donc sur un schéma dynamique, et l'archi-schéma de cette dynamique n'est évidemment autre qu'Eros. L'érotique générale

3 J.-L. NANCY, *La Naissance des seins*, p. 11.

4 *Ibid.*, p. 12.

serait donc également un *métabolisme* généralisé (*metabolé*: changement, métamorphose): un processus de transformation immanent au corps. Sans le désir, rien ne peut changer: le désir est la force même du changement; mais changement veut dire mouvement complexe, modal, réflexif.

Ontologie modale

Le schéma dynamique ou modal de la pensée du corps, de *Corpus* et *La Pensée dérobée* à *La Naissance des seins* et *Noli me tangere* apparaîtrait en fin de compte, de manière surprenante ou pas, également comme un schéma (quasi-)ontologique. J'ai fait de mon mieux en tant qu'archéologue de cette figure dynamique, pour parvenir à la décrire par une formule de passage de Nancy de *Corpus*, en tant qu'«ontologie modale», en correspondance avec mes propres obsessions philosophiques. Le concept d'*ontologie modale* est tracée dans le chapitre de *Corpus* «Corpus: autre départ» où le terme «modal» apparaît en tant qu'attribut possible d'une ontologie, évidemment dans le contexte de la réflexion sur le corps: «Ici, l'ontologie est *modale* – ou modifiable et modifiante – de manière essentielle, entière et exclusive»⁵. Avec «l'ontologie modale» il s'agit donc d'une possibilité qui n'a jamais été, à ma connaissance, examinée à la hauteur de son exigence et dont les enjeux sont décisifs pour toute pensée philosophique et politique qui se propose d'articuler la puissance comme principe *actif*: la possibilité d'une pensée sur le monde qui ne procéderait pas de l'idée d'une actualisation de la puissance, mais de l'idée d'une *modalisation* pure, d'une puissance de transformation. Avec «l'ontologie modale» il ne s'agit pas d'autre chose que de penser la métamorphose comme le régime ontologique même.

Je reviendrai ici brièvement sur un paragraphe de *Corpus* dont j'ai déjà essayé d'aborder les enjeux et les conséquences conceptuels et où cette dynamique s'annonce sous le régime singulier de la *modalisation*, s'associant à son tour au concept d'une *ontologie modale*⁶. Il s'agit du chapitre «Corps glorieux», singulier dans sa richesse et sa puissance mais

5 J.-L. NANCY, *Corpus*, p. 48.

6 Cf. B. MANCHEV, «La métamorphose du monde. Jean-Luc Nancy et les sorties de l'ontologie négative» (2009) et «La matière du monde et l'*aisthesis* du commun» (2012).

aussi dans son énigme, chapitre qui trace une image inédite de la création du monde :

« Que Dieu crée le *limon* [la terre, la glaise, la boue], 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 »⁷.

On le voit bien : le moment modal est non seulement directement lié à une vision inédite de la création, mais il en est le seul principe : la création du monde est *modalisation* et, par conséquent, le monde n'est qu'une auto-modalisation. C'est vrai que le « sujet » ou le principe d'auto-modalisation est désigné ici par le nom *Dieu*, le plus chargé qui soit ; supposons cependant que cette désignation n'a d'autre tâche que d'affirmer irréductibilité de la puissance ou plutôt de la *force* auto-modalisante à un principe totalisant. Elle est affirmée comme la force d'un monde absolument immanent, mais dont l'immanence « absolue » n'est que celle de son excès illimité sur soi. Non sans surprise, dans le paragraphe cité *Dieu* se rapproche d'un autre terme – la matière :

« Cela veut dire que Dieu *se* modalise et *se* modifie, mais que son *soi* n'est lui-même rien d'autre que l'extension et l'expansion indéfinie des modes. [...] [*L*]a 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 » »⁸.

Répétition ou plutôt résonance tout à fait frappante, saisissante : Dieu *est* la matière, la matière *est* Dieu. Et en effet oui : bien avant que le dieu unique du monothéisme ne les expulse, les anciens dieux multiples se métamorphosent sans arrêt, lieux divins ou singularités-modes irréductibles, non totalisables à une substance, à un principe absolu sacré. On ne s'étonnera donc pas à la proposition radicale de Nancy, formulée plus loin : « Donc, oublions Dieu »⁹. C'est sous cet aspect que se trace

7 J.-L. NANCY, *idem*, p. 55.

8 *Ibid.*, p. 55.

