

# Dialectique de la séparation

Frédéric Neyrat

« *L'ère opaque recouvre essentiellement l'apparition de l'univers par transgression quantique de l'impossibilité de l'existence.* »

Michel Cassé, *Théories du ciel*

Séparer, écrit Philippe Lacoue-Labarthe, signifie « mettre à l'écart en vue de préparer » – *parare* signifiant parer, préparer, apprêter, et *se* devant être défini comme « écart » (et non comme « à part de »)<sup>1</sup>. « On imagine sans trop de difficulté, ajoutait-il, la satisfaction, ou même la joie, du penseur spéculatif de langue française [...] découvrant, à même la langue, un mot d'une telle ressource ou d'une telle puissance dialectique, conjuguant, selon la plus stricte logique, le négatif et le positif, la thèse de l'Un à partir de la scission<sup>2</sup>. »

Via une relecture (partielle) de la philosophie hégélienne, je voudrais explorer dans cet article la force dialectique du concept de séparation : loin d'être synonyme de clivage, de production de frontières étanches, la séparation pourrait être définie comme *écart générateur de relations*. Penser une dialectique de la séparation signifiera dès lors non pas opposer relation et séparation, mais montrer comment ces deux concepts passent l'un dans l'autre, leur simple opposition devant être finalement considérée comme le symptôme d'un manque de dialectique, quand la séparation – absolue – devient clivage, isolation, et quand la relation – totale – devient perfusion, transfusion. Je nommerai *monolectique* cette dialectique empêchée et les symptômes qu'elle provoque.

<sup>1</sup> Philippe Lacoue-Labarthe, « La séparation, c'est le commencement » in *La Réponse d'Ulysse, et autres textes sur l'Occident*, Paris, Lignes/Imec, 2012, p. 71-72.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 72-73.

## Majeure Inséparation, modes d'emploi

La dialectique que je propose n'est pas isomorphique, posant comme de même valeur ou de même puissance la séparation et l'inséparation : je voudrais montrer que s'il y a quelque chose, un monde, c'est en vertu d'un déséquilibre premier, autrement dit d'une séparation originaire. Une telle priorité ontologique – ou plus exactement existentielle – donnée à la séparation ne signifie cependant pas le rejet de l'inséparé : la pensée écologique nous a convaincus de la nécessité de combattre les clivages de la modernité, ceux qui nous conduisent tout droit aujourd'hui à la sixième extinction de masse. Il fut certes et il est encore nécessaire de s'opposer aux pensées et pratiques qui croient que les choses sont données comme séparées ; j'aimerais pourtant essayer d'expliquer en quoi les choses sont données par la séparation. Le monde n'est pas une superstructure appuyée sur des éléments séparés, il est généré par une séparation au cours de laquelle se constituent ses différences internes – ici/là-bas, dedans/dehors, matière/non-matière, etc. Toute la difficulté est de comprendre le point suivant : ce qui est donné n'est pas le séparé, mais ce n'est pas non plus, me semble-t-il, l'inséparé, ce qui est donné est la séparation à partir de laquelle sont pensables le séparé et l'inséparé.

Pour étayer l'utilité de cette dialectique de la séparation, je commencerai par montrer comment le monde naît de la séparation, et comment celle-ci crée la différence entre la matière et ce que je nommerai l'amatière (le virtuel en tant que fissuré). Dans un second temps, j'examinerai la monolectique dominante, celle qui se traduit par l'interdiction de se séparer, cette *interaddiction* provenant des technologies de l'attention et se manifestant par l'isolation et la souffrance psychique. Puis je poserai de quelle manière la dialectique hégélienne pourrait être envisagée comme moment thérapeutique au cours duquel pourrait se réveiller la puissance créatrice de la séparation. Cette lecture de Hegel me permettra d'aller au-delà d'une simple opposition entre les théories néo-matérialistes, qui insistent sur l'inséparé (l'immanence de la matière) et quelques tentatives apparentées au réalisme spéculatif, qui affirment une séparation ontologique (la transcendance de l'objet) : la dialectique de la séparation soutient que celle-ci travaille de l'intérieur l'immanence de la matière.

