

LE TOUCHER, LIEU COMMUN

CAROLINE POLLENTIER

Université Sorbonne Nouvelle

1. Si l'expérience du toucher se situe en dehors du langage, et peut même en constituer un substitut, la rhétorique du toucher sature le langage ordinaire. Métaphore cognitive¹, le sens tactile s'inscrit dans les tournures topiques de l'affect, de la pensée et de la communication. Dans *Le Toucher*, Jean-Luc Nancy (2000), Jacques Derrida définit à cet égard le toucher comme « un trope quelconque »². Faisant ressortir la prégnance de catachrèses tactiles dans l'œuvre de Nancy, Derrida repère une rhétorique du toucher antérieure à *Corpus* (1992), plus ouvertement consacré à la relation entre texte et corps. *A fortiori*, *Corpus* démultiplie ces « locutions de la doxa »³ : « Nancy semble parfois faire fond sur une vieille rhétorique qui dit “toucher” pour “concerner”, “viser”, “penser”, “avoir rapport à”, “parler de”, “avoir pour objet” »⁴, etc. Dans cette « double écriture »⁵, l'essence du toucher disparaît : le sens tactile est partout là où il n'est littéralement pas question de toucher. Dès lors que la « figure commune et ancestrale du langage tactile »⁶ émaille le langage en dehors même de l'acte de toucher, la langue tactile, pour Derrida, précède toujours déjà sa présence incarnée. Réfutant tout à la fois l'intuition du sens commun et l'entrelacs phénoménologique, Derrida arrime ainsi le toucher à l'intouchable. L'opération de la déconstruction consiste ici à réfuter une logique doxique (selon laquelle le toucher impliquerait la présence) par la mise en évidence d'une rhétorique doxique (selon laquelle la catachrèse du toucher signifie émouvoir, penser, communiquer, etc.). Pointant une « hantise qui serait dans la langue avant d'être celle d'un sujet individuel »⁷, Derrida conçoit le toucher comme une structure rhétorique qu'il représente, à la suite de Nancy, par la figure de la limite. La topique tactile incarne la limite sémantique entre sens littéral et métaphorique : « on ne touche jamais qu'en touchant une limite à la limite »⁸.

2. L'argument rhétorique avancé par Derrida permet effectivement de reconnaître le lien étroit unissant texte et toucher, mais porte cependant le flan à la critique. Comment ne pas reconnaître, en effet, que la catachrèse tactile évoque précisément une relation proximale ? « Je suis touché », « c'est touchant »⁹ : autant de tropes usuels qui produisent des effets d'incarnation et de présence, suggérant par conséquent que, dans le langage ordinaire, la figure tactile rapproche. Tout en poursuivant la réflexion menée par Derrida sur la

1 Je fais référence à l'approche cognitive de la métaphore initiée par les linguistes G. Lakoff et M. Johnson dans *Metaphors We Live By*.

2 J. Derrida, *Le Toucher*, Jean-Luc Nancy, 303.

3 *Ibid.*, 333.

4 *Ibid.*, 303.

5 *Ibid.*

6 *Ibid.*

7 *Ibid.*, 74-75.

8 *Ibid.*, 333.

9 Voir l'interrogation sémantique posée par Gabriel Josipovici dans l'épilogue de *Touch*, 140, ma traduction.

rhétorique tactile¹⁰, je m'éloignerai donc de sa manière d'associer rhétorique et intouchabilité. D'une part, la rhétorique tactile ne constitue pas nécessairement, en tant que telle, une rupture de présence ; au contraire, on pourrait postuler un continuum cognitif entre la catachrèse tactile et l'acte de toucher. D'autre part, Derrida minore la réflexion politique élaborée par Nancy à travers la figure du toucher. Si le toucher opère comme une « figure commune », c'est certes par le langage doxique qu'il présuppose, mais aussi par sa capacité à évoquer et remodeler le collectif : la figure tactile produit des figures de la communauté.

