



Jean-Luc Nancy

IPSO FACTO COGITANS AC DEMENS

*Comment parler l'absence, la disparition,
Quand l'absence n'est pas absente, ni la disparition
Tout à fait disparue, puisqu'elle vient à manquer?
Et que manquer à ce manque est hors je, hors jeu,
comme on voudra, mais la "folie", et on n'en parle plus,
ou à nouveau l'impossible folie, et on parle, mais pour dire quoi?*

Agnès Godès, *L'oreille de Jacques*

1. Une histoire de fous

Dans une controverse restée fameuse, Foucault et Derrida mirent naguère en jeu non seulement deux manières de lire Descartes, mais deux façons d'interpréter le partage supposé par le couple des termes "raison" et "folie". On ne rappellera pas ici les données précises de ce débat. Il suffira d'indiquer que là où le premier, Foucault, avait désigné dans l'instauration de la rationalité classique une exclusion corrélatrice de la déraison, là même le second, Derrida, répondait que le sujet de la dite raison ne pouvait pas se déterminer, s'identifier ni se présenter sans que sa subjectivité ne soit *ipso facto* assignable aussi bien sous la "folie" que sous la "raison".

Ipsa facto: cette expression qui signifie "par le fait même", ou encore, si l'on veut bien "par la même chose du fait", et que l'on remplaçait parfois par *eo ipso*, "de cela même" ou bien – indiscernablement en latin – "de lui-même", sinon, pour être plus méticuleux, "de lui lui-même", cette expression est employée ici précisément à propos du "même" et de la même chose du même. L'enjeu est en effet l'énoncé cardinal *ego sum*, lequel est très loin de se limiter à signifier "je suis", puisqu'il articule en réalité ceci, que le sujet du *sum* – la première personne du singulier déjà de soi inscrite (*eo ipso*) dans la forme verbale *sum* sans qu'aucune adjonction de pronom y soit nécessaire – le sujet de cet "être" déclaré par le verbe, c'est-à-dire cet être lui-même dans sa qualité ontologique la plus propre (dans son *être* même), cet être donc ou cet étant en tant qu'il est, *je* le suis, moi qui l'énonce, *ego*, pronom en somme superfétatoire mais dont le caractère excessif s'avère coextensif et coessentiel à la propriété ontologique dont il s'agit.

Je suis: il est au moins certain qu'il y a cet être, mais il est *ipso facto* certain que ce qu'ainsi il y a est *je* qui le dis et qui me dis, et pour autant que je le dis, sans autre forme ou sans autre procès de validation, de légitimation ni de raison rendue. C'est autour de ce point, autour du point d'assertion de l'être dans sa propre diction, que gravitait l'enjeu de la controverse.

Marquons ici un temps d'arrêt, à l'effet de mettre au clair notre dispositif de départ: la dispute entre les deux auteurs ne nous intéresse pas pour elle-même. Nous tiendrons seulement pour acquises deux propositions très simples:



II *tema di B@bel*

A. Foucault et Derrida ne se situaient pas du tout sur le même plan. Le premier s'intéressait à une histoire des schèmes théoriques et pratiques de la "raison", de ses représentations et des opérations menées sous leur gouverne (le "renfermement" de la folie), tandis que le second s'attachait à l'opération philosophique en tant que celle-ci ne peut – quelque tribut qu'elle paye à sa configuration d'époque – faire moins que s'efforcer de tenir en suspens, et même en échec, les schèmes et les représentations dont tout d'abord elle dispose dans le cadre de son temps. En d'autres termes, Derrida s'occupait de ce qui, sous le nom de philosophie (mais peu importe le nom, et lui aussi doit être suspendu), ne peut jamais que résister à toute espèce d'assignation ou de dévolution préalable de ce que "raison" veut dire. Par principe – ce qui signifie que le principe, ici, est de refuser tout principe, faute de quoi resterait impossible le moindre premier pas. La disposition profonde de Derrida ne pouvait se comprendre qu'à l'aune de celle de Descartes lui-même: une suspension générale de tout assentiment, ou bien, pour le dire en des termes qui ont été ceux de Hegel, une *skepsis* radicale et essentielle au cœur de l'acte philosophique comme tel. En termes husserliens une *epoché*, une retenue de toute imposition ou imputation de sens constitué. De toutes les manières, une impossibilité d'identifier "philosophie" avec aucune espèce déterminable de "rationalité".