### L'existence première et l'amatière

S'il n'y avait pas eu de séparation, il aurait été impossible d'écrire ces lignes, ces lettres – impossible de pouvoir les lire, de pouvoir détacher quelque chose comme une lecture, comme un être suivant du regard le déroulement des signifiants, et les rattachant peu ou prou à des signifiés, voire à des choses là-bas dehors, hors signes, prises dans ce monde, cette planète Terre à nulle autre pareille. Autrement dit, que l'on puisse commencer, ou recommencer, exige la séparation, au sens dégagé par Lacoue-Labarthe : *écart générateur*. Qu'il y ait quelque chose et non pas rien requiert une bifurcation originaire.

L'on soutiendra pourtant qu'avant cette bifurcation régnait la confusion, le surlié, un entrelacs sans séparation ! On ajoutera que c'est seulement dans un second temps qu'ont pu apparaître des choses singulières – des galaxies et des étoiles, et plus tard cette chose individualisable que nous appelons Terre, ou Mars, ou quoi que ce soit d'autre. En ce sens, il y aurait d'abord de l'inséparé, puis de la séparation. Je comprends bien la lé-

gitimité de cette perspective philosophique ; j'aimerais pourtant la questionner, non pas parce qu'elle serait spécifiquement critiquable, mais parce que je crois qu'elle maintient un schème de pensée, celui de l'ontologie. De la sorte raisonne l'ontologie : d'abord, on pose l'être – sous le nom de matière, de substance, de Dieu, ou de flux – puis, dans un second temps des existants. Mais tout change si l'on commence à penser à partir de l'existant et que l'ontologie n'est posée que rétroactivement, une fois l'existence avérée : ce qui est premier est alors la bifurcation d'existence, le jet de création, le *clinamen* créateur. Penser l'existence en premier ne suppose pas de substance préalable, de fond prédisposé, puisque c'est le préalable lui-même qui est dis-posé par l'acte de séparation. Mais il faut ajouter aussi que – réciproquement – poser l'existence en premier ne signifie pas commencer par des objets, des êtres séparés pré-donnés, puisque c'est par la venue à l'existence qu'il devient possible de les identifier comme objets distincts. C'est à partir de l'existant que de la substance inséparée et des êtres séparés deviennent pensables.

Précisons ce point. Pour les atomistes grecs, la pluie d'atomes – contrairement à ce qu'une lecture hâtive pourrait laisser croire – ne décrit pas un monde d'individus isolés, séparés, mais un état d'inertie, un « état de nature » qui est la fiction rétroactive nécessaire pour qui tente de penser le présent, la présence des existants ici et maintenant. La question est par conséquent moins de savoir « pourquoi il y a quelque chose plutôt que rien » (Gottfried W. Leibniz) que de penser – avec Michel Serres, dans le livre qu'il a consacré à Lucrèce – le « plutôt que » à partir duquel le plein et le rien se disjoignent. « Exister plutôt que, écrit Michel Serres, est un écart à l'équilibre. Exister = plutôt. Et le principe de raison est, rigoureusement parlant, un théorème de statique. S'il existe des choses et s'il y a un monde, ils sont décalés par rapport au zéro<sup>3</sup>. »

C'est dans une optique assez proche que Louis Althusser a proposé une interprétation radicale de l'atomisme grec, dans un texte consacré à ce qu'il a nommé un « matérialisme de la rencontre » : la « Déviation » – le *clinamen* – est originaire et « l'existence même des atomes ne leur vient que de la déviation et de la rencontre avant laquelle ils ne menaient qu'une existence fantomatique<sup>4</sup> ». Althusser est clair sur ce point : il n'y a pas, d'abord, d'atomes isolés, d'individus atomiques séparés, car ceux-ci proviennent de la déviation. Reste à comprendre la seconde partie de ce que soutient Althusser : si les atomes naissent de la déviation et de leur rencontre, en quel sens nous faut-il entendre qu'avant celle-ci, ces atomes avaient une « existence fantomatique » ?... Un peu plus loin, Althusser écrit ceci : « Avant l'accomplissement du fait, avant le monde, il n'y a que le *non-accomplissement du fait*, le non-monde qui n'est que l'existence *irréelle* des atomes<sup>5</sup>. »