3. Le but de cet article est de reconsidérer la relation rhétorique entre toucher, doxa et communauté, en interrogeant plus particulièrement la figure du toucher dans le texte philosophique et la figure de l'intouchable dans le récit littéraire. Le toucher constitue une topique de la communauté, permettant de figurer à la fois sa condition incarnée et ses formes possibles, tandis que l'intouchable demeure, en tant que catégorie sociopolitique, une figure doxique de discrimination. On comparera la manière dont les champs philosophique et littéraire ont produit différentes politiques du toucher : contre les mythes communautaires, les philosophies contemporaines de la communauté ont porté le toucher vers l'intouchable, tandis que les récits de l'intouchabilité suggèrent que l'individu intouchable, dès lors qu'il peut toujours déjà toucher, appartient à une communauté sensible primordiale. Dans sa plasticité même, le *topos haptique* mobilise le langage ordinaire mais redessine également des formes inédites de la communauté. Dans la première partie de cet article, je retracerai les mutations du trope tactile dans les philosophies contemporaines de la communauté, en montrant comment sa réécriture s'est élaborée contre une conception essentialiste du commun. À partir de Jean-Luc Nancy, la communauté n'est plus représentée par la continuité du lien mais par l'interruption du toucher, si bien que l'intouchable devient une métaphore paradoxale du commun. Dans la deuxième partie de cet article, je me tournerai vers des récits littéraires qui ont spécifiquement remis en cause la figure doxique de l'intouchable en lui réattribuant la capacité de toucher : *A Passage to India* de E.M. Forster et *Untouchable* de Mulk Raj Anand. En comparant ces différentes politiques tactiles, cette réflexion transdisciplinaire vise dans son ensemble à démontrer que philosophie et littérature ont à la fois mobilisé et défamiliarisé le langage ordinaire du toucher.

Haptiques de la communauté

4. Pour aborder le devenir de la rhétorique tactile dans les philosophies contemporaines de la communauté, je reviendrai tout d'abord brièvement sur le différend opposant Jacques Derrida et Paul Ricœur sur le statut de la métaphore¹¹. Dans « White Mythology: Metaphor in the Text of Philosophy » (1974), Derrida défait l'opposition entre métaphore et concept dans le texte philosophique tout en remettant en

10 Cette réflexion sur le langage tactile se situe dans la continuité de l'ouvrage collectif dirigé par Mirt Komel, *The Language of Touch: Philosophical Examinations in Linguistic and Haptic Studies*. Cet article porte plus spécifiquement sur la rhétorique tactile de la communauté.

11 Voir à ce sujet J-L. Amalric, *Ricœur, Derrida. L'Enjeu de la métaphore*.

question la capacité de transport sémantique de la métaphore. Ricœur rebondit sur ce texte dans *La Métaphore vive* (1975) pour réaffirmer la différence entre métaphore vive (ou « ravivée »¹²) et métaphore usée : « Dans le discours philosophique, le rajeunissement des métaphores mortes est particulièrement intéressant dans le cas où celles-ci exercent une suppléance sémantique ; ranimée, la métaphore revêt à nouveau la fonction de fable et de redescription, caractéristique de la métaphore vive »¹³. En retenant l'apport respectif de ces réflexions sur la figure de pensée, on dégagera à la fois l'imbrication entre le concept de communauté et la métaphore du toucher, et la capacité du texte philosophique à raviver le lieu commun du toucher en l'associant à l'intouchable.

5. Dans les pensées de la communauté qui émergent à partir du tournant des années 1980, le trope du toucher est repensé à la fois contre ses présupposés doxiques et contre la conception essentialiste de la communauté développée par le sociologue allemand Ferdinand Tönnies. Fortement influencé par Marx, *Communauté et société : catégories fondamentales de la sociologie pure* (1887) instaure une dichotomie diachronique entre la communauté organique [*gemeinschaft*], fondée sur la « volonté essentielle »¹⁴ immanente aux liens de « sang, de lieu, d'esprit »¹⁵, et « l'agrégat mécanique »¹⁶ de la société moderne [*gesellschaft*], fondé sur une « volonté arbitraire »¹⁷. Filant une métaphore inspirée de la nouvelle physique, Tönnies établit une distinction conceptuelle entre le tout produit par la substance commune et la simple proximité d'atomes discontinus. L'« organisme vivant »¹⁸ se caractérise par des liens essentiels, tandis que dans la société moderne, l'individu, isolé, « interdit à l'autre le contact »¹⁹. La notion de contact reste abstraite et mineure dans ce texte fondateur, tout comme dans l'œuvre ultérieure de Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflection on the Origin and Spread of Nationalism* (1983). Reconduisant en partie la distinction conceptuelle de Tönnies, Anderson théorise la communauté nationale par une absence de contact direct : « En réalité, toutes les communautés plus vastes que les villages primordiaux, où les contacts se font en face à face (et peut-être même ceux-ci), sont imaginées »²⁰.