B. De manière paradoxale, celui qui dans cette affaire se présentait tout d'abord selon la perspective d'une sympathie, voire d'une empathie avec cette "folie" que le dispositif rationaliste vient à refouler et à renfermer – celui dont l'œuvre fournit d'ailleurs plusieurs exemples remarquables de cette proximité ou de cette intimité avec l'inquiétante étrangeté de la folie, celui-là même qui ressentait si bien comment cette dernière suspend la possibilité de l'œuvre, c'est-à-dire la possibilité de la *poiesis* cathartique ou apotropaïque élevée devant l'insupportable face-à-face avec la non-face, celui-là donc, Foucault, restait en somme posté sur la rive de la raison, dans l'espace de son discours et de ses œuvres – précisément – espace à partir duquel seulement pouvait être désigné le bord de clôture conceptuelle, médicale, sociale et institutionnelle dont il décrivait si justement l'édification. En lui donnant la réplique, Derrida s'engageait au contraire, du moins de manière implicite, à ne pas laisser cette clôture se refermer simplement *devant* lui ou devant son discours, mais à laisser au contraire, en quelque façon et en quelque point, le tracé de la clôture se brouiller, se déchirer ou se déclore, courant le risque et la chance d'y affoler la raison plutôt que d'y arraisonner la folie.

Reprenons donc, une fois ces remarques faites – dont la portée n'est absolument pas de valider un des discours en invalidant l'autre, cela doit être clair, mais de signaler une hétérogénéité irréductible qui ne peut pas ne pas se présenter partout où la philosophie s'efforce d'être elle-même.

2. *Revenir au même*

Elle-même, la philosophie – c'est-à-dire justement une difficulté, une inquiétude, voire une angoisse et une aporie à s'identifier *elle-même* (proprement elle-même, sans incertitude, et identique à soi). La raison philosophique – la *sophie* elle-même, donc, ou bien le *logos*, la raison *pure*, voire l'Esprit ou bien encore la Volonté, l'Intuition ou la Pensée: tous



 Jean-Luc Nancy
Ipsa facto cogitans ac demens

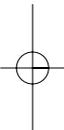
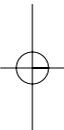
ces noms tournent plus ou moins bien, plus ou moins pesamment, autour d'un identique et immuable centre de gravité, si ce n'est aux abords d'un unique trou noir. *La raison philosophique ne revient pas au même*: pas au même que quelque autre raison qui se puisse trouver ou invoquer, pas au même qu'à une raison en mesure d'exclure la folie, et ainsi jamais non plus au même qu'elle-même.

Voilà de quoi Derrida n'aura guère cessé de s'occuper et voilà ce qui devait lui faire opposer au partage de Foucault – entre une raison et son autre – cette dissension plus intime dans la raison “même”. Voilà comment il devait en conséquence épouser cette folie au sein de laquelle la raison sombre *ea ipsa* lorsqu'elle parvient à s'identifier – à moins que l'inverse ne soit vrai, c'est-à-dire à moins que Derrida ait dû venir à la philosophie poussé par une folie en lui qui s'y destinait de manière forcenée. On le sait, il a montré lui-même quelle intimité il entretient avec le *forcené* comme avec d'autres figures de la fureur égarée. (Ce n'est pas que Foucault, au demeurant, n'ait pas été conduit par une autre et semblable folie. Mais le contraste entre eux était, s'il est permis de le rendre en formules simplistes, celui qui se joue entre une pensée occupée à conjurer sa folie et une autre qui s'emploie à conjurer sa raison. Qu'il soit clair, toutefois, qu'on ne fait pas ici de psychologie, mais tout au plus une caractérologie des pensées).

Contrairement à ce qui fut quelquefois colporté par des glossateurs étourdis ou par des interprètes hâtifs, jamais Derrida n'attenta au *sujet*. Il reconnut plutôt en lui le nécessaire croisement de l'identité et de la différence (de l'identité et de *sa* différence) et si pratiquement jamais il ne thématiza ni ne problématiza ce croisement sous le nom de “sujet”, c'est bien parce que ce nom lui paraissait d'emblée surdéterminé tantôt par la vacuité de l'unité kantienne appropriative des représentations, tantôt, à l'opposé, par l'engorgement de la réplétion égoïque. De l'une et de l'autre manière, c'est la présupposition qui se trouvait ainsi suspectée: le sujet comme substrat ou support de soi, essentiellement capable de se supporter et de se rapporter à soi (au même), substance sans accident. Mais pour autant, il ne renonçait pas, il n'a jamais renoncé à l'affirmation de la première personne, ni donc à la *personne* même, bien que ce terme lui aussi reste écarté de son vocabulaire pour d'évidentes raisons de compromission avec les suavités hypocrites de la “personne humaine” (sa vie, sa dignité, avec un abrégé de ses droits).

Or de la première personne, d'une écriture philosophique en première personne telle que rarement, jamais sans doute depuis Nietzsche, Kierkegaard et Descartes la philosophie ne l'avait connue (ou bien depuis la *mimesis* dialogique de Platon – et il faudrait prêter attention à tous les dialogues chez Derrida, à tous les “tu” ou “vous” auxquels le “je” est *adressé* (expédié, confié, adonné, aliéné) – à moins que ce ne soit, plus sourdement, depuis le “j'engendre le temps” du schématisme kantien ou encore depuis la *Jemeinigkeit* heideggerienne), d'une profération et par conséquent d'une perforation personnelle, d'un poinçonnage égologique du concept, Derrida fait un usage exceptionnel, exorbitant même si l'on veut, ou bien extravagant – pour tout dire fou en ce qu'il revendique un outrepassement du sage et régulier anonyamat de la raison.