<sup>3</sup> Michel Serres, *La naissance de la physique dans le texte de Lucrèce. Fleuves et turbulences*, Paris, Minuit, 1977, p. 31-32. Cf. aussi mon livre *Clinamen : Flux, Absolu, et Loi Spirale*, Paris, e®e, 2011.

<sup>4</sup> Louis Althusser, « Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre » in *Écrits philosophiques et politiques. Tome I*, Paris, Livre de Poche, 1994.

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 542.

## Majeure Inséparation, modes d'emploi

À nouveau nous pouvons légitimement nous demander : *qu'est-ce qu'une existence irréaliste*? Sauf erreur de ma part, on ne le saura pas dans la suite du texte, pour la raison suivante : Althusser, me semble-t-il, a tellement voulu purifier la rencontre des atomes de toute substance préalable, de toute cause, de toute nécessité, qu'il est tombé dans l'excès inverse : la fétichisation du « vide », un vide absolu – aussi absolu que le Dieu proscrit – dans lequel la rencontre peut avoir lieu<sup>6</sup>. Rien d'étonnant dès lors à ce qu'Althusser définisse sa philosophie comme « une philosophie qui *fait le vide* philosophique pour se donner l'existence<sup>7</sup> ». Une fois la purification ontologique effectuée, il ne reste plus qu'à invoquer un « miracle » pour rendre compte de la déviation, de la rencontre (et Badiou s'en souviendra, car qu'est-ce en vérité d'autre que l'Évènement?)<sup>8</sup>. Ce n'est certes pas qu'il n'y a pas quelque chose de merveilleux dans l'existence, ou si l'on veut de miraculeux, c'est que l'excès purificateur, l'hallucination négative qui conduit Althusser au vide absolu finit par masquer ce qu'il en est de *l'existence première en tant qu'en elle se sépare la matière faite de ce qui ne s'est pas constitué comme matière*. Je voudrais nommer ce non-constitué : l'amatière.

L'amatière est un amas-tiers – ou, en mémoire d'un jeu de mot de Lacan, une âme-à-tiers – qui ne vient pas *exactement* à l'existence : elle n'est pas sans manifestation – fantomatique, irréaliste, « spirituelle » – mais elle est foncièrement irréalisée (inconstructible). On peut dire, avec Deleuze, qu'il s'agit de « la part de l'ineffectuable », et l'on peut dire aussi avec Schelling qu'il s'agit d'un fond obscur, *Abgrung* qui précède Dieu en Dieu et qui marque la singularité radicale de l'existant précisément comme inadvenue, comme ce qui se réserve de chaque existence pour qu'il y ait de l'existant. J'ajoute que l'amatière n'est pas révocation du vide, mais son déplacement : le vide est partition d'existence, il s'inscrit par l'existence et ce « dès » l'origine. Autrement dit, *les fantômes eux-mêmes sont marqués par la séparation*, l'ineffectuable se sépare de l'effectué qui émerge à chaque fois qu'un regard, un concept tente de saisir l'ineffectuable. La marque du séparé sur l'être est ce qui affranchit le vide même d'être Dieu, et rappelle à l'anagramme qui les rapporte l'un à l'autre son incomplétude.

Pour finir, j'aimerais ajouter que le vide ainsi entendu n'est pas sans résonner avec ce vide quantique qui serait à l'origine même de l'univers. Ainsi Michel Cassé pose-t-il un vide originaire qui se caractérise, à la différence de la matière, par une « pression négative », une « antigravitation universelle<sup>9</sup> ». Le « faux vide » originaire, nous dit-il, a connu une « saute » au cours de laquelle, « en un éclair », le vide s'est délesté de son trop-plein d'énergie : « ce que le « vide » a en trop, et qu'il exprime, c'est la lumière et la matière, pour tout dire le monde<sup>10</sup>. » C'est parce que le vide n'est pas homogène, mais séparable entre trop-plein et non-plein, qu'un monde peut être : la séparation marque jusqu'au vide quantique originaire, faisant de l'univers l'existant qui emporte avec lui et traverse tous les autres existants.

