Mutants, mythants

Jérôme Lèbre

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/cps/374>

DOI : 10.4000/cps.374

ISSN : 2648-6334

Éditeur

Presses universitaires de Strasbourg

Édition imprimée

Date de publication : 1 novembre 2017

Pagination : 101-116

ISBN : 978-2-86820-968-9

ISSN : 1254-5740

Référence électronique

Jérôme Lèbre, « Mutants, mythants », *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg* [En ligne], 42 | 2017, mis en ligne le 03 décembre 2018, consulté le 09 novembre 2022. URL : <http://journals.openedition.org/cps/374> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/cps.374>

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/>

Mutants, mythants

Jérôme Lèbre

Un texte de Jean-Luc Nancy, la postface d'un colloque organisé à Strasbourg et consacré au don d'organes, me semble particulièrement révélateur de l'usage qu'il fait de la « mutation » :

« Je ne prétends pas construire un modèle de culture (encore moins une culture-modèle!). Je veux uniquement rendre sensible la dépendance culturelle de ces termes – *don d'organes* – et de leurs notions, et cela parce que la culture dont ils dépendent (en gros, la culture moderne occidentale) est précisément en train de changer ou d'être en passe de changer très profondément. Qu'on se tourne vers le droit, la politique ou l'art, on ne peut que percevoir l'agitation de ces changements. En réalité, c'est une civilisation entière qui entre en mutation. Et de même que l'esclavage a pu faire partie de grandes cultures, de même que les prêtres ont pu détenir une large autorité sociale, de même que les lignées, clans ou communautés ont pu prévaloir sur les individus, de même il est fort possible que ne s'imposent plus, un jour, les significations et les repères qui sous-tendent l'idée du "don d'organes". Mais il y a plus : c'est le don d'organes lui-même qui engage, avec mille autres mobiles techniques, culturels et sociaux, le mouvement de cette mutation »¹.

Une approche : du don d'organes à la mutation d'une civilisation tout entière

Ce texte s'inscrit dans un tissu de contingences : la parole est donnée en dernier au philosophe greffé du cœur à Strasbourg. Il lui faut restituer le sens d'un travail collectif, redonner son témoignage de receveur

1 J.-L. NANCY, « Don d'organes ou transmission de vie? », p. 380.

d'organe, tout en offrant plus qu'une restitution ou une redondance. Dans ce champ où la demande est généralement supérieure à l'offre, son offre excède ce qu'on lui demande puisqu'il fait du don d'organes le facteur, parmi d'autres, d'une mutation qui s'étend à une civilisation tout entière.

On attend la réflexion qui appuiera cette affirmation, mais on en aura deux, chacune allant au-delà de ce qui était attendu. La première va à l'encontre des analyses que le colloque avait pu faire des troubles de l'identité succédant aux greffes :

« Depuis bientôt dix-huit ans greffé du cœur je n'ai jamais rencontré auprès des autres greffés que je croise (lors de nos bilans réguliers à l'hôpital) la moindre manifestation d'un trouble de l'identité. Pas plus n'ai-je éprouvé moi-même pareil trouble »².

La psychologie du don d'organes se trouve ainsi dépourvue de son objet, du *vécu* dont elle avait besoin. La greffe ne trouble pas l'identité de l'âme ou du sujet, c'est plutôt le moi qui se maintient dans et par un corps altéré, quitte à devenir la série des troubles physiques entraînés par la présence intime d'un organe étranger : « Je finis par n'être plus qu'un fil ténu, de douleur en douleur et d'étrangeté en étrangeté »³, lit-on dans *L'Intrus*. Et ici :

« Autant les troubles physiques liés à la pharmacopée lourde qui nous investit peuvent être sensibles, autant les troubles psychiques me sont restés étrangers chez moi et chez tous ceux et celles que j'ai croisés jusqu'ici ».

L'autre réflexion précède toute expérience individuelle de la greffe :

« Lorsqu'une pratique comme la greffe atteint la durée et l'ampleur qu'elle atteint aujourd'hui, il n'est pas possible qu'elle ne produise pas sa propre acculturation, pour parler un vieux langage ethnologique. C'est-à-dire qu'elle s'impose comme une pratique normale, efficace et pour laquelle il n'est pas – ou ne devrait pas – être nécessaire de recourir à des motivations morales d'exception comme celles qu'induit l'appel au *don* ».

C'est encore plus inattendu. Le colloque retrouvait dans le don d'organes les dimensions de ce que Mauss appelle « l'esprit » du don : la pression

2 *Idem*.