Simple question jusqu'ici trop négligée: pourquoi aura-t-il tant écrit en première personne, et selon tous les rôles de cette personne: *ego* transcendantal, personnage de dialogue, signataire, confessant, expéditeur de cartes et de lettres?



II *tema di B@bel*

L'enjeu de cet usage tient à ce qu'il performe autant qu'il perfore la folie dans et de la raison. La première personne tout à la fois récuse l'impersonnalité du discours de raison et prétend se substituer à elle, effectuant à elle seule – *ea ipsa* – la performance ou la perforation d'une vérité *seipsam patefaciens* en même temps qu'elle perfore cette patéfaction du seul orifice singulier de son élocution.

(Quant à l'abus manifeste qu'il fait des assonances et de toute espèce de contact, de contraction et de contamination verbale, quant à ce déchaînement allitératif que je viens d'imiter au passage, réglons lui paisiblement son sort: oui, c'est la folie de Derrida que de faire résonner indéfiniment une allitération dans laquelle il veut entendre et faire entendre – et *se* faire entendre comme – non seulement l'assonance littérale ou littéraire contreposée au détimbrage et à la matité du pur concept, mais l'itération allotropique dont le sujet ne peut qu'être transi et dont il va s'agir maintenant de parler. C'est à coup sûr une folie dangereuse, et que guette toujours le risque d'un cratylisme hyperbolique – comme si le mot “différance” ou “destinérance” devait typer la chose même. Mais elle se déjoue aussi ou du moins elle se défie elle-même (et se défie d'elle-même) en ne prétendant faire “ni mot, ni concept”, en multipliant frénétiquement ses effets de langue, de style et de livre pour les abandonner, disséminés, comme des cailloux roulés dans son torrent. Si la folie de Foucault est l'absence d'œuvre, celle de Derrida est l'excès de l'œuvre: double polarité).

Ecrivant (disant, lâchant, jetant) *je*, Derrida manifeste, à l'instar de quiconque employant ce mot, que celui qui dit/écrit “je” à l'instant détache et dépose hors de lui cet opérateur de son identité. Cette déposition ou cette exposition l'affole autant qu'elle l'assure. Elle l'affole pour l'assurer et parce qu'elle l'assure.

Dans l'ontologie énonciative, de l'*ego sum*, Descartes reconnaît avant tout ceci: que le *logos* n'est pas ici *au sujet de* l'être, mais bel et bien *sujet de l'être*, et tout ensemble essence d'une substance dont toute la propriété est de se rapporter à soi.

Descartes le savait, puisqu'il a pris soin de préciser que la vérité egontologique possède une validité coextensive à sa profération. L'*ego* subsiste en se disant et du fait de se dire: *eo ipso, ego*. Il est mis au monde autant et pour autant qu'il est mis en scène et qu'il est mis en jeu dans sa profération – et pour autant par conséquent que surgit avec lui l'irréductible écart entre lui-même sujet de son énonciation et lui-même sujet de son énoncé, cet écart que ne réduira aucune science du langage et que ne comblera aucun poème. Cet écart détermine la mise au monde comme une mise en scène (il sera l'acteur de son propre rôle) et comme une mise en jeu (avec gain du sujet contre perte de substance, ou bien l'inverse: désormais *logo-* et *onto-* jouent l'un contre l'autre aux deux sens de “contre”). Théâtre d'égarement, illusion tragi-comique.

Descartes précise que cette profération – *ego sum* – peut être verbale ou mentale: or cette équivalence introduit subrepticement sinon une aggravation, du moins une confirmation sévère des dures lois de l'egontologie. Si la *mens* équivaut à la *vox* (cependant que la *vox*, en ce lieu textuel de la deuxième *Méditation*, équivaut à son *scriptum*, à sa trace déposée, exposée et en soi différée comme l'est l'instant husserlien du présent vivant), c'est que la voix *s'appelle* autant que l'écriture *se rappelle*: elle résonne, elle retentit pour être, et pour retentir il lui faut un corps creux. Comment le corps de Descartes, celui de Derrida ou de quiconque qui dit *je* ne serait-il pas pareil à ces corps de verre dont s'imaginent pourvus les fous que Descartes évoque? Comment ne tremblerait-il pas en résonnant de son propre ap-



Jean-Luc Nancy
Ipsa facto cogitans ac demens

pel? Car ce qu'il profère – *sum*, je suis – il l'appelle au loin, très loin – *ego* comme un écho qui se revient à peine, qui ne se revient qu'en se brisant et en se perdant, et qui cependant se revient et se rappelle depuis le plus immémorial, le plus antéprédicatif, le plus prénatal et le plus insensé des lieux. *Mens seipsam dementat*: l'esprit se rend dément lors même qu'il se spiritualise proprement.