9 *Idem*, p. 119.

un rapport important avec la pensée de Lacoue-Labarthe, le penseur exemplaire de la plasticité, son archéologue même. Cependant, à travers les propositions métacritiques majeures de Lacoue-Labarthe se pose un problème qui parfois a l'air d'aporie insoluble – notamment, la question de la force “derrière” la figure, la question si vous voulez du *restant* (si l'on prend appui sur un concept important de Jacob Rogozinski¹⁰) de la forme, de la *Gestalt*, de ce qui meut la figure, ce qui la fait se tracer ou bien émerger, sur un fond : la question de la puissance plastique, ou bien de la force formatrice qui produit la forme.

J'ai déjà consacré à ce problème une étude, dont la première version était présentée toujours à Strasbourg, il y a 6 ans, au colloque consacré à Philippe Lacoue-Labarthe en 2009, toujours à l'invitation de Jacob Rogozinski autour de la question de la *force* de la *Darstellung* – de son excès ou de sa *folie*¹¹. Je peux également évoquer ici une intervention spontanée de Nancy dans le cadre des discussions au même congrès (à ma connaissance il n'existe pas d'enregistrement, je cite donc de mémoire) : il a tenté d'établir une distinction entre Lacoue-Labarthe et lui-même, en mettant l'accent précisément sur la question de la forme : « Lacoue était toujours du côté de la forme (de la pensée de la forme) tandis que moi (Nancy) – de la transformation » (thèse qui m'encourageait dans mon effort méta-critique de cette époque). Cependant, à étudier de près les textes de Nancy, on peut nuancer historiquement cette affirmation sans aucun doute révélatrice : cette distinction ne devient nette qu'à la fin des années 1980 – début des années 1990 quand ce que je viens d'appeler « schéma dynamique » s'impose de force chez Nancy, *modalisant* de manière singulière les questions du monde, de la présence et de la finitude, avec les *Lieux divins*, *Corpus*, *La Pensée dérobée*, *La Naissance des seins*. Cette distinction entre forme et transformation, ajoute donc un élément crucial : la question de la *force* comme question implicitement centrale chez Nancy. La force, ce qui excède la forme et ce qui a donc la puissance de provoquer le changement ou bien la transformation de la forme. Ce qui fait la forme s'excéder – mais aussi ce qui fait la forme tout court. Ce qui *forme* la forme. Ce qui, de la forme même, force la forme se former.

10 Cf. J. ROGOZINSKI, *Le Moi et la Chair. Introduction à l'ego-analyse*, 2006.

11 Cf. B. MANCHEV, « Le dernier romantique ou De l'anarchie poétique », 2010.

La force du monde, le désir

Une question s'impose donc de force: la question de la force. Quelle est la force qui donne la pulsion de la métamorphose ou de la modalisation? Quelle est la modalité in-tensive qui cause l'extension des modes – leur cause efficiente? La modalité propre de la modalisation? Dans mon paragraphe favori de *Corpus*, que j'ai cité à maintes reprises, paragraphe d'un spinozisme cryptique et d'un matérialisme radical jamais répété (où même Dieu, à l'instar de Spinoza ou de Bataille, est réduit à un principe matériel métabolique, autoplastique, auto-modalisant), cette force est entièrement immanente à la matière plastique. On peut la décrire précisément en tant que force d'auto-modalisation: l'impossibilité de (d'un sujet, ou d'un substrat de) rester identique à soi-même, de se *con-tenir* en soi. J'évoquerai ici un texte où Jean-Luc Nancy formule de manière nette et directe cette question voire cette exigence pour la pensée, la question du désir, en tant que question ontologique: il s'agit de notre entretien «La métamorphose, le monde», publié dans le numéro 67 de *Rue Descartes*. Je cite une réponse de Nancy:

«Si tu demandes: “que nous veut le monde?”, je crois que je répondrais: il se veut en nous, comme nous, à travers nous et tous nos mondes. Mais “il se veut” n'est alors ni subjectif, ni volontaire. Autant dire: “ça pousse” (où on peut d'ailleurs entendre “pousser” au sens de la force directionnelle et au sens de la croissance biologique). La poussée se pousse: c'est-à-dire qu'elle pousse, tout simplement. Elle exerce la pression, la tension qui provoque un écart et par cet écart un rapport»¹².