3 J.-L. NANCY, *L'Intrus*, p. 40.

subie par les donneurs, qui se sentent (ou doivent se sentir) obligés de donner, de leur vivant ou après leur mort ; l'impression d'une dette, d'un contre-don impossible, du côté des receveurs, que leurs donneurs soient vivants ou morts. Il s'interrogeait sur ce que serait un vrai don, un don sans contre-don, exigence éthique clairement formulée par Derrida, héritant également avec ou sans croyance des trois monothéismes, et libérant le donneur de toute pression, le receveur de toute dette. Mais après avoir dégagé le don d'organe du trouble psychique, Nancy le dégage de toute dimension morale qui prétendrait s'extirper de la pratique normale. Il désamorce l'appel au don à même le don, si bien qu'on peut se demander s'il faut encore parler de don. Ce dégagement seul était selon l'*Intrus* de l'ordre du vécu : après la greffe « toute la symbolique douteuse du don de l'autre, d'une complicité ou d'une intimité secrète, fantomatique, entre l'autre et moi, s'effrite très vite »⁴. L'esprit du don s'en trouve aussi érodé que l'âme du receveur. Ainsi s'engage sans supplément d'âme ou d'esprit un mouvement qui porte le don d'organes au-delà de lui-même et concerne une pluralité indéfinie d'êtres singuliers, receveurs d'organe ou non, donneurs d'organes ou non, eux-mêmes pris par ce biais dans une mutation de la culture moderne occidentale tout entière.

Le don d'organes dépasse l'expérience singulière de chaque receveur sans s'étendre jusqu'à ce que Mauss appelait un phénomène social total. Certes, ces phénomènes, pour Mauss, sont plus pluriels que totalisant : dès qu'on les repère « tout s'y mêle », chacun implique une « multiplicité de choses sociales en mouvement »⁵, ils sont « juridiques, économiques, religieux, et même esthétiques, morphologiques, etc. »⁶ Mais en même temps ils sont stables, et c'est ainsi que le don est « l'un des rocs humains sur lesquels sont bâties nos sociétés »⁷. Ce roc est à vif dans les sociétés archaïques, où on ne donne pas que des produits mais des rites, des femmes, des enfants, des fêtes, où cette économie est à la fois collective et autonome, menant jusqu'au sacrifice de ce que l'on donne en vue d'une rétribution d'ordre symbolique. L'histoire de l'Occident est alors celle de l'érosion de l'échange à la sphère économique et juridique, jusqu'à

4 *Idem*, p. 29.

5 M. MAUSS, *Sociologie et anthropologie*, p. 147.

6 *Idem*, p. 274.

7 *Idem*, p. 149.

ce que s'impose le « constant et glacial calcul utilitaire »⁸ qui réduit la loi de l'offre et de la demande à la corrélation des besoins et des produits. Seulement, l'érosion ne peut être totale. « Les choses vendues ont encore une âme »⁹, écrit Mauss. Tout échange entraîne encore avec lui l'esprit du don, son économie spirituelle, symbolique et mythique, qui donne au devoir de donner, de recevoir, de rendre, une force de cohésion sociale. Les sociétés archaïques font s'incarner cet esprit dans un animal totémique chargé du don ou dans un animal sacré donné rituellement, telle la vache dans le védisme. Dans le capitalisme on le retrouve dans la dimension non calculable et non monnayable des échanges de biens et de services : la reconnaissance des artistes, la solidarité envers les travailleurs sans emploi, etc. Pour Mauss ce maintien de l'esprit du don n'est pas « un trouble mais un retour au droit »¹⁰ qui est aussi retour au mythe, et dans le mythe au sens moral intangible du don, exprimé par l'impératif : « donne autant que tu prends ». Or chez Nancy, ni le don ni les « mille autres mobiles techniques, culturels et sociaux » qui le soutiennent ne forment une totalité. S'il est une forme ultime, catégorique, elle est sans forme, ou n'a pas d'autre forme que sa dissémination dans la multiplicité de ces facteurs ou de ces mobiles. On peut la nommer sens, ou même esprit : mais tout comme l'âme n'est que l'extension du corps organique, cet esprit n'est bien que l'extension des phénomènes sociaux. Et dès lors, l'histoire n'est dominée par aucune constance et ne rend aucun retour possible.

C'est, en quelque sorte, le seul vrai acquis du capitalisme, de son développement depuis Mauss ou depuis Marx : il a laissé l'âme des choses, qu'on la considère ou non comme agissante ou fantomatique derrière lui. Il se caractérise par un dénuement radical du réel qui ne laisse rien, sinon l'extension indéfinie des biens échangeables, et donc équivalents, quantifiables selon cet équivalent universel qu'est la monnaie. Il est fondamentalement désanimant et démythifiant. À la rigueur, pour le capitalisme, même le corps n'a pas d'âme, et c'est ainsi qu'il est indéfiniment aliénable : c'est ainsi que se développent des techniques du corps bien différentes de celles dont parlait Mauss, puisqu'au lieu de le façonner elles l'assujettissent sans limites et sans

8 *Idem*, p. 272.

9 *Idem*, p. 259.