3. Où le sujet s'égaré

Derrida m'apparaît – avec Artaud, près de lui à le toucher, ce forcené pourtant si différent – comme quelqu'un qui fit un jour et qui sans doute fait toujours, qui fait chaque jour et autant de fois qu'il parle ou qu'il pense l'épreuve de cette démente dont est constitué le plus remarquable et le plus terrible présent que l'homme moderne ait trouvé à se faire: la coïncidence avec soi a lieu dans une collision où la substance et le sujet se brisent l'un contre l'autre. L'accident devient essentiel.

Dès lors que penser revient à s'éprouver pensant – mais n'en est-il pas ainsi depuis Parménide et Platon? depuis Augustin et Anselme? – cette épreuve revient aussi à éprouver l'insensibilité de cela à quoi le rapport est impossible puisque ce n'est rien d'autre que le rapport lui-même, la propriété de *ego* en tant que *ego ipse*, l'*ipso facto* d'*ego* avéré ne tenir qu'à un fait de langage et au fugitif dépôt d'une trace qui jamais ne reconduira jusqu'à cela, à celle ou à celui dont elle est la trace.

Il s'affole (Derrida, le sujet) de ne trouver que sa trace et que celle-ci aille s'effaçant. Il s'affole de se trouver trace. Il lui faut donc réitérer la trace. Il lui faut se retracer – se retirer le portrait – pour tenter de retenir un peu de ce qu'il sait, d'un savoir absolu, ne pouvoir pas retenir, bien qu'il puisse y toucher, mais toujours seulement y toucher sans le voir ni le savoir, sans le posséder ni le comprendre, sans même pouvoir le vouloir sous peine de ne vouloir que le vouloir lui-même et son acharnement de furieux.

Il déploie donc la puissance de l'ontologie énonciatrice dans une profération inlassable, insatiable, dont la plus archaïque décision n'est assurément pas une autre que celle-ci: ne jamais cesser de faire résonner la parole en écho de l'*ego* qui ne peut que s'allitérer pour approcher ce très peu de raison que sa folie laisse briller le temps incalculable de la coïncidence *eo ipso* impossible et certaine, fortuite, éternelle, contingente et nécessaire, lumineuse et mortelle, désespérante.

Ce très peu de raison où la raison défaille en s'assurant de soi, s'affolant de cette assurance même, ne tient à rien de moins qu'à l'autre en elle qu'elle reconnaît – l'autre, elle-même, sa langue, son sexe, son ami(e), sa loi, sa voix, sa trace – cela qui fait le cœur de la liberté kantienne, de l'esprit hégélien, de l'être heideggerien, enfin de l'*ego* cartésien, cela se fait ici plus impeccablement, plus follement connaître au point de fuite d'une perte originelle. Le nerf, le nœud ou bien le clou, le pèse-nerfs qui affole la pensée tient à ceci: la propriété d'une perte originelle est que par elle, en elle, l'origine se perd dans son propre orifice. C'est une autre version de la faute originelle: celle-ci en effet ne survient pas au sujet, mais le constitue. Elle le constitue pécheur, c'est-à-dire en dette de la sainteté qui fonde son existence (mais la sainteté, on ne peut que la devoir).



II *tema di B@bel*

Derrida n'emploie pas ce langage, mais celui d'une inguérissable douleur: la mélancolie de l'autre perdu (de l'autre en moi, de moi, par moi perdu, l'autre que moi et l'autre moi, l'autre saint innocent) ne sera relevée par aucun deuil, ne sera rédimée par aucun salut. Cette douleur le rend fou, ou bien plutôt: cette douleur est folle, elle est la folie même. Elle est l'égarément de la raison en elle-même – qui fait sa loi, sa structure, son histoire et enfin sa raison même (sa raison d'être, sa raison pleinement suffisante).

Ce qui est perdu de cette manière – l'autre, le même – on pourrait à bon droit le nommer le frère, ou la sœur de la raison. Derrida récuse peu de motifs avec plus de véhémence que celui de la fraternité. Sans reprendre ici le détail de cette *disputatio*, je voudrais suggérer seulement ceci: non seulement le frère ne se donnerait que dans la mort du père (conformément, en somme, à la légende freudienne), mais il ne se donnerait que lui-même disparu, perdu d'une perte originelle. Invoquer la fraternité, dès lors, ne reviendrait pas à convoquer un modèle familial (naturel, consanguin, de plus masculin – mais je néglige ici la question du sexe): il s'agirait bien plutôt d'éloigner la famille dans l'impossible. La "famille", c'est-à-dire le nouage impossible du nécessaire et du contingent, de la nature et de la culture, l'aporie de toute pensée réglée sur un schème de l'origine (de la génération, du *genos*, du genre, etc.). De fait, la famille, la fraternité, la co-originarité (c'est-à-dire l'origine en soi, s'il n'est pas d'origine représentable autrement que commune) sont et doivent rester l'impossible et l'intolérable, le risque même de l'étouffement dans la substance – et nul sujet ne vient qu'en en sortant et en "quittant sa mère et ses frères".