6. C'est dans l'œuvre philosophique de Nancy que la figure du toucher devient un lieu rhétorique et politique de la communauté. Dans *La Communauté désœuvrée* (1986), Nancy élabore une poétique anti-essentialiste de la communauté contre « les nostalgies de la communion »²¹ et dissocie ce faisant la figure du toucher d'un modèle continuiste. À la suite de Georges Bataille, qui inscrivait le commun dans la communication intime des amants exposés à la mort, Nancy repense l'être-en-commun de manière incarnée

12 P. Ricœur, *La Métaphore vive*, 371.

13 *Ibid.*, 370-371.

14 F. Tönnies, *Communauté et société : catégories fondamentales de la sociologie pure*, xlix.

15 *Ibid.*, 17-19.

16 *Ibid.*, 7.

17 *Ibid.*, xlix.

18 *Ibid.*, 7.

19 *Ibid.*, 45.

20 B. Anderson, *Imagined Communities: Reflection on the Origin and Spread of Nationalism*, 6, ma traduction.

21 J.-L. Nancy, *La Communauté désœuvrée*, 47.

tout en détournant le toucher de ses associations doxiques. La figure du toucher ne suggère plus le lien substantiel ou filial associé à la *gemeinschaft* mais prend au contraire la forme paradoxale d'une interruption : « cette limite est le lieu de la communauté »²². Tandis que Anderson dissociait communauté nationale et proximité spatiale, Nancy dissocie désormais communauté et substance, trouvant dans la métaphore du toucher la forme spatiale d'une « exposition »²³ commune. « L'interruption est au bord, ou plutôt elle fait le bord où les êtres se touchent, s'exposent, se séparent, communiquent ainsi et propagent leur communauté »²⁴. Le trope du toucher est ici repensé contre la dichotomie théorisée par Tönnies, puisque le toucher sépare : « toucher la limite où l'être lui-même, l'être-en-commun, nous dérobe les uns aux autres »²⁵. « Toucher la limite » implique certes, ainsi que l'interprète Derrida, une réversibilité entre sens littéral et métaphorique, mais suggère avant tout une nouvelle logique de la communauté. En remodelant le toucher comme une séparation commune, Nancy ravive une rhétorique tactile tout en ré-élaborant le concept de communauté au rebours de Tönnies : il y a bien là un double processus de « suppléance sémantique »²⁶.

7. Dans la lignée de Jean-Luc Nancy, Roberto Esposito convoque à nouveau la figure du toucher comme limite dans *Communitas : origine et destin de la communauté* (1998). Contre le modèle sociologique de Tönnies, Esposito démonte à nouveau les mythologies de l'origine et de l'appartenance et, comme Nancy, inscrit l'absence au cœur d'une conception anti-essentialiste du commun. Le concept nancéen d'« exposition » est ré-élaboré par Esposito à la lumière de l'analyse sociologique menée par Elias Canetti au début de *Masse et puissance* (1960). Réinscrivant le principe freudien d'ambivalence affective dans l'expérience de la foule²⁷, Canetti comprend la psychologie du phénomène de masse comme le « renversement de la phobie du contact »²⁸ : « Peut-être est-ce là une des raisons pour lesquelles la masse cherche à se resserrer si étroitement : elle veut éliminer aussi parfaitement que possible la phobie individuelle du contact »²⁹. C'est la mise en avant de cette peur de la contagion qui mène Esposito, à la suite de Canetti, à relire l'exposition comme une limite biopolitique, une « ligne frontière » constituant la communauté par l'immunité qu'elle présuppose : « in-dividus, individus “absolus”, *délimités par une ligne frontière* qui à la fois les isole et les protège – seulement s'ils se sont préalablement libérés de la “dette” qui les lie les uns aux autres, s'ils sont exemptés, exonérés, *dispensés de ce contact* qui menace leur identité en

22 *Ibid.*, 150.

23 *Ibid.*, 73.

24 *Ibid.*, 154.

25 *Ibid.*, 166.

26 P. Ricœur, *La Métaphore vive*, 371.

27 Le début de *Masse et puissance* s'inspire de la théorie de l'ambivalence affective théorisée par Freud dans *Totem et tabou* (1913). Dans la deuxième partie de l'ouvrage, Freud se concentre sur le sens du toucher dans le cadre de la névrose individuelle et note la co-existence d'une phobie du toucher et d'un désir de toucher chez le sujet névrotique. Dans la quatrième partie de l'ouvrage, il élabore le mythe de la communauté à partir de cette ambivalence affective. Canetti réinscrit quant à lui le phénomène d'ambivalence dans l'expérience tactile de la foule.