10 *Idem*, p. 261.

subjectivation. Parmi ces techniques se trouve cette pratique normale, médico-chirurgicale de la greffe, à laquelle Nancy donne l'ampleur d'un phénomène d'acculturation. En continuant dans la même veine cette pratique normale peut mener jusqu'à l'idée, défendue par certains lobbys, que la solution à la pénurie de dons d'organes se trouve dans l'encadrement juridique de leur commerce. Il faut bien aller jusque-là, jusqu'à l'immonde, qui est déjà là et toujours présent, pour comprendre que s'il y a un esprit du capitalisme, celui-ci a déjà réduit à l'extrême l'esprit du don, plaçant les hommes dans un monde de biens commercialisables, les exténuant, les menant à un dénuement qui a érodé autant que possible le sens même du monde.

« Tout le sens est à l'abandon », écrit Nancy ailleurs, précisant que « c'est de cela même que nous vivons d'être exposés à cet abandon du sens »¹¹. Cet abandon est le contraire du don : aucun sens n'est plus donné. Il en découle une demande de sens qui se solde toujours par le retour à un esprit disparu, redonnant sens à ce qui n'en a plus. Il faut alors résister à cette restitution ou ce rappel. Ce qui reste, alors, c'est la résistance du sens lui-même à sa propre disparition : un sens vide, indéfiniment ouvert, indéterminable, mais présent à même les mille mobiles qui font que quelque chose comme une civilisation continue au-delà de son érosion totale, que la vie continue. Ce stade, le nôtre, est inouï et peut se nommer fin de l'histoire, ou même fin du monde, car le monde n'a plus de signification ou d'esprit assignable, sinon qu'« il y a » encore un monde. Et c'est cette situation qui se nomme mutation.

On est proche de l'usage que Heidegger fait de ce terme. La mutation (*Wandel*) est selon lui plus qu'historique, puisqu'il a fallu une première mutation pour rendre l'histoire possible : le passage du mythe à la métaphysique. Le mythe témoigne d'un effroi des hommes devant les puissances naturelles, devant la surpuissance du monde qui les entoure. La métaphysique ravale ces puissances au rang d'étants appartenant au monde, stabilisés par des étants supérieurs mais objectivables, les idées, ou Dieu comme principe de la création. Elle fige ainsi la différence entre ces étants et l'être du monde, lequel était accessible dans chaque puissance mythique mais devient étranger à tous les étants. Ainsi l'homme trouve une position vis-à-vis de la nature et de dieu, laquelle évolue en différentes époques dans l'histoire de la métaphysique et

11 J.-L. NANCY, *Le Sens du monde*, p. 11.

de la civilisation occidentale. Dans la civilisation moderne, l'homme est devenu sujet: un «étant» qui maîtrise la nature, s'approprie l'être. Ce sujet devient le moteur de l'histoire politique, comme de celle des sciences, des religions, de l'art. Et cette histoire prend fin dans l'époque actuelle, celle de la technique, qui a rendu tous les étants disponibles, échangeables, transformables: même l'homme n'est plus vraiment sujet puisqu'il est aussi l'objet de la technique, qu'il peut être réifié et transformé par elle. Jamais l'être qui donne sens au monde n'a été autant oublié. Et pourtant, jamais il n'a été à ce point sur le point d'être présent, puisque tous les étants se présentent sous la forme dénudée de ce qui est là, prêt à être utilisé, sans qu'aucune utilisation ou transformation ne change cela: ils sont là. *L'il y a*, «*es gibt*», implique alors une mutation qui dépasse l'histoire, une mutation de l'être même, qui retiré de toute transformation, *se donne* en elle et à travers elle. Ce nouveau mode de donation est encore plus révolutionnaire qu'une révolution. Celle-ci implique encore la volonté d'un sujet de l'histoire qui s'approprie le monde en le transformant; la mutation elle, est ouverte à l'événement, à l'inappropriable en tant que tel. La tâche de la philosophie n'est alors plus de transformer le monde, mais de laisser être la mutation, d'être ouvert à elle afin de muter elle-même¹². Ainsi ce qui change dans chaque mutation, c'est toujours le sens de la mutation: à chaque fois l'homme, existant dans le monde, se positionne différemment en lui et n'est plus le même homme. Dans le dépassement de la métaphysique, différent de celui du mythe, il se découvre, non comme simple étant du monde mais comme existant, c'est-à-dire comme ouvert au monde, à l'être tel qu'il se donne. Il s'éloigne de lui-même, s'ouvre à l'être en préservant son aspect inappropriable¹³.