6 *Ibidem*, p. 546.

7 *Ibidem*, p. 547.

8 *Ibidem*, p. 564.

9 Michel Cassé, *Théories du ciel*, Paris, Rivages Poches, 2005 (1999), p. 42.

10 *Ibidem*, p. 39.

## Monolectique du cyclope

Une fois cette approche de l'existence posée, une approche qui concerne jusqu'à l'existence même de l'univers, il devient possible de reconsidérer la question du « diagnostic », pour reprendre le terme utilisé par Bernard Aspe dans l'article qu'il a écrit pour ce dossier. C'est en effet que deux discours sur l'époque s'opposent : l'un qui insiste sur le repli sur soi, la production d'individus plus fermés que des monades et sans même en soi ces replis infinis que Leibniz leur attribuait ; l'autre sur l'impossibilité d'échapper à l'interconnectivité. Or il est important d'affirmer que ces deux états ne sont pas symétriques, ni de même puissance ou de même intensité. D'abord, il me semble nécessaire de rappeler que la supposée interconnectivité généralisée est toujours en dernière instance rattachable à un super-sujet non-humain, qu'il s'agisse de Gaia la « planète symbiotique », cet écosystème de tous les écosystèmes de la Terre<sup>11</sup>, du Réseau des Réseaux que forme l'Internet, ou du « système automatique » des machines de machines décrit par Marx dans *Le Capital*. Dans tous ces cas de figure, qu'il s'agisse de théories écosystémiques ou relatives aux objets technologiques, les sujets humains sont réduits à l'état d'objets, d'appendices, d'individus ramenés à rien d'autre que ce qui sert aux machines, à l'Internet des Objets, ou à la résilience de l'écosphère.

Pour cet article, accommodons seulement le regard sur les théories relatives aux technologies. Pas besoin d'attendre la série des *Matrix* ou quelque autre œuvre de science-fiction pour avoir connaissance d'un monde de sujets humains devenus objets : Lukács et la tradition marxiste sauront parler de « réification » et Marx, dans *Le Capital*, décrit l'apparition du « système des machines » qui prive les humains de leur puissance personnelle et relationnelle. Le système des machines est un « monstre mécanique qui, de sa gigantesque membrure, emplit des bâtiments entiers ; sa force démoniaque, dissimulée d'abord par le mouvement cadencé et presque solennel de ses énormes membres, éclate dans la danse fiévreuse et vertigineuse de ses innombrables organes d'opération<sup>12</sup> ».

Loin de voir dans le « travail coopératif » imposé par le système des machines une puissance potentielle des ouvriers, Marx décrit les « machines cyclopéennes » comme ce qui assujettit entièrement la force de coopération ouvrière. Et les *Grundrisse* ne sont pas plus optimistes : « la force collective et le caractère social du travail sont la *force collective* du capital », « l'association des ouvriers, telle qu'elle existe dans la fabrique, n'est pas leur œuvre, mais celle du capital », etc.<sup>13</sup> Dans l'exemple du système des machines – et on pourrait faire la même analyse pour ce qui est de Gaia ou de *Matrix* – une entité est hypostasiée comme sujet absolu dans lequel tout est connecté : Marx insiste sur la question de la « continuité non interrompue » de la production dans la fabrique, à la différence de ce qui avait lieu dans la manufacture<sup>14</sup> ; mais la totalisation connective réduit le sujet humain à un être dont toute

11 Lynn Margulis, *Symbiotic Planet: A new Look at Evolution*, New-York, Basic Books, 1998.

12 Karl Marx, *Le Capital. Économie 1*, Paris, La Pléiade – NRF, 1965, p. 925-926.

13 *Ibid*, « *Grundrisse* » 3. *Chapitre du Capital*, Paris, 10/18-UGE, 1968, p. 135.