28 E. Canetti, *Masse et puissance*, 12.

29 *Ibid.*

les exposant à un possible conflit avec leur voisin, en les *exposant à la contagion* de la relation »³⁰. Là où Canetti faisait référence à l'expérience concrète de la foule, la contagion évoquée par Esposito constitue désormais une métaphore conceptuelle. Ce faisant, la figure nancéenne de la limite est repensée comme une limite immunitaire, si bien que l'être-en-commun, pour Esposito, se constitue dans l'immunité de l'« individu » : « Le risque de la contamination liquide immédiatement le contact, la relationnalité et l'être en commun »³¹.

8. À partir de l'œuvre de Jean-Luc Nancy, le toucher devient donc une métaphore paradoxale de la communauté. Que ce soit chez Roberto Esposito, qui réinterprète la figure de la limite en termes biopolitiques, ou encore chez Catherine Malabou, qui inscrit une « relation de distance »³² dans l'expérience tactile de la foule, le toucher est la trace de l'intouchable dans le commun. Cette refiguration du toucher comme séparation défamiliarise le langage doxique du toucher pour façonner des *topoi* politiques inédits. Chez Nancy, l'imbrication du concept de communauté à la topique du toucher participe d'une critique politique de l'appartenance communautaire ainsi que des écueils communistes ; chez Esposito, elle permet de construire une théorie biopolitique du commun. Dans le contexte actuel de la pandémie, on voit à quel point cette figure de pensée a pu prendre une actualité politique littérale, tant le toucher, et la régulation de son absence, ont révélé une communauté sensible *in absentia* tout en produisant de nouvelles pratiques sociales. Considérant le « communovirus » comme un embrayeur de communauté, Nancy ne fait pourtant pas spécifiquement mention du toucher dans sa réponse à la pandémie et note simplement une « crainte de perdre le contact »³³ ; Esposito envisage quant à lui l'expérience sanitaire en termes proxémiques : « en temps de pandémie, les êtres humains sont unis par une distance commune »³⁴. Tandis que les études en linguistique multimodale commencent à explorer les nouveaux « rituels haptiques »³⁵ ayant vu le jour pendant la pandémie, on se contentera ici de noter que ces gestes de « distanciation sociale » ont de fait coïncidé avec l'émergence d'une nouvelle rhétorique tactile et proxémique : l'intouchable glisse désormais dans les « locutions de la doxa ».

Haptiques de l'intouchabilité

9. Si le terme même d'« intouchable » constitue une catégorie doxique, ce n'est cependant pas tant dans la crise sanitaire actuelle qu'au sein d'une formation sociale plus ancienne, le système des castes instauré par

30 R. Esposito, *Communitas : origine et destin de la communauté*, 27, mes italiques.

31 R. Esposito, « Immunization and Violence », 59, ma traduction.

32 C. Malabou, « The Crowd », 28. Dans cette lecture de *Masse et puissance*, Malabou réinterprète en termes derridiens le « renversement de la phobie de contact » initialement théorisé par Canetti en termes psychologiques.

33 J.-L. Nancy, « Communovirus ».

34 R. Esposito, « Vitam Instuere », 88.

35 Voir notamment les travaux de Julia Katila, Yumei Gan et Marjorie Goodwin sur les « rituels haptiques » dans « Interaction rituals and 'social distancing': New haptic trajectories and touching from a distance in the time of Covid-19 », *Discourse Studies* 22.4 (2020): 418-440.

l'hindouisme. Sundar Sarukkai définit l'intouchabilité comme une « désignation » liée à un ensemble de pratiques discriminantes imposé par les brahmanes : « l'intouchabilité renvoie à certaines pratiques des castes “supérieures” telles que le refus de toucher ou de partager l'eau d'individus ayant été désignés comme “Intouchables” et que l'on appelle collectivement aujourd'hui les dalits »³⁶. Dans *Le Toucher*, Jean-Luc Nancy, une note de bas de page mentionne brièvement cette acception sociétale du terme « intouchable » :

Ce touchable-intouchable [...] ce n'est pas quelqu'un, ni ce que dans certaines cultures on appelle un « intouchable ». Mais dans cet « intouchable » qu'il est interdit de toucher, il ne pourrait être ainsi annoncé, nommé, identifié que dans la mesure où, soulignons-le encore, il y a du touchable-intouchable en général avant toute religion, tout culte, tout interdit.³⁷