La pratique «normale» du don d'organes montre alors que la mutation a encore changé de sens. Elle désamorce l'appel au don. À l'horizon, il n'y a pas plus de don que de contre-don, pas plus d'exigence éthique d'un don sans contre-don que de donation originelle de l'être. La mutation du sens est en train de délaissier tous les sens de la donation. Dans *Le Sens du monde* Nancy disait que la pensée a toujours oscillé entre deux donations, le sens déjà donné dans le mythe ou le désir d'un sens à venir: «appropriation de la donation même et donation de

12 C. MALABOU, *Le Change Heidegger – Du fantastique en philosophie*, p. 351.

13 *Idem*, p. 358.

l'appropriable même configurent le chiasme originaire de la philosophie, ou du sens»¹⁴. Il semble alors qu'on ne puisse sortir de ce chiasme quand sacrifiant le désir du don et le don du désir, mais dans ce sacrifice rien n'est sacrifiée que la logique du sacrifice. Le résultat insacrifiable, se nomme, «dans une langue balbutiante» *existence*. Ce même langage gagne de l'assurance à propos du don d'organes :

«Donner un organe» n'est donc pas céder pour rien un morceau de mon bien. *Transmission de vie* serait plus juste que «don d'organe». On y entendrait mieux le passage et le partage, qui ne relève pas d'une décision généreuse mais de la reconnaissance entre nous d'une communauté d'existence qui précède et qui suit nos «personnes».

Le don d'organes mute et devient «transmission de vie». D'autres termes peuvent convenir, comme celui de «transplantation», au sens où la mutation ne peut être qu'*approchée*. Ces termes approchent un sens que le don ne donne plus, ils évitent tout retour à un sens antérieur mythique; ils sortent aussi de la terrible ambivalence¹⁵ de la mutation entraînée par la technique: ou l'on va vers l'immonde (le commerce des organes) ou vers le monde, vers la transmission ou transplantation, qui ne répond plus à aucune forme d'échange. La question est alors la suivante: la mutation, comme dévoilement de l'existence dépassant le mythe et le don, entraîne-t-elle le sens de la vie, est-elle une mutation de la vie? Ou encore: l'existence est-elle devenue vie?

La vie mutante, au-delà du mythe

Nancy ne manque pas d'ironie sur ce qu'il faut nommer le mythe des mutants, lesquels trancherait ici la question par le nombre et par la force:

«je deviens comme un androïde de science-fiction, ou bien un mort-vivant, comme le dit un jour mon dernier fils. Nous sommes, avec mes semblables, de plus en plus nombreux: les commencements d'une mutation en effet»¹⁶.

Mais comment articuler vraiment la mutation de notre civilisation et celle de la vie? D'un côté, il y a eu d'abord la vie, laquelle a engendré dans

14 J.-L. NANCY, *op. cit.*, p. 88.

15 *Idem*, p. 66.

16 J.-L. NANCY, *L'Intrus*, p. 43.

une suite de mutations un être vivant particulier, l'homme, lequel est devenu *homo faber* puis *homo sapiens sapiens*, et qui dans ce mouvement constant de dénaturation finit par (de) transformer techniquement la vie elle-même, en une série de pratiques biologiques, médicales (les greffes, mais dit aussi Nancy, le « don » de sang et le « don » de sperme, le « prêt » d'utérus) dont certaines ne transmettent d'ailleurs pas immédiatement la vie : pose de prothèses artificielles ou prise de médicaments, lesquels ne sont d'ailleurs pas donnés (mais vendus, et chers). La seule menace à ce stade est alors celle que nous faisons peser sur nous-mêmes : notre corps est construit d'étrangetés, il est à la fois vivant et technique. Ce qui est effrayant dans cette mutation, c'est donc l'homme lui-même, devenu tenant et aboutissant de la technique.

« L'homme devient ce qu'il est, écrit Nancy dans *l'Intrus* : le plus terrifiant et le plus troublant technicien, comme Sophocle l'a désigné depuis vingt-cinq siècles, celui qui dénature et refait la nature, qui recrée la création, qui la ressort de rien et qui, peut-être, la reconduit à rien. Celui qui est capable de l'origine et de la fin »¹⁷.

Certes la mutation de la vie précède de loin, de très loin, la mutation de notre civilisation. Mais d'un autre côté il ne pouvait être question de mutation de la vie qu'à la fin de cette histoire. L'histoire est donc l'intruse dans la mutation de la vie, la mutation de la vie est l'intruse dans l'histoire, et nous en sommes là : à ce stade où cette double intrusion interrompt tout mythe des origines, mais devient ce mouvement qui ne sort de rien et ne mène à rien : une mutation de la vie comme de la civilisation.

Il faudrait ici retracer *l'histoire* occidentale de la vie, telle qu'elle se dégage du mythe et de la religion. On partirait de l'homme qui trouve des remèdes contre les maladies dans le même chant de Sophocle, pour le retrouver chez Hippocrate, lequel prépare le triomphe du corps-machine, de Galien à Descartes. Ce mécanisme s'avère alors indissociable d'un principe de vie transcendant (Dieu donne la vie à l'âme, animant un corps-machine). La vie se passe de Dieu en devenant interne à l'organisme, et c'est ainsi que Lamarck peut expliquer à la fois la continuité génétique des espèces et le développement des organismes individuels, bref, comprendre la vie comme évolution : c'est la naissance

17 *Idem*, p. 43-44.