Ici, il n'est décidément pas question d'une simple réduction psychologisante de la question du monde; au contraire, il s'agit d'une thèse sur la matière du monde elle-même. Or l'insistance de Nancy sur le moment réflexif n'est donc aucunement aléatoire. Supposons qu'elle est liée à un problème fondamental propre à la problématique de la métamorphose. On peut en saisir les enjeux par un retour clarifiant à Aristote. Or, le Stagirite postule dans la *Métaphysique* qu'il n'existe pas de changement du changement: il n'y a pas de *metabolé* de la *metabolé* (Livre XI, 1068a-b). *Metabolé* n'est donc pas réflexive. Cependant, selon

12 B. MANCHEV, «La métamorphose, le monde. Entretien avec Jean-Luc Nancy», p. 85.

Nancy « *la poussée se pousse* ». Or, c'est le « se », la réflexivité même de la poussée, qui apparaît en tant que cause motrice, la cause du changement : paradoxale cause efficiente immanente.

Comme si le moment réflexif chez Nancy venait en réponse au « blocage » aristotélicien (nécessaire pour bien visser la machinerie de l'actualisation). Avec le moment réflexif chez Nancy il ne s'agit aucunement d'une sorte de « *meta-metabolé* » mais du changement – de l'*altération* – comme seule immanence du « flux héraclitéen » du monde. *Mouvoir le mouvement* veut dire per-sister à même le flux. Or, le flux n'est pas fluidité ; il est dynamique effective : l'opération altérante s'y effectue. Cette dynamique effective ou bien ce mouvement complexe ou réflexif décèle une puissance plastique, formatrice (ou bien, une *cause formelle*) : « Forme veut dire que le corps s'articule [...] comme un rapport à autre chose que lui-même. Le corps est un rapport à un autre corps – ou un rapport à soi »¹³.

Ce déplacement du *motif modal*, la transformation du mouvement modalisant en mouvement *réflexif* affecte aussi la figure de Dieu, qui n'apparaît de nouveau que pour se transformer à son tour en opération réflexive : « Dieu se voit comme ce corps, le mien, le vôtre. [...] Si Dieu est la pensée de l'étendue, c'est parce qu'il est l'étendue de la pensée »¹⁴. Cette transformation d'envergure permet de mieux comprendre aussi le retour « réflexif » à la substance spinozienne dans *Corpus*. La substance ne serait pas autre chose que cette capacité de se rapporter à, le ferment du « se » qui est aussi, en même temps, la puissance de l'« ex », de la sortie de soi, et donc de la métamorphose. En un mot, la substance n'est que le moment auto-réflexif du corps : de l'« étendue » (et) de la « pensée ». Mais (se) rapporter à, c'est-à-dire sortir de soi, c'est-à-dire s'exposer ou être exposé(e) veut dire s'« individuer ». Ainsi la substance – en tant que liberté – est mue par un *principium individuationis* :

« La liberté matérielle » est, on l'a vu, celle « 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

13 « De l'âme », *Corpus*, p. 115.

14 *Idem*, p. 119.

de rien soutenir, ni soi, ni autre, ne vienne à être exposée *ici* : au monde. [...] (C'est-à-dire : la liberté) »¹⁵.

La plus fidèle description de la « substance »-modalisation sera alors la *dynamique* des singularités irréductibles, tandis que la comparution sera le nom de la totalité non totalisable des rapports-expositions. Pour parler avec les mots de Bailly et de Nancy : « L'ontologie du "commun" et du "partage" ne serait pas autre chose que l'ontologie de l'"être" radicalement soustrait à toute ontologie de la substance, de l'ordre et de l'origine. »¹⁶ Sans surprise, ce concept fort de la *substance-modalisation* apparaît également dans un paragraphe-clé de *La Naissance des seins*, paragraphe qui élabore de manière à la fois poétiquement libre et systématiquement rigoureuse, radicalement critique, suivant l'exigence romantique, le *topos* du « soi », de la *réflexivité* :