14 *Ibid*, *Le Capital. Économie 1, op. cit.*, p. 924-925.

## Majeure Inséparation, modes d'emploi

L'essence n'est que de se connecter : il est atomisé, mais comme on l'est après l'explosion d'une bombe atomique, une bombe qui aurait implosé, de l'intérieur, laissant une peau vide, une monade malade, qui contacte sans que le tact ne puisse revenir sur elle. Les études abondent aujourd'hui sur les effets délétères des smartphones sur la jeunesse<sup>15</sup>, la dite « iGen », même si ces études peinent parfois à expliquer la *production de solitude* dérivant de ces technologies.

Ce rapport sujet-objet déséquilibré, ce rapport de Colosse interconnectif à humains devenant isolés, je le qualifie de *monolectique* – c'est l'image du cyclope choisie par Marx, qui est une image de dialectique compacifiée, effondrée sur elle-même, incapable de se découpler, de devenir binoculaire. Dans l'espace-temps monolectique, la puissance de création relationnelle empêche de se relier à soi-même comme à ce qui est plus que soi-même : le sujet humain ne peut pas plus alors entrer en elle-même – pour accéder à ce qui est « plus intime en soi-même que sa propre intimité » (Augustin) – que sortir hors d'elle-même, là où l'existence se partage. Sans vouloir le moins du monde réduire l'inséparation à cette situation, je voudrais seulement ici identifier une pathologie de l'inséparation, pathologie que je qualifie d'interaddictive – l'interdiction de se séparer alimentée par les technologies de la communication permanente, qui produisent une sorte de relation par perfusion.

Si le cyclope est l'être de la monolectique, il faut un Ulysse assez rusé pour passer – par ruse et peut-être également par force – de ce qui est diabolique à ce qui est dialectique, pour accéder à cette séparation à soi par laquelle la relation se donne à partir de l'amatière – et non à partir de la matière utile, de la matière à survivre, de la matière à moteur, de toutes ces matières qui engluent l'existence dans son propre vide.

### Hegel et l'inhumaine liberté nommée esprit

Il y a donc, d'un côté, la compacité connective qui cherche par tous les moyens possibles à rendre improbable la séparation. De l'autre, une atomisation anémique, des individus vampirisés qui sont séparés de la séparation elle-même, en cela séparés de ce qu'ils peuvent – c'est-à-dire : se séparer. Je voudrais utiliser la dialectique en mode thérapeutique, non pas nécessairement comme matrice ontologique, mais comme tentative de rétablissement d'un déséquilibre dynamique entre séparation et relation, comme thérapie prenant en charge pathologies de la séparation et pathologie de l'inséparation.

Comment comprendre ce que dialectique veut dire ? Faut-il encore aujourd'hui se méfier d'elle à l'instar de Deleuze, lorsqu'il écrivait : « Qui d'entre nous n'a pas à faire mourir Hegel et Marx en lui-même, et l'infâme dialectique<sup>16</sup> ? » Faut-il seulement voir dans la dialectique une paranoïa de la contradiction aveugle aux différences, une industrie de la négativité sourde à la répétition, une « trahison » de la philosophie et de la politique – nous dit Deleuze – consistant à insuffler tant que faire se peut la mauvaise conscience, le ressenti-

<sup>15</sup> Par exemple « Have Smartphones Destroyed a Generation? » in *The Atlantic*, septembre 2017.