de la biologie. On verrait dans cette histoire tout le débat sur les appareils médicaux qui peuvent ou remplacer mécaniquement des organes, ou simplement réduire fractures et plaies le temps que la vie organique cicatrise la peau ou reforme les os. On verrait le rôle charnière de Darwin, dégageant un champ qui pour lui n'est tout simplement pas de l'ordre du connaissable: les variations fluctuantes et contingentes, repérables uniquement dans leurs effets, et donc fondamentalement mystérieuses dans leurs causes, qui rendent l'évolution possible. Après Darwin, avec et contre lui, la mutation viendrait alors inscrire sa propre histoire dans celle de la biologie, confrontée à la tâche de saisir les causes profondes de l'évolution, donc les lois dynamiques qui réduisent la contingence des variations. Elox Axel Carlson¹⁸ retrace cette histoire, qui va de Mendel à Bateson et de Vries jusqu'à aujourd'hui, en signalant que la mutation a changé de sens à chaque génération de biologistes. En deçà des grandes mutations organiques les lois s'exercent au niveau de la cellule (l'approche est biologique) puis des protéines de la cellule (approche biochimique) puis des séquences d'ADN produisant ses protéines (approche moléculaire).

Ce qui s'avère alors, et nous en sommes là, c'est que la biologie a éradiqué le vitalisme qui lui a donné naissance, au profit de ce que l'on pourrait nommer un mécanisme sans dieu et sans esprit, mais non sans vie. La vie reste le sens de ces systèmes qui se configurent en intégrant une suite de niveaux discontinus (molécules, enzymes, gènes, cellules, organes, fonctions). Ainsi l'évolution de la vie s'inscrit dans l'évolution chimique, car même la chimie est évolutive, selon les principes de la thermodynamique. Mais ce qui permet cette intégration, c'est tout aussi bien la technique. Le pouvoir de destruction des rayons X s'avère agir au niveau de la cellule, puis plus profondément, provoquer des mutations en dissociant et déplaçant les gènes chromosomiques. Le chromosome est analysé et compris par l'effet de ces mutations artificielles: son élaboration conceptuelle est indissociable de cette application technique. Ensuite, c'est le schème du programme informatique qui permet de décoder les chromosomes, et on ne peut alors tout simplement plus distinguer l'emprise de l'informatique sur la société et sur la vie. Il en découle qu'on ne peut plus distinguer biologie génétique et biotechnologie. Enfin, si

18 E. A. CARLSON, *Mutation—the History of an idea from Darwin to genomics, passim.*

tous les niveaux de la vie s'intègrent ainsi techniquement, l'intégration reste celle de discontinuités. Et si la biochimie n'a plus besoin de faire de la vie un principe transcendant et un « fantôme dans la machine », elle doit résister à la tentation de faire de la continuité entre matière et vie un autre fantôme¹⁹. La vie demeure alors, justement, comme une suite de sauts indéfiniment intégrables, une succession d'écarts : elle est la discontinuité physico-chimique dans la matière même, puis entre les structures vivantes, puis, aux niveaux supérieurs, entre l'être vivant et son environnement. C'est ainsi que le règne technologique du code, du message, bref, de la communication est *aussi* et de plus en plus clairement celui de *l'écart* qui rend la communication possible. C'est alors bien cet écart qui se pourrait se nommer existence, ou transmission de vie.

Cela ne fait pas de l'existentialisme un vitalisme. Heidegger montre déjà clairement²⁰ que l'on passe à côté de l'existence tant qu'on en reste à une philosophie de la vie. Celle-ci étage tous les niveaux du vécu comme si la vie elle-même, comme genre d'être, ne posait pas problème. Autant croire que l'anthropologie et la psychologie entrent dans une « biologie générale » qui repose en fait sur la tendance métaphysique à placer l'homme au sommet de la chaîne des êtres, comme cet animal qui additionne corps, âme et esprit et peut ainsi s'élever jusqu'à dieu. Bien plutôt la vie ne peut être pensée que si l'homme devient ce qu'il est, un être au monde qui est plus que vivant. Ainsi l'existence implique une interprétation privative de la vie, située à son bord, comme « rien-que-vivre ». Mais dès lors, comme le signale Derrida²¹, la vie n'est ni l'inerte ni l'existant, ce qui rend insituable son genre d'être : entre l'animal qui dans son monde environnant reste privé de monde, et la pierre, qui est sans monde. Le problème rejaillit sur l'existence : elle excède le « rien que vivre », sa vie ne peut plus se dire en termes de vie, et cet excès, cette sur-vie est toujours de l'ordre de l'*esprit*, donc d'une différence entre le vivant et le spirituel. Cet esprit marqué négativement par la vie est un esprit non-vivant, un mort-vivant, voire un simple spectre. C'est bien ce rapport à la mort qui fait de l'existant chez Heidegger un existant fini s'interrogeant sur son être, tandis que l'animal ne fait que vivre ou arrêter de vivre. Le *dasein* de Heidegger ne donnera donc jamais ses organes,