Resterait à se demander ce que peut vouloir dire un commandement ou bien une prescription de l'impossible – et par exemple, la prescription d'une "fraternité" morale et politique. Je n'irai pas plus loin, ici, à ce sujet. Je voulais seulement remarquer que la folie de Derrida n'est peut-être rien d'autre qu'un tel affrontement ou une telle exposition à la nécessité de l'impossible. (A l'impossible, nous sommes tous tenus. Mais il y a deux manières de s'y laisser obliger: l'une se règle sur l'impossibilité de l'impossible, l'autre sur sa possibilité. Les départager n'est pas simple – n'est pas possible. Mais ce partage est le même que celui qui distribue raison et folie comme l'unité du *même* sujet.)

4. *Contingence et coïncidence*

En vérité, cependant, le sujet s'annonce et se présente. En vérité, il touche à son autre. Il s'atteint, il touche à soi, et non seulement c'est à cet instant qu'il s'échappe (ne fuyant pas à l'écart de l'instant présent: s'échappant *dans* le présent même), mais cette touche elle-même est la cause de sa fuite. Il ne se fuirait pas, s'il ne s'était pas trouvé. Il ne s'impossibiliserait pas, s'il n'en avait rencontré la possibilité. En s'atteignant, il se repousse aussi, il écarte de soi ce soi qui ne peut être proche que selon cette loi de la proximité qui impose une distance d'autant plus intense qu'elle est à la mesure de l'approche elle-même et du voisinage, du côtoiement, de l'effleurement.

Il se connaît donc être soi dans cet implacable éloignement de sa proximité. Il se connaît ne pas l'être. Il est serré dans ce *double bind*, entravé par cette double bande qui le tire et qui l'étire à hue et à dia, comme un supplicé tiré par quatre chevaux vers les quatre points cardinaux.

IIJean-Luc Nancy
Ipsa facto cogitans ac demens

Sa raison se perd au contact d'elle-même: au point de la tangence, au point de cette contingence coïncidente qui est son point de sujet (de naissance, de présence, de partance). Elle s'y affole. Cette folie n'a rien d'exorbitant, d'excessif ni de démesuré : elle est très exactement mesurée à l'unité et à la certitude du sujet de la raison. Pour le dire avec l'aide de Kant, "folie" ne signifie pas ici *Schwärmerei* (délire, représentation débridée, ignorance des limites de l'expérience) mais désigne au rebours le *Trieb* de l'inconditionné, la pulsion, le désir, la poussée de la raison vers un "principe des principes" au-delà duquel plus rien n'est à attendre et plus rien ne manque à la suffisance de la raison. Le sujet de la raison n'est pas ce qu'il doit être à moins d'être engagé – et d'être ainsi égaré – dans cette pulsion proprement exorbitante. Rien ne doit échapper à sa maîtrise, et pour finir il doit être capable de ranger sous sa souveraineté sa plus propre et sa plus intime désappropriation.

En ce sens sa folie est paranoïa, folie d'identité et de surveillance inconditionnelle de tout ce qui pourrait l'entamer dans son exception absolue: identité inidentifiable, impossible à ramener dans l'unité, disséminée dans son principe et pour cette raison archi-principielle, c'est-à-dire archaïque, archéologique et architectonique jusqu'au point où l'*arché* se précède de soi-même indéfiniment, irrésistiblement, anarchiquement, impossiblement.

Mais la même folie se module sur un mode schizophrénique. Son essence est un doublement, une répétition de soi en soi précisément là où la raison même en se redoublant s'interrompt, en s'arrivant se quitte: raison de la raison, fond du fond, mêmeté de l'identique, antécédence mutuelle de l'énoncé et de l'énonciation, *ego sum*, "moi je suis" proféré en l'absence ou en la perte originelle de tout moi, Ainsi cette folie est-elle d'une part la folie d'être à soi : il est fou de lui-même, au sens où l'on dit "être fou de son corps" (d'ailleurs il est aussi cela, fou de son corps en tant que son âme y est bien plus intimement mêlée qu'aucun pilote ne peut l'être à son navire). D'autre part elle est la folie de n'être à soi que comme à l'autre, en l'autre mais au sens où l'*autre*, par essence, n'a pas d'*en-soi* à l'intérieur duquel s'introduire et se retrouver.

L' "autre" veut dire: le même abîmé, le même précipité en soi dans le gouffre de l'*en*: l'intériorité, le "sens interne" qui n'a de sens strict et de raison dernière qu'à résorber en soi la totalité du dehors, sans reste, sans autre reste du moins que le mouvement même de la résorption et de l'absorption, l'interminable intussusception.

S'avalier, voilà ce qu'il ne peut pas. Il ne peut pas se digérer – pas jusqu'au bout. Toujours il reste un en trop ou un en moins qui l'empêche de faire un, d'être quelqu'un, aussi simplement un et aussi uniment quelconque que quiconque paraît l'être.