« Sois surgissant, levé et par là même hors de soi mais tout autant et identiquement recourbé sur soi. La vague n'est pas une modification, ni de l'eau ni de l'air. L'île n'est pas une modification, ni de la terre ou du feu, ni de l'air ou de l'eau. Il n'y a pas d'éléments suivis de leurs modifications. Mais la modification est élémentaire. La pensée est la modification : la levée d'un mode, c'est-à-dire d'une mesure, cadence, rythme, scansion, forme, contour, motif, figure, façon, tournure, manière. Ce qui, de soi, se modalise, se mesure et se découpe. Ce qui se modifie sans avoir encore été rien de modifiable – ou bien : rien que le modifiable, la substance étale sans soi. Ce qui se... – un saut dans soi là où il n'y avait pas d'être pour soi. Un saut hors de soi dans soi, et qui se saute aussi, passe par-dessus soi, se manque ou s'élide ou s'évide en même temps. Ni asséité, ni perséité, ipséité peut-être. Mais dans *ipse*, il n'y a pas de se, pas de soi-même. *Ipse*, c'est *is* (celui-ci) avec *pse* ("particule de renforcement"). Celui-ci particulièrement renforcé. Lui *même*, ainsi accentué, relevé, dressé, distingué, séparé. Flexion sans réflexion. Préreflexif, irréflecti, surgi »¹⁷.

Cette *flexion* sans ré-flexion, ce pli, ce changement ou modulation, serait un autre nom de la poussée se poussant, ou du désir se désirant et ainsi ouvrant les modes, s'ouvrant, s'étendant, se donnant corps, forme et temps : *se donnant monde*. Comme le dit Nancy dans un livre tout

15 *Idem*, p. 34.

16 J.-C. BAILLY et J.-L. NANCY, *La Comparution*, p. 57.

17 *La Naissance des seins*, p. 36-37.

récent, l'entretien avec Mathilde Girard *Proprement dit*: «Non plus “désir de soi” mais *soi comme désir*. En tant que désir, “soi” échappe à la problématique du retour sur soi»¹⁸. Le désir, la *pulsion*, la poussée du monde vient ici donc comme un autre nom, révélateur, de l'extension des modes du monde, du mouvement de la métamorphose, qui n'est pas, cependant, un nouveau nom de l'*affection* aristotélicienne («[u]ne propriété selon laquelle on peut être modifié, comme le clair et l'obscur, le doux et l'amer, la gravité et la légèreté», *Métaphysique*, Δ, 21). Cette thèse ne veut pas affirmer que la pulsion est le désir *de* la matière (donc la matière en tant que sujet, ou substance – une auto-affection donc) mais, inversement, que ce désir – cette pulsion, cette poussée, on peut ajouter – cette intensité, cette *énergie* – est la matière du monde elle-même.

Le *ton* de cette pensée étonnante de la modalisation puise-t-il à la même source que les premières impulsions de la pensée philosophique? Le sens commun voit à l'origine de la philosophie une pensée sur les éléments ou les principes. Mais en réalité, chez Anaximène ou chez Héraclite il s'agit avant tout de penser une modifiabilité première de la matière du monde, en lui donnant le nom d'*air* ou de *feu*. «L'air prend un aspect différent selon qu'il est condensé ou raréfié, car, lorsqu'il atteint un certain degré de raréfaction, il devient feu; en revanche, les vents sont de l'air condensé et le nuage est formé à partir de l'air par condensation.» (Anaximène); «[L]es transformations du feu: d'abord, mer, de la mer une moitié terre, une moitié souffle brûlant»¹⁹. Les anciens ont appelé cette modifiabilité de la matière «densité», avant que le concept scientifique de densité n'apparaisse, deux millénaires plus tard, chez Newton. La densité est l'*affection* de la matière qui nomme son caractère originairement multiple, non-élémentaire, *divisible indivisible*, pour reprendre les mots d'Héraclite. C'est cette pensée des modifications – ou plutôt des modalisations – qui impulse les premiers pas de l'activité qui va être connue plus tard comme «philosophie».