19 A. PICHOT, *Histoire de la notion de vie*, p. 938.

20 M. HEIDEGGER, *Être et temps*, § 10.

21 Cf. J. DERRIDA, *Heidegger et la question*, p. 19 *sq.*, p. 168.

d'abord parce qu'il ne décide que de son vivant, ensuite parce qu'il « n'arrête pas de vivre »²² enfin parce qu'il n'a pas vraiment d'organes. On ne le fera pas non plus muter. La vie ne peut muter que dans la succession des générations, que si la mort est programmée génétiquement. Or, s'il y a une historicité propre à l'existence chez Heidegger, c'est parce que les générations survivent spirituellement, que leurs spectres demeurent. Il n'est alors pas étonnant que la mutation de l'existant accompagnant celle de la civilisation soit une migration qui n'est pas celle des oiseaux, une mue qui n'est pas celle des serpents, et surtout une métamorphose qui garde la structure existentielle du *dasein* à l'abri de toute mutation génétique.²³ Ouvert au don, le *dasein* retombe dans l'existence (comme le dit Blanchot de Grégor Samsa²⁴) en passant finalement à côté de la vie.

Comme il est difficile de ne pas passer à côté de la vie ! Pour cela, il faudrait vraiment *du côté* de la vie, puisqu'il n'y a pas d'autre côté, rien du côté de la mort²⁵. En ce sens, écrit Derrida²⁶, l'existence comme « être pour la mort » est du même côté que l'être pour la vie, même si « malheureusement » Heidegger ne peut le dire. Derrida lui-même s'efforce de passer du côté de la vie, de la vie pour la vie. C'est pour lui un devoir, une exigence, qui lui vient de l'animal même : seul l'animal que donc je suis, dans tous les sens du terme, donc aussi au sens de l'évolution et de la mutation, doit enfin donner sans contre-don à tout animal son droit à l'existence. Mais Derrida se dit aussi « convaincu de mort », c'est-à-dire à la fois condamné à mort et sûr de la vérité de la mort. Il ne peut croire qu'à la survie, ce qui rend irréductible sa croyance aux fantômes. Ainsi *Spectres de Marx* entend ressaisir dans la pensée de la révolution celle d'une mutation de la société²⁷, tout en la comprenant comme une transmutation : la monnaie qui remplace l'or se transmue en or fantomatique, comme la marchandise en valeur d'échange²⁸ et ce devenir immatériel de la matière laisse le passage à tous les spectres dont la révolution ne peut se défaire, à tous les morts-vivants qui planent sur l'avenir de la politique comme de la philosophie. Derrida pense donc

22 M. HEIDEGGER, *op. cit.*, p. 301.

23 Cf. C. MALABOU, *op. cit.*, p. 143, p. 106, p. 273.

24 *Idem*, p. 291.

25 M. HEIDEGGER, *op. cit.*, § 49.

26 J. DERRIDA, *H.C. pour la vie*, p. 78.

27 Cf. J. DERRIDA, *Spectres de Marx*, p. 119, p. 155, p. 168.

28 *Idem*, p. 241-242.

la mutation comme «survivance irréductible»²⁹. Si ces spectres sont conjurés par Marx, c'est au sens où «il ne veut pas y croire. Mais il ne pense qu'à ça»³⁰, comme Derrida.

Mais avec Nancy, la mutation a encore changé de sens. Elle n'est plus transmutation mais transmission de la vie. Elle fait disparaître tous les fantômes au profit de morts-vivants qui sont vraiment du côté de la vie. Bien sûr, la tentation serait alors d'exalter la vie, comme dans le *Saint-Antoine* de Flaubert: «ô bonheur, bonheur, j'ai vu naître la vie, j'ai vu le mouvement commencer. Le sang de mes veines bat si fort qu'il va se rompre...». Cette exaltation de la vie est celle de la sensibilité, mais c'est aussi la plus retorse et la pire négation du sens: «il y a une négation du sens qui en appelle à la vie, à un sens vivant de la vie»³¹. Le désir de se sentir vivant n'est autre que le désir de mythe à l'état pur, ou la donation du sens à l'état pur: «le sens comme sangsue de soi»³². C'est ainsi que les avant-gardes des années trente exaltent la vie dans l'art et l'art comme vie, dans la lignée de la recherche romantique d'une nouvelle mythologie, qui unirait dans une même vie la science, la poésie, et l'État. Cette tentation mythique est révélée telle quelle dans le mythe nazi, qui fait du Reich une œuvre vivante trouvant sa configuration dans la race allemande. Le mythe de la race n'est même plus de l'ordre du langage mais du sang et du sentiment du sens, du sentiment de soi comme expérience vécue (*Erlebnis*) et cette vie garde, est-il dit entre parenthèses, «le darwinisme en toile de fond»³³. C'est vrai: un mythe s'est créé autour de Darwin³⁴, comme si le principe de la sélection naturelle exaltait la vie et la force dans l'humanité, le combat des races pour leur espace vital, alors que de fait il lamine tout vitalisme: il rend possible le passage au concept de mutation, lequel rend intenable toute définition biologique de la race et provisoire toute définition de l'homme.