Selon Derrida, l'aporie du « touchable-intouchable » précède la catégorie doxique assignée à l'individu « intouchable ». Cet argument originaire, proche de l'analyse psychanalytique du tabou menée par Freud dans *Totem et tabou* (1913)³⁸, n'enclenche pas de déconstruction de la catégorie d'intouchabilité, ainsi adossée à une condition quasi-transcendantale. On trouve ce même point aveugle au début de *Noli me tangere* (2003), lorsque Nancy procède à une lecture de la parole christique « Ne me touche pas » :

« Ne me touche pas » ne constitue pas une formation linguistique remarquable, ni ne relève d'aucune sorte d'idiolecte. [...] Si la culture et l'art se sont emparés de cette phrase, c'est donc sans doute en reprenant à l'Évangile quelque chose que ce dernier avait été chercher hors de lui, dans *cet écartement intrinsèque* de la touche, dans ce bord-à-bord infranchissable qui a fait aussi du toucher, ainsi que Freud l'a relevé, un enjeu majeur du tabou en tant que structure constitutive de la sacralité. *L'intouchable – dont la figure du paria hindou porte à nos yeux d'Occidentaux la charge la plus saisissante – est partout présent là où il y a du sacré [...]*.³⁹

« L'intouchable », en tant qu'individu, est de nouveau convoqué de manière allusive, en écho à l'analyse du tabou originaire chez Freud. Tandis que l'intouchabilité est posée comme une condition « intrinsèque » du toucher, Nancy envisage l'emprunt au langage ordinaire en référence à la parole biblique, sans considérer la « formation linguistique » du terme « intouchable ». Dans ces pensées du toucher, l'individu « intouchable » ne demeurerait-il pas un lieu commun ? On peut tout à fait comprendre cette marginalisation de l'intouchabilité comme une forme de réserve et de réticence à intégrer dans le texte philosophique un phénomène social complexe issu d'une formation culturelle distincte. Ce que je souhaiterais cependant mettre en avant dans cette analyse, c'est la manière dont des récits de l'intouchabilité mettent en œuvre une stratégie logique et rhétorique singulièrement différente, consistant à réattribuer à l'intouchable une compétence sensorielle primordiale et, ce faisant, à remettre explicitement en question son appellation : dans ces récits d'émancipation, le toucher (et non le toucher-intouchable) précède le dalit, le réinscrivant par là

36 S. Sarukkai, « Phenomenology of Untouchability », 39, ma traduction.

37 J. Derrida, *Le Toucher*, Jean-Luc Nancy, 93.

38 Voir plus haut, note 27.

39 J.-L. Nancy, *Noli me tangere*, 24-26.

même dans une communauté sensible élargie.

10. Je prendrai comme exemples deux romans modernistes unis par un paratexte et un lien d'amitié, puisque Forster signe la préface de *Untouchable* et fait ainsi retour sur sa propre représentation des dalits dans *A Passage to India*. Dans le roman de Forster, le dalit demeure une figure marginale, dont l'émancipation, uniquement figurale, reste ancrée dans le point de vue du narrateur occidental ; dans le roman de Anand, c'est tout l'appareil doxique de l'intouchabilité qui est mis en branle par la prise de conscience du protagoniste et son inscription dans une poétique du toucher. Dans les deux cas, le récit défamiliarise la figure de l'intouchable. La narration à la troisième personne ne permet certes pas de prise de parole effective, comme ce sera le cas des décennies plus tard dans les premières autobiographies dalits⁴⁰, mais c'est précisément au sein du récit du tiers que se perçoit la réification doxique et sa mise en suspens.
11. Dans la préface de *Untouchable*, Forster cite une phrase faisant explicitement référence à un soulèvement de balayeurs dans *A Passage to India* : « The sweepers of Chandrapur had just struck, and half the commodores remained desolate in consequence »⁴¹. En faisant mention de la censure coloniale dont cette phrase fit l'objet, Forster passe sous silence la présence bien plus flagrante du punka wallah au cœur du chapitre consacré au procès du viol, ainsi que le soulèvement oblique mis en œuvre par le narrateur à la faveur du serviteur. Le chapitre 25 s'ouvre et se clôt sur une allusion à la poussière, évoquant l'activité imperturbable de l'homme agitant l'éventail : « clouds of dust moved hesitantly »⁴² ; « he continued to pull the cord of his punkah [...] and rhythmically to agitate the clouds of descending dust »⁴³. Encadré par ces deux allusions à la poussière, le procès dans son ensemble incarne la métaphore inaugurale d'une « civilisation » anglaise désormais « couverte de poussière »⁴⁴. Or, au cœur du procès dont il est pourtant structurellement exclu, le punka wallah est celui qui « s'approche de la poussière » et se voit pour cela « condamné comme intouchable » :