S'agit-il dès lors, avec *Corpus* de Nancy, d'un retour à la pensée préscientifique de la matière – la pensée sur la modalisation matérielle? Même plus que cela. Car, si la modalisation est l'autre nom de la création (telle est la pointe de l'affirmation du chapitre «Corps glorieux») et si par conséquent la modalisation est la seule matière, alors, la matière est

18 M. GIRARD et J.-L. NANCY, *Proprement dit. Entretien sur le mythe*, p. 59.

19 HÉRACLITE, *Fragments*, p. 131.

elle-même création. La pensée de la modalisation ontologique affirme l'existence de la matière non pas comme principe opposé à l'idée ou à la forme; elle ne se propose pas d'effectuer de nouveau une réduction ontologique pour rendre le tout explicable et pour le soumettre au déterminisme, toujours fataliste au bout du compte, de la nécessité. Au contraire, la pensée de la modalisation affirme la matière non pas comme substrat assujetti ou bien comme masse dure de la nécessité mais comme possibilité de l'émergence libre du nouveau, de la fermentation de l'avenir, seul «substrat» de la création du monde – métamorphose sans substance. «[L]a 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*» (*Corpus*, p. 34). Si je puis me permettre de répéter ici une affirmation de *L'altération du monde*²⁰, la *pulsion* serait donc non seulement une «simple» pulsion matérielle ou bien une «simple» manifestation de la force plastique de la volonté; cette pulsion serait l'effet d'une intensité de la matière elle-même, inséparable de la matière du désir (qui est désir de transformer celle-ci, de l'altérer: celui-ci transporte le désir de celle-là).

Pour une Érosophie

Le nom mythique mais aussi philosophique, depuis Platon, à travers Aristote et Ficin jusqu'à Nietzsche, Bataille et Deleuze, de cette force voire de ce *principium individuationis* n'est autre qu'Éros. Selon les anciens, Éros est bel et bien la cause et la force de la métamorphose, la force de la *metabolé*, une cause motrice immanente. Éros, dieu ou bien démon tout-puissant de la *flexion*, nomme la force même de la réflexivité. Si Chaos était *prima materia*, Éros, le vieux Éros, une des trois entités les plus archaïques et non-générées – Chaos, Éros, Gaïa – serait la force de la modalisation de *ce qui est*: de ce qui est *sous-jeté*, de la matière-chaos. La matière ne devient active que par le principe érotique, même si Chaos apparaît lui-même comme une force première de distinction, à même l'indistinction du hiatus premier. Toutefois, c'est une force pesante, ne retenant pas la puissance dynamique en soi; ce serait Éros, contemporain de Chaos, qui modaliserait la matière de Gaïa. Éros

20 Cf. B. MANCHEV, *L'Altération du monde. Pour une esthétique radicale*, 2009.

distingue, trace des formes et des figures, sépare et unit, unit en séparant; il dédouble, multiplie, compose. (Sa puissance serait donc le paradigme de la « comparution », de ce que j'ai décrit en tant que « dynamique des singularités irréductibles ».)

Éros n'est que le nom d'une force multiple et au bout du compte irréductible à un nom : la force ou la puissance même du multiple. Sa formule est : « Je suis Légion » (Marc 5,9) – la formule paradigmatique du *démonique*. Éros étant lui-même le paradigme du *daimonique* (non du démoniaque), le *daimon* de l'excès et de l'excès sur soi, où seulement le « soi » d'un sujet pourrait apparaître : *flexion* démonique. (*Les lieux divins* de Nancy seraient donc également des lieux démoniques ou bien des lieux érotiques, ce qui revient au même. Ils disent l'irréductibilité de la force et de la matière désirante – d'Éros à un schéma, à une figure, à une matrice transcendante ou à un rapport matriciel du sujet à l'objet).