Sortir des mythes, c'est alors résister à une double tentation, qui fait encore de nous des mythants. La première est de combler l'écart à soi de la vie, le seul à faire sens, par un sentiment vécu. L'autre de s'écarter de la vie au point de passer à côté d'elle, au profit de la mort.

29 *Idem*, p. 235.

30 *Idem*, p. 83.

31 J.-L. NANCY, *Le Sens du monde*, p. 243.

32 *Idem*, p. 244.

33 *Idem*, p. 62.

34 A. PICHOT, *op. cit.*, p. 763.

Or « mort ou vie, c'est la même épaisseur expressive »³⁵, le même vécu, le même sacrifice, la même force mythique. Le mythe est toujours à la fois exaltation de la vie *et* de la mort, fondant la vie sur la mort, la vie de la communauté sur la mort des individus, sur leur don ou leur sacrifice. C'est ce qui fait que le mythe est au fond du sentiment communautaire qui fait que l'on se sent vivre dans la communauté et pour elle. En ce sens, l'humanité risque toujours d'être mythante. Dans la *Communauté désœuvrée*, Nancy, dans la suite de Blanchot et de Bataille, trouve alors encore dans la mort l'expérience impossible qui dégage la communauté d'elle-même, l'interdit de devenir œuvre vivante, la désœuvre. Mais il n'est pas étonnant que maintenant, il considère comme encore mythante une forme d'exaltation du non-rapport qui se trouve chez Blanchot, lequel finalement refait œuvre de la politique au prix d'un glissement vers la communauté des amants, sans sexe et de fait sans vie. Cette vie qu'il faut garder ne peut alors elle-même échapper au mythe que si elle est vraiment ce qu'elle est, écart par rapport à soi, et donc aussi écart entre le vécu et le non-vécu, et donc à la fois sentiment et non-sentiment de soi : « à chaque pas, il faut gagner de la distance – cette distance qui est celle du monde : s'écarter du « se sentir » sans cesser d'être affecté à même soi par l'espacement du monde ».

Même quand Nancy semble exalter la vie « archigone », qui s'engendre sans relâche, qui fait qu'il n'y a *rien de mort* dans l'Univers, cette vie originaire est « premier pas », première prise de distance qui s'éprouve comme distance : c'est l'étrangeté à soi de la vie qui fait qu'elle s'affecte sans se rapporter à soi dans son affection, « dans son extériorité de particules et de rapports ». Ainsi l'homme, les autres êtres vivants, même les pierres, sont en rapport, le rapport de la vie et de la non-vie est relation au monde dans l'extension du monde. « Pas d'animisme donc »³⁶, pas d'âme des choses : mais une différence à soi qui fait de tous les corps le « corps inorganique du sens ». Et c'est ainsi que ce corps inorganique est tout aussi bien vivant et organique, sans cesser alors d'être existentiel, l'âme n'étant que l'extension du corps, son aréalité. Dans cet à-côté qui ne cesse ici de se transmettre, le sujet lui-même n'est qu'un point singulier, transitoire, à côté de quantité d'autres, dans un vaste champ de transition qui est la vie, organique et inorganique,

35 J.-L. NANCY, *op. cit.*, p. 244.

36 J.-L. NANCY, *op. cit.*, p. 103 ; *id.* pour la citation suivante.

touchant à l'inorganique. Le sujet, le « je » dit Nancy, l'âme devenue sujet à l'époque moderne, est devenu « l'index formel d'un enchaînement invérifiable et impalpable »³⁷.

Ainsi le sens, celui de la mutation, de la vie comme de la civilisation, est à la fois ce qui affecte *et* ce que l'on ne sent pas passer³⁸. J'expliquerai ainsi pour finir la tournure du texte que j'ai cité en commençant mon exposé :

« De même que l'esclavage a pu faire partie de grandes cultures, de même que les prêtres ont pu détenir une large autorité sociale, de même que les lignées, clans ou communautés ont pu prévaloir sur les individus, de même il est fort possible que ne s'imposent plus, un jour, les significations et les repères qui sous-tendent l'idée du "don d'organes" ».

Les formes de domination dont il est question dans cette phrase ce sont toujours fait sentir, avec toute la violence d'un pouvoir toujours prêt à se transformer en droit de vie ou de mort. Elles ont toujours ordonné la vie communautaire à la mort. Cette domination n'a jamais simplement laissé vivre, comme le dit Foucault, car laisser vivre s'est toujours accompagné d'une donation de sens *s'imposant* comme expérience : la différence anthropologique (Aristote) ou raciste (la colonisation moderne) entre maître et esclave, la communion (Dieu donnant sa vie aux hommes), ou le mythe communautaire, comme donation de la vie commune à l'individu, impliquant pour l'individu le sacrifice de soi.