Almost naked, and splendidly formed, he sat on a raised platform near the back, in the middle of the central gangway, and he caught her attention as she came in, and he seemed to control the proceedings. [...] When that *strange race nears the dust and is condemned as untouchable*, then nature remembers the physical perfection that she accomplished elsewhere, and throws out a god—not many, but one here and there, to prove to society *how little its categories impress her*. [...] Something in his aloofness *impressed the girl from middle-class England, and rebuked* the narrowness of her sufferings. In virtue of what had she collected this roomful of people together? Her particular brands of opinion [...]—by what right did they claim so much importance in the world, and assume the title of civilisation?⁴⁵

40 Voir notamment D. Pawar, *Baluta*.

41 E.M. Forster, Préface, v.

42 E.M. Forster, *A Passage to India*, 199.

43 *Ibid.*, 217.

44 *Ibid.* 199, ma traduction.

45 *Ibid.*, 205, mes italiques.

Sara Suleri souligne l'érotisation du serviteur reifié par le désir homoérotique du narrateur occidental⁴⁶. Si cette « étrange race » est en effet figée dans un éthos naturalisant, la figure de l'« intouchable » est cependant étrangéisée par la métaphore haptique de l'impression, lui octroyant une capacité figurale de toucher : la nature ne reçoit pas « l'empreinte » de la civilisation (« how little its categories impress her ») mais y inscrit son « empreinte » (« impressed the girl from middle-class England »). Par la répétition du verbe « impress », Forster suggère un toucher primordial, antérieur aux catégories doxiques désignant le subalterne : de même que la poussière précède l'institution du procès et lui survit, le toucher précède l'intouchable. *A fortiori*, à la fin du passage, le discours indirect libre déploie hypothétiquement la « réprimande » (« rebuked ») imputée par le dalit, inversant ainsi sa « condamnation » (« condemned ») comme « intouchable » ; en creux du procès se joue donc un jugement incarné. Là où la critique a pu voir un stéréotype naturalisant, Forster met en réalité en œuvre, par cette ré-élaboration de la figure du toucher, une critique humaniste de l'intouchabilité fondée sur l'originarité du sens tactile.

12. Cette stratégie de représentation humaniste est déployée par Anand à l'échelle d'un roman. Dans *Untouchable*, l'activité sensorielle de Bakha précède et infirme son interpellation en tant qu'« intouchable ». La première sensation tactile qui inaugure le roman, une sensation de froid incarnant la vulnérabilité du personnage, suggère la primauté du toucher par rapport à la rhétorique de l'intouchabilité : « the bitter wind that blew from the brook at dawn had penetrated his skin, past the inadequate blanket »⁴⁷. Puis, le jour se levant, la peau de Bakha se baigne de soleil dans un « acte de libération » : « the tincture of warmth penetrated the numbed skin »⁴⁸. Par un effet poétique de loupe, le récit exalte les « pores »⁴⁹ de sa peau s'ouvrant à la chaleur. Le mot « intouchable » n'est pas encore utilisé : Bakha fait partie des « hors-classes » (« outcastes »⁵⁰). C'est lorsqu'il touche par inadvertance un homme dans la rue, qui, en réponse, l'insulte et le frappe, que le récit, plongeant dans la conscience de Bakha, révèle l'épiphanie de son interpellation : « For them I am a sweeper, sweeper – untouchable! Untouchable! Untouchable! That's the word! Untouchable! I am an Untouchable! »⁵¹. Le glissement de l'adjectif à la nominalisation mime le cheminement de la sensorialité à la reconnaissance idéologique dans ce monologue cité. Le mot « Intouchable » n'est pas l'insulte adressée à Bakha ; il résulte, dans la conscience du personnage, du conflit sensoriel produit en différé par l'association du sens tactile à l'insulte : le fait d'être touché rend Bakha intouchable. Le roman met ainsi en récit l'intouchabilité comme une aporie haptique, mais cette aporie du « touchable-intouchable » est seconde, non intrinsèque. Anand procède à une généalogie de l'intouchabilité en posant la primauté du toucher contre la secondarité sociopolitique et sociolinguistique de ses partages discriminants⁵². Dans ce

46 S. Suleri, *The Rhetoric of English India*, 135.

47 M. R. Anand, *Untouchable*, 10.

48 *Ibid.*, 35.