Il lui faut l'autre: l'autre lui fait défaut. L'autre le quitte dès qu'il l'atteint, dès qu'il vient au contact de sa mêmeté. L'autre disparaît d'entrée de jeu, et le livre donc à ce qu'il finit par nommer le "*cogito* de l'adieu ". Je suis, dit-il disant adieu, faisant adieu – "adieu, adieu!", "*ade, ade!*", "*winke, winke!*" fait-il comme un enfant allemand, comme un enfant divin qui ferait en lançant les dès de la contingence ce signe insignifiant, ce *Wink* signal du dieu vers l'*Ereignis*, vers l'événement appropriant qui s'éloigne toujours à la distance de l'autre.

II *tema di B@bel*

5. *Coagitatio*

Voilà le cœur de sa folie: le propre, l'appropriation et l'exappropriation du propre. *Cogito* de l'adieu au propre: je suis, et je suis en tant que je pense cet être propre ou bien que je me pense proprement être. Je pense, c'est-à-dire que je suis à moi-même identiquement en étant à l'objet de ma pensée. Je me pense: j'efface toute distinction de l'objet, je la résorbe en ma plus propre distinction de sujet. Je me saisis en saisissant mon être: cela irait de soi, *eo ipso*, si seulement mon être et l'être qui le pense ne faisaient pas aussitôt deux, dans l'instant même dont en même temps l'unité se disloque *ipso facto*. Alors, adieu, adieu déjà au même comme à l'autre et d'un seul mouvement.

La vieille identité de l'être et de la pensée – cette identité qui de toujours fait l'affaire de la pensée – se perd lorsqu'elle se trouve et s'écarte lorsqu'elle se touche. Si elle réussit, en effet, ou bien l'être s'évapore ou bien la pensée chavire. Adieu à l'un ou à l'autre – et peut-être aux deux ensemble lorsque le sujet *se pointe* pur réel (se) cogitant (*coagitatio*, agitation frénétique de soi à soi, entre soi et soi).

Au vrai, il y a deux identifications possibles de l'être et de la pensée: l'une subsume l'être sous une pensée présupposée, et elle donne une folie maniaque, destructrice, dissolvante, totalitaire ; l'autre confère à la pensée le poids et l'épaisseur de l'être, l'apodicticité de l'existence indéductible. Il en résulte une folie secrète, exaltée seulement de se tenir sur la limite du possible et d'y guetter le nécessaire autant que l'impossible ou bien l'improbable et l'incalculable.

La certitude qui est celle de l'*ego sum* ne se fonde pas en raison puisqu'elle est sa propre raison. Telle est l'évidence cartésienne : invisible à elle-même autant qu'illuminante. Pas de raison au fond, ou pas de fond à la raison. Pas d'enseigne à l'auberge, dit Leibniz : on ne peut s'y reconnaître. *Ego* et *sum* se fondent l'un l'autre: autant dire se retirent l'un à l'autre toute chance de s'assurer. Bien loin de s'étayer l'un par l'autre, ils ne tiennent ensemble que par un tremblement nerveux, une sorte de défaillance ou de vertige commun qui livre ensemble à l'insensé et l'être et la pensée.

Voilà comment Derrida comprend Descartes, et voilà, du même coup, pourquoi il le comprend: le point de la certitude, le point de la présence à soi, le point de *ego* (bien plus que le point de "l'*ego*") est un point de rupture, un effondrement constitutif du "fond qui serait tout à moi". Adieu, dit-il, je t'ai perdu, je t'ai déjà perdu, toi plus intime à moi que mon intimité, toi plus interné en moi que mon internalité. Mon égoïté, mon *Ereignis*, mon *Eigenschaft* (ma qualité propre), mon *Eigentum* (mon bien propre), ma mêmeté ou mon altérité (c'est tout un, si c'est "mien", chaque fois mien), cela s'aliène par principe et d'origine, cela m'aliène et m'exproprie en pleine appropriation.

Ma certitude inébranlable à toute extravagance des sceptiques est certaine en cela qu'elle est improuvable et improbable, indécidable. Chaque fois que mon assertion la pose, mon énonciation montre la faille: rien d'autre que la bouche ouverte qui montre son arrière-fond obscur et le spasme de sa glotte: *gl, ss, qual, ponge, différence...* langue folle, concept borborygmique, *cogito* en ton de glas, *patho-logie* comprise comme un chiasme des deux termes, langage en souffrance, maladie de langage, passion en guise de langue, pathétique énonciative, logique obsidionale.