Parlons donc, d'*Érotosophie*, ou bien, forçant quelque peu la grammaire, d'*Érosophie* tout court, au lieu de Philosophie : Éros serait la force de *plus-que-philein*, la force qui excède la pensée toujours à la démesure du monde, du désir du monde, du désir qui fait monde, du désir-monde. L'*Érosophie* : toucher à la sagesse et non seulement aspirer à elle ; *erao* [Grec : *désirer, aimer passionnément*] au lieu de *phileo* [*aspirer à ; aimer ; aimer bien*]. Mais que veut dire toucher à la sagesse ? Que veut dire avoir un rapport avec la sagesse ? Est-ce possible ? Cela veut dire avoir accès à ce noyau de puissance qui agit *dans* la sagesse : comprendre la puissance, l'éprouver ; agir à même la puissance. Et si la sagesse ne consistait que dans – n'était autre chose – que ce creusement, cette *flexion* du désir sur soi, ce toucher qui se plie sur soi pour se donner forme, ou corps, et donc pour augmenter sa puissance ? Le schème dynamique de cette opération ne serait autre que l'*altération*, l'*alloiosis*, le devenir-autre, la définition même de l'*aisthesis*, de l'âme sensible, désirant, et donc érotique dans *Peri Psykhe* d'Aristote ; l'activité qui déclenche la sagesse du toucher même, de ce « se » qui touche en se rapportant à « soi », en se rapportant tout court : *con-sonnant, résonnant* (comme le veut Jean-Christophe Bailly) ; le ton, la touche et le toucher en tant que résonance, *flexion, clinamen*.

Or quand Nancy formule la phrase de laquelle procède ce texte, parlant de « *la pensée comme désir*, autrement dit de ce que depuis presque deux millénaires nous autres Occidentaux auront nommé *philosophie* », il prend sans aucun doute un risque conceptuel important :

il sait parfaitement que *philo-sophia* veut dire « aspirer à la philosophie », « aimer la philosophie » (suivant l'inventeur du mot « philosophe », Héraclite ou Pythagore, dont le but était sans doute de tracer une ligne de démarcation nette par rapport aux sophistes, exprimant ainsi une certaine humilité; le mot qui a été généralisé par la suite de toute probabilité par Platon en tant que *philosophie*). Toutefois, Nancy sans doute sait très bien aussi que le verbe *phileo* veut dire non seulement « aimer », mais qu'il s'approche dans sa deuxième signification d'*erao* – le verbe où résonne le nom d'Éros – notamment embrasser, caresser, 'toucher'. Embrasser Sophia? De ce point de vue *erao* apparaîtrait en tant qu'un degré d'intensité supérieure de *phileo*. La philosophie ne pourrait donc pas être déclarée, sans crier gare, en tant que co-substantielle du désir; toutefois, comme le dit Nancy à juste titre, c'est une affaire de désir; le désir y fait son travail. Ce « lapsus conceptuel » est donc incontestablement sinon prémédité, du moins symptomatique. Il a sa propre logique : et elle n'est autre que la logique de *l'érosophie*. Telle est la vérité secrète de *La Pensée dérobée*.

J'ose dire donc que Nancy était et reste toujours un de ceux qui portent l'empreinte des touchers de Sophia tout comme d'Éros, de ce double toucher se touchant soi, le touchant *lui*, Jean-Luc Nancy; un messenger – un dernier ou un premier – un ange ou un démon donc, de cette *érosophie* qui nous inspire ou qui, au juste, nous désire.

Bibliographie

Les références des œuvres de Jean-Luc Nancy figurent dans la bibliographie liminaire du présent volume.

FERRARI Federico et NANCY Jean-Luc, *Nus sommes: La peau des images*, Paris: Klincksieck, 2006.

GIRARD Mathilde et NANCY Jean-Luc, *Proprement dit. Entretien sur le mythe*, Paris: Lignes, 2015.

HÉRACLITE, *Fragments (Citations et témoignages)*, traduction et présentation Jean-François Pradeau, Paris: Flammarion, 2002.

MANCHEV Boyan, « La métamorphose du monde. Jean-Luc Nancy et les sorties de l'ontologie négative », in: MICHAUD Ginette (dir.), *Europe*, avril 2009.

MANCHEV Boyan, « La matière du monde et l'*aisthesis* du commun », in: BERKMAN Gisèle et Danielle COHEN-LEVINAS (dir.), *Figures du*

dehors. Autour de Jean-Luc Nancy, Paris : Éditions Cécile Defaut, 2012.

MANCHEV Boyan, *L'Altération du monde. Pour une esthétique radicale*, Paris : Lignes, 2009.

MANCHEV Boyan et NANCY Jean-Luc, « La métamorphose, le monde », *Rue Descartes* n° 64 : « La métamorphose », Paris : PUF, 2009.

ROGOZINSKI Jacob, *Le Moi et la Chair. Introduction à l'ego-analyse*, Paris : Éditions du Cerf, 2006.