49 *Ibid.*

50 *Ibid.*, 9.

51 *Ibid.*, 52.

52 Voir également l'approche archéologique prônée par le politologue G. Guru dans sa réponse au philosophe S. Sarukkai, "Archaeology of Untouchability".

dispositif généalogique, il n'y a donc pas de « touchable-intouchable en général ».

13. La position humaniste du roman consiste à rétablir une communauté sensible à partir d'une position haptique d'exclusion incluse : « He was in the midst of a humanity which included him in its folds and yet debarred him from entering into a sentient, living, quivering contact with it »⁵³. Le pli sémantique qui s'opère dans la proposition relative révèle et conteste une aporie politique. En dissociant la métaphore tactile (« its folds ») de la littéralité du contact (« sentient, living, quivering contact »), Anand repense l'intouchabilité comme une aberration sémantique, une catachrèse impossible : la littéralité du toucher rend caduque la figure de l'intouchable. La reconstruction d'une communauté humaniste et l'émancipation politique du dalit reposent dès lors sur l'abolition de la doxa. À la fin du roman, le poète prédit la fin du système des castes en annonçant à Bakha la possibilité salvatrice d'un système mécanisé de chasse d'eau. Pour cela, il appelle dans le même temps à anéantir la vieille rhétorique de l'intouchabilité : « The old mechanical formulas of our lives must go, the old stereotyped forms must give place to a new dynamism »⁵⁴. Le roman prend ainsi pour titre une figure doxique dont il opère la généalogie puis entérine la disparition. Ce récit d'émancipation esquisse finalement la vision marxiste d'une « société sans castes et sans classes », tandis que le poète réitère sa méfiance rhétorique envers tous « mots d'ordre et formules à l'emporte-pièce »⁵⁵ : « Le changement sera *organique et non mécanique* »⁵⁶. La résolution mécaniste du roman (qui prédit l'installation de la chasse d'eau comme la fin des discriminations envers les dalits) s'opère en fin de compte contre la « mécanique » rhétorique. La distinction sociologique établie par Tönnies dans sa critique marxiste de la société moderne est manifeste dans cette paire conceptuelle, si ce n'est que dans cette reformulation romanesque, la « mécanique » s'applique à la rhétorique. Par conséquent, Anand envisage paradoxalement une refonte organique de la communauté par le biais de la technologie industrielle. À l'aporie du toucher intouchable, cette critique utopique de l'intouchabilité substitue l'aporie d'une mécanique organique, ancrée dans l'incarnation du sens tactile.

14. Au terme de ce double parcours philosophique et littéraire, j'espère avoir montré que la topique du toucher participe de diverses pensées de la communauté. Le toucher est un lieu commun, non seulement, comme le démontrait Derrida, parce qu'il s'inscrit dans les « locutions de la doxa », mais parce qu'il produit des figures du commun et permet d'en imaginer multiples formes, que ce soit dans le texte philosophique ou dans le récit littéraire. En confrontant ces deux types de discours, j'ai cherché à faire ressortir différentes manières d'envisager le lien entre toucher et communauté, plutôt qu'à convoquer des concepts philosophiques pour lire des figures narratives. Il s'est d'abord agi de retracer le travail de reconceptualisation et de refiguration accompli par Nancy et Esposito dans leurs critiques respectives de Tönnies. À partir de Nancy, le toucher devient un *topos* de la communauté, dans le même temps qu'il est

53 M.R. Anand, *Untouchable*, 138.

54 *Ibid.*, 155.

55 *Ibid.*, ma traduction.

56 *Ibid.*, ma traduction, mes italiques.

défamiliarisé et redéfini comme une interruption. En dégageant un point aveugle dans cette théorisation du toucher comme intouchable, à savoir la référence doxique à la figure du dalit, je me suis ensuite concentrée sur la topique de l'intouchabilité dans le récit littéraire. Chez Forster comme chez Anand, la critique de l'intouchabilité comme rhétorique et pratique discriminante s'opère à travers une réaffirmation de l'incarnation tactile. Dans ces deux romans modernistes, la primauté d'une communauté sensible évoque le modèle organique formulé par Tönnies, dont Nancy et Esposito réfuteront la logique essentialiste et diachronique. La mise en avant de divergences conceptuelles au sein de ces différentes poétiques tactiles vise à restituer la multiplicité du *topos haptique* et à retracer les lignes de faille qui le parcourent. Quand bien même le langage ordinaire du toucher semble de prime abord ancrer le sens tactile dans une expérience partagée, les figures théoriques et narratives du toucher appellent à déchiffrer tant la pluralité que la puissance critique de ces lieux de la communauté.