En un sens, cela continue, s'impose, se fait sentir aujourd'hui de la manière la plus violente et la plus cruelle. Le mythe, comme puissance productrice de la communauté, comme exaltation de la vie et de la mort, comme donation immédiate ou imposée d'un sens « sangsue de soi » menant au sacrifice de soi et des autres est toujours là, dans chaque conflit, chaque guerre, chaque acte de terrorisme ; et si la civilisation occidentale n'est plus structurée par la domination des prêtres, le monde d'aujourd'hui n'en a pas pour autant fini avec l'influence éclatée, très problématique pour le clergé des trois religions monothéiste, de prêtres, de rabbins ou d'imams radicaux, pas plus que ce monde n'en a fini avec l'esclavage. Ce qui s'impose aussi et encore aujourd'hui, c'est la loi démythifiante de l'offre et de la demande, pour laquelle tout a un prix,

37 J.-L. NANCY, *L'Intrus*, p. 36.

38 J.-L. NANCY, *Le Sens du monde*, p. 246.

un prix de plus en plus bas, le travail comme la vie. Il s'avère alors que si une chose ne s'impose pas, au sens où elle ne s'est jamais imposée, c'est la vie elle-même: chaque jour elle est détruite ou marchandée, et toujours directement visée, et comme existence, comme susceptible de *faire* sens. C'est l'aspect immonde de notre présent, c'est *l'envers* de la mutation du monde.

La mutation elle ne peut s'exalter, vociférer, sacrifier, car si elle se sent, elle est *aussi* ce qui ne se sent pas passer. Elle est celle de la vie, et précisément de cette vie qui ne s'impose pas, qui résiste à toute imposition ou domination: à la donation de sens «mythante» comme à l'érosion économique du sens. La mutation ne veut pas donc pas dire qu'une nouvelle liberté s'impose (dans une révolution autoritaire) ou que la vie s'assujettit à elle-même, dans une biopolitique qui prétend faire vivre les individus et qui de fait est aussi ancienne que la technique, puisqu'on ne peut séparer vie et technique, vie et dénaturation. Elle signifie que *la vie continue sans s'imposer*. La transmission de la vie se révèle (mais ce n'est pas une révélation, c'est une expérience «remise à ce qu'elle n'est pas»³⁹) comme la loi sans loi de cette mutation.

Ainsi la vie passe et se passe sans qu'on la sente passer. Elle est l'origine non-mythique du sens, parce qu'elle se partage sans jamais être simplement donnée. On peut toujours prendre la vie, on peut toujours (on a toujours pu) donner la mort, laisser vivre ou faire vivre, mais hors de ces mutations de la souveraineté qui n'en sont pas, la vie est l'affirmation que la souveraineté n'est rien, affirmation du franchissement du sujet souverain, émancipation de l'homme par l'homme. Cette vie a pu se nommer vie divine, mais qu'il faudrait maintenant concevoir comme dégagée de toute imposition d'un principe transcendant, également de tout clergé, et donc dégagée de dieu lui-même. C'est là, selon Nancy tout le mouvement «non mythique» du christianisme, du christianisme comme expansion de l'athéisme. Il fallait la mort de dieu pour que la vie devienne une vie divine qui n'a de divin que le nom. «Oserait-on dire: l'esprit, ou la vie?»⁴⁰ demande Nancy et un athéisme qui ne se prive de rien ose les deux: la vie de l'esprit, ou vie in-finie, qui se traverse la vie du *sujet* fini, interrompt le mythe et continue la communauté au-delà de toute donation.

39 J.-L. NANCY, *L'Expérience de la liberté*, p. 115.

40 J.-L. NANCY, *La Déclosion*, p. 9.

Dans cette mutation, la vie, détruite, exploitée dans le monde entier, continue donc. C'est ce que nous dit le cinéma de Kiarostami et au-delà d'autres films, d'autres arts, ou d'autres textes, qui déploient, *plus que jamais* la possibilité d'une vie qui, par sa fiction même, par le fait que la fiction s'expérimente sans aucune exaltation, interrompt le mythe et accompagne la mutation.

Bibliographie

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

CARLSON Elof Axel, *Mutation—the History of an idea from Darwin to genomics*, Cold Spring Harbor, New York: Cold Spring Harbor Laboratory Press, 2011.

DERRIDA Jacques, *De l'esprit: Heidegger et la question*, Paris: Galilée, 1987.

DERRIDA Jacques, *HC pour la vie, c'est-à-dire*, Paris: Galilée, 2002.

DERRIDA Jacques, *Spectres de Marx*, Paris: Galilée, 2006.

HEIDEGGER Martin, *Être et temps*, trad. fr. F. Vezin, Paris: Gallimard, 1986.

MAUSS Marcel, *Sociologie et anthropologie*, Paris: Presses universitaires de France, 2003.

MALABOU Catherine, *Le Change Heidegger – Du fantastique en philosophie*, Paris: L. Scheer, 2004.

PICHOT André, *Histoire de la notion de vie*, Paris: Gallimard, 1993.