II

 Jean-Luc Nancy
Ipsa facto cogitans ac demens

La patho-logie commence dans un récit ou dans un argument dont la langue seule est le sujet – c'est-à-dire tout ensemble l'auteur et le thème. Un automatisme idiotique et idiomatique prend en charge ou supplée l'autoconstitution d'*ego*. S'il y a un "*cogito* de l'adieu", c'est parce que la perte instantanée (transcendantale en somme, ou existentielle) de soi (du même, de l'autre) se module aussitôt en un long, à vrai dire interminable adieu. Elle se module: elle se plaint, elle s'épanche, elle se chante, elle se vocalise, elle s'écrie ou s'écrit – interminable thrène d'un *se*, d'un *ipse*, d'un *soi-même* en lui-même abîmé dans l'autre et *se* disant *adieu* comme il dit aussi *viens!* et comme il dit *oui*, autant de fois qu'il se salue dans l'autre, autant de fois qu'il s'adresse à l'autre, qu'il s'expédie et qu'il s'envoie dans l'autre, comme autre. Tout se passe comme s'il devait s'agir de s'y retrouver en s'y perdant – non pas cependant par une compensation de la perte, mais par l'incalculable, indéterminable, indécidable creusement de la perte elle-même, de telle sorte que la perte serait seule à garder le secret d'un *soi-même* en général. C'est là ce que récite sa pathologie, sa folie d'en appeler à toujours plus de langue et toujours plus de langues pour attester le même, unique, irrémédiable égarement.

6. *L'amour propre*

C'est une folie amoureuse: il s'aime et il veut être aimé de soi. C'est-à-dire qu'il veut qu'en lui (en lui-même comme en tout autre soi-même), l'autre que tout autre, l'absolu singulier, soit l'objet d'un chérissenement, d'une dilection, d'une prédilection et d'une élection elle-même singulière, absolue et irremplaçable. En aimant l'autre en soi, l'autre que soi, il franchirait sans la combler ni la réduire la distance infinie de la perte et de l'adieu.

La passion primitive est l'amour de soi, au dire de ce Rousseau dont toute la confession est de se savoir d'autant plus étranger au monde que présent à soi, mais ainsi d'autant plus hors de soi, plus intimement aliéné qu'aucune étrangeté au monde ne saurait y atteindre.

L'amour n'est jamais autre chose que l'amour de soi au point précis où il perd son objet même: l'amour de cette étrangeté qui se présente proférant ce mot singulier, *ego*, qui ne désigne personne sauf le parleur lui-même, un autre chaque fois. D'Augustin à Descartes, à Rousseau et à Nietzsche, à Rimbaud, il n'en a jamais été autrement. L'amour de soi se connaît perdant son objet dans l'autre, abandonnant son objet à l'autre sujet, à l'altérité intarisable du sujet. Cette perte infinie le rend fou – de douleur et de joie, indiscernablement, de larmes et de rire.

C'est ainsi qu'il est seul: fut-on jamais plus seul que dans la folie? Fut-on jamais plus seul qu'Augustin, Descartes, Rousseau, Nietzsche, Rimbaud et Artaud, jamais plus seul que chacun, que quiconque et que chaque un qui ne fait nombre avec nul autre mais reste abandonné, abîmé dans son impossible unité comme dans l'évidence de sa mort même (de la mort qui emporte le même). tre seul c'est être en proie à l'amour de soi sans objet, à la folie qui vient devant ce vide ouvert par la bouche d'où sort "*ego*", sans vis-à-vis ni face-à-face, sans aucune face ni surface: seul l'intervalle entre soi et soi, entre le même et l'autre, entre toi et moi qui suis un autre toi. *Ego sum* veut s'entendre répondre *tu es* – mais il ne peut savoir s'il entend plus, en fait, que cette sienne volonté.



II *tema di B@bel*

Il est seul, il est fou, mais sa solitude est peuplée de toutes les solitudes semblables: de ses semblables par l'esseulement, de ses égaux dans l'*ego*, tous également incommensurables à leur être-soi aussi bien qu'entre eux incommensurables malgré cette égalité ou bien à cause d'elle. Tous proprement inappropriés à leur être même, à leur *sum*, à leur *existo*.

Tout amour est élection du propre: il veut le plus propre du propre, il veut son *Ereignis*: il veut s'*enteignen* et se *zueignen* à son *Ereignis* – s'aliéner et se dédier à son appropriation. Dans la passion la plus extatique et la plus folle, c'est le plus intime que toute intériorité qui s'exalte et se perd dans l'autre. Aucune pensée de l'amour ne méconnaît cela, de quelque manière qu'elle veuille le moduler – amour des corps ou des idées, du savoir ou de la beauté, de Dieu, du prochain, du lointain, de soi, de l'autre. Au bout du compte, il n'y a pas de différence entre l'amour d'oblation et l'amour de concupiscence (d'autres diraient: entre l'amour et le désir). Il n'y a que la différence par laquelle le propre s'écarte de lui-même pour s'approprier – différence infinie que Derrida ponctue du marquage insensé de sa "différance": différence de l'adieu, du *cogito*, de l'être et de la pensée – ouverture de leur mêmeté.

L'amour propre est le propre de l'amour pour autant que le propre, en se distinguant et en se retranchant à l'infini, en se retirant très loin par-delà toute propriété et toute appropriation possible, n'a d'autre loi que de se perdre en soi hors de soi. (Assurément, il faut le dire au passage, cela interdit d'accepter l'opposition que souhaite Rousseau entre d'une part un amour de soi primitif et innocent et d'autre part un amour propre qui vient au contact des autres et dans le désir de se distinguer (opposition qui rejoue celle de l'amour de Dieu et de l'amour propre). Car les autres sont toujours déjà là, et toujours déjà le désir de la distinction mêle sa méchanceté à l'amour de soi en tout autre. Ce qu'on nomme l'éthique se joue au point de cette mêlée.)