Œuvres citées

- AMALRIC, JEAN-LUC. *Ricœur, Derrida. L'Enjeu de la métaphore*. Paris : Presses Universitaires de France, 2006.
- ANAND, MULK RAJ. *Untouchable*. 1935. Londres : Penguin, 1940.
- ANDERSON, BENEDICT. *Imagined Communities: Reflection on the Origin and Spread of Nationalism*. 1983. Londres : Verso, 2006.
- DERRIDA, JACQUES et F.C.T MOORE. « White Mythology: Metaphor in the Text of Philosophy ». *New Literary History* 6.1 (1974) : 5-74.
- DERRIDA, JACQUES. « Le Retrait de la métaphore ». *Psyché. Invention de l'autre*. Paris : Galilée, 1998, 103-126.
- DERRIDA, JACQUES, *Le Toucher, Jean-Luc Nancy*. Paris : Galilée, 2000.
- ESPOSITO, ROBERTO. *Communitas : origine et destin de la communauté*. 1998. Trad. Nadine Le Lirzin. Paris : PUF, 2000.
- ESPOSITO, ROBERTO. « Immunization and Violence ». *The Terms of the Political*. Ed. Roberto Esposito, Rhiannon Noel Welch, Vanessa Lemm. New York : Fordham University Press, 2012.
- ESPOSITO, ROBERTO. « *Vitam Instuere* ». *Coronavirus, Psychoanalysis, and Philosophy: Conversations on Pandemics, Politics, and Society*. Ed. Fernando Castrillón et Thomas Marchevsky. New York : Routledge, 2021.
- FORSTER, E.M. *A Passage to India*. 1924. Londres : Penguin Classics, 2005.

- FORSTER, E.M. « Preface ». *Untouchable*. 1935. Londres : Penguin, 1940, v-viii.
- FREUD, SIGMUND. *Totem et tabou*. 1913. Trad. Samuel Jankélévitch. Paris : Payot Rivages, 2001.
- GURU, GOPAL. « Archaeology of Untouchability ». *Economic and Political Weekly* 44.37 (2009) : 49-56.
- JOSIPOVICI, GABRIEL. *Touch*. New Haven et Londres : Yale University Press, 1996.
- KATILA, JULIA, YUMEI GAN ET MARJORIE GOODWIN. « Interaction rituals and “social distancing”: New haptic trajectories and touching from a distance in the time of Covid-19 ». *Discourse Studies* 22.4 (2020) : 418-440.
- KOMEL, MIRT, ED. *The Language of Touch: Philosophical Examinations in Linguistic and Haptic Studies*. Londres : Bloomsbury Academic, 2019.
- LAKOFF, GEORGE AND MARK JOHNSON. *Metaphors We Live By*. Chicago : Chicago University Press, 1980.
- MALABOU, CATHERINE. « The Crowd ». *The Oxford Literary Review* 31.1 (2015) : 25-44.
- NANCY, JEAN-LUC. *La Communauté désœuvrée*. 1986. Paris : Christian Bourgeois, 2004.
- NANCY, JEAN-LUC. *Noli me tangere*. Paris : Bayard, 2003.
- NANCY, JEAN-LUC. *Corpus*. Paris : Éditions Métailié, 2006.
- NANCY, JEAN-LUC. « Communovirus », *Libération*, 24 mars 2020.
https://www.liberation.fr/debats/2020/03/24/communovirus_1782922/ consulté le 1^{er} février 2022.
- PAWAR, DAYA. *Baluta*. 1978. Trans. Jerry Pinto. New Delhi : Speaking Tiger, 2015.
- RICŒUR, JACQUES. *La Métaphore vive*. Paris : Seuil, 1975.
- SARUKKAI, SUNDAR. « Phenomenology of Untouchability ». *Economic and Political Weekly* 44.37 (2009) : 39-48.
- SULERI, SARA. *The Rhetorics of English India*. Chicago : University of Chicago Press, 1992.
- TÖNNIES, FERDINAND. *Communauté et société : catégories fondamentales de la sociologie pure*. Trad. Sylvie Mesure et Niall Bond. Paris : PUF, 2010.