Soi en soi perdu – ou bien *ego sum*, *ego existo* entendu dans sa traduction la plus littéraire: moi je suis, moi je sors, je me présente au dehors et par conséquent je m'égare. J'égare "moi": je l'expose et je l'exile hors de sa demeure, ou plutôt dehors au propre dedans de sa demeure (dehors au dedans du poêle de Descartes), selon le délai, le moratoire différentiel attaché (comme il l'a noté, relevé avec anxiété) à toute demeure où l'on ne réside jamais que dans l'expectative d'une dernière demeure où il ne sera plus question de demeurer.

Mais déjà tout de suite, ici même à l'instant, à demeure et sans demeurer, l'amour proprement entretient, anime et agite le désir et le goût de soi, d'être à soi et ce faisant d'aller sans attendre, sans réserve ni retard, immédiatement à ce qui n'offre aucune prise immédiate ni médiate : à cette altérité du même et mêmeté de l'autre, à cette folie de la raison, à cet égarement du *principium rationis* dans lequel seul, enfin, la raison se connaît selon l'événement exorbitant de son inconditionnalité, de son invention infinie et infondée, de sa transcendance proprement insensée (ce qu'il aime nommer sa "déconstruction" l'impossibilité d'achever l'édifice et d'en livrer les clefs tout autant que de clore les comptes de l'ouvrage).

L'amour fou est le propre du propre qui dit *adieu* à soi en soi et pour soi, au même en l'autre, à l'autre donc aussi en tant qu'un autre même. Derrida écrit qu'un "*je dois te porter*", qu'il emprunte à Celan, "*l'emporte à jamais sur le 'je suis', sur le sum et sur le cogito*" car "*avant d'être moi, je porte l'autre*". Dans cette antécédence immémoriale et anoriginaire, orificielle, *je précède* et *se précède* en somme en tant qu'il porte l'autre. Cela s'entend comme le port d'un fardeau, comme le support d'un infirme, comme une prise en char-

IIJean-Luc Nancy
Ipsa facto cogitans ac demens

ge et bien entendu aussi (il y a pensé) comme une manière d'être enceint(e): je porte l'autre en moi selon la loi de sa division qui tressaille en mon sein et qui va le distinguer de moi. C'est ainsi que le sujet subjective: étant support de l'autre.

Cela veut dire encore: faire que la raison s'aime d'amour propre – la *philosophie* même, ou la *pensée*, pesée, gravité, idée du corps dans sa chute propre; faire que la raison s'aime au point où cet amour révèle l'aliénation originaire qui la précède et qui l'emporte depuis qu'elle est raison: *logos*, folie de s'abîmer dans la responsabilité – réponse et garantie – au sujet du sujet, au sujet de celui, de celle ou de cela qui jamais ne répondra de soi, dans aucune langue qui se puisse entendre, mais qui toujours fera retentir son idiome aussi sonore, “*le monde est parti / je dois te porter*” (cela se passe donc aussi là où philosophie et poésie s'éprouvent l'une l'autre, se portent l'une l'autre et sont l'une à l'autre insupportables).

Patho-logie encore: il souffre, il est malade de se faire si mal ou si excessivement entendre. Il prie d'une même phrase pour qu'on l'écoute et pour qu'on se détourne: “je dois te porter” demande au lecteur de s'éloigner aussi bien que de s'approcher, résonne comme un appel et comme une plainte, toujours comme une sorte de prière. Avant la profération d'*ego sum* il y a comme une prière, comme une imploration qui d'un même souffle accueille l'autre et ploie sous sa charge – ce qui s'appelle aimer.

Cette imploration est partout chez lui, elle ne cesse de résonner dans sa voix. Elle est la prière secrète de son discours: qu'il porte l'autre, qu'il sorte du monde en portant l'autre, ainsi porté, emporté par lui.

La différance de soi à soi, la différance du même au même, dans l'identité ou bien dans l'être, est une pensée de cette prière amoureuse: que je te porte et qu'ainsi tu m'emportes. Que je sois délivré de moi.

L'amour est pour Descartes une des actions ou une des propriétés de la *res cogitans* (au même titre que le vouloir, le concevoir, l'imaginer ou le sentir). Il consiste à se rejoindre à un autre jusqu'à le considérer comme un autre soi-même. Un autre soi-même: un autre donc, au lieu et place du même, mais un autre aussi tout autant que moi autre que lui-même. Un autre qui se rapporte à soi en étant exposé au dehors de soi. Un autre qui m'emporte alors que je le porte.

Cet emportement est une folie. Cette folie est la raison d'une pensée. Cette pensée est le développement rigoureux et conséquent de ce qui depuis si longtemps s'est engagé au titre du porter et du supporter: *hypokeimenon*, soubassement, suppôt, sujet – la substructure et la substance de cet accident que nous sommes.