<sup>16</sup> Gilles Deleuze, « Préface à *L'Après-Mai des Faunes* » in *L'île déserte. Textes et entretiens 1953-1974*, Paris, Minuit, 2002, p. 399.

ment, la mort, et pour le coup « théologie, spiritualisme, technocratie, bureaucratie, etc. ?<sup>17</sup> ». On n'aura jamais assez montré à quel point Deleuze chercha par tous les moyens à contredire Hegel brutalement, *Nietzsche et la philosophie* étant véritablement un « Contre Hegel » ne ménageant aucune place à la différence entre ce dernier et Nietzsche... Il faut certes dire que Deleuze avait raison de s'en prendre à la lecture (simplifiée) de Hegel qui prévalait en son époque ; mais notre tâche consiste peut-être maintenant à montrer que la dialectique est autre chose que ce que Deleuze comme ceux à qui ils s'opposaient en disaient.

La dialectique, c'est qu'une chose n'est jamais seulement elle-même. Dans le fameux *La raison dans l'histoire*, précis selon certains d'un rationalisme étouffant, Hegel nous dit que les êtres humains peuvent certes « accomplir leur intérêt », mais « il se produit avec cela quelque chose de plus, qui s'y trouve intérieurement et n'était pas dans leur conscience ou dans leur dessein<sup>18</sup> ». On rappellera certes que c'est la raison, immanente à l'Histoire, qui ruse au travers des passions et impose sa nécessité de fer ; mais l'on aura alors complètement oublié que Hegel parle d'un point de vue rétrospectif, ange retourné du côté du passé et saisissant dans ce qui n'était qu'éphémère une force bien supérieure à celle des protagonistes qui l'exprimaient. Cette force de la nécessité, qui se nomme *raison*, n'est que la réalisation de l'esprit que Hegel identifie sans restriction aucune à la liberté – « la liberté est l'unique vérité de l'esprit.<sup>19</sup> » Il aura seulement fallu l'Histoire et son déroulement achevé pour que la liberté inscrive sa nécessité – mais où, et comment ? Dans des actes, des actions décisives, des événements : les « héros » sont ceux qui, loin de se laisser aller au « cours paisible des choses, ordonné et consacré par le système existant », vont puiser à « une source dont le contenu est caché et n'est pas encore venu à l'existence, dans l'esprit intérieur qui est encore souterrain, qui bat contre le monde extérieur comme si le monde était une coquille, et le brise<sup>20</sup> ».

Cette brisure, cette séparation inaugurale par où un monde inédit apparaît, bulle quantique éclatant comme au premier jour, requiert l'acte des héros. Voudrais-je des héros, voulons-nous cela ? À Andréa dépité devant la rétractation de Galilée, Andréa disant « Malheureux le pays qui n'a pas de héros », le Galilée de Brecht répond : « Non. Malheureux le pays qui a besoin de héros.<sup>21</sup> » Malheureux qu'il ne nous soit possible que d'invoquer les courageux solitaires là où c'est bien la démocratie illimitée des individus libres que nous recherchons.

On dira pourtant que l'événement hégélien est rétroactivement neutralisé dans cette potentialité déjà à l'œuvre de manière « souterraine », que la raison ne conduit que trop bien à l'État, que la loi de l'Histoire est en définitive une auto-contrainte. C'est que tout repose en effet sur la manière dont on interprète la « source » que la raison développe, ce surplus d'être qui accompagne tout ce qui est. Esprit est le nom fatigant que Hegel donne à ce surplus, fatigant par ce qu'il charrie d'un peu trop « infamant », de mépris pour le monde,

<sup>17</sup> *Ibid*, « Gille Deleuze parle de la philosophie » in *L'île déserte*, *op. cit.*, p. 200.

<sup>18</sup> Georg Wilhelm Hegel, *La raison dans l'histoire*, Paris, Éditions Points, 2011, p. 62.

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 46.

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 65-66.

<sup>21</sup> Bertolt Brecht, *La Vie de Galilée*, L'Arche, Paris, 1990, p. 118-119.

## Majeure Inséparation, modes d'emploi

de refus de l'existence en tant que chair, de rapport très contrarié avec la temporalité. Mais il faut savoir trouver dans Hegel *cette liberté inhumaine qu'il a nommée esprit*: elle n'est pas hors matière, elle est l'amatière redonnée à chaque fois que des existences se séparent et parfois s'opposent, en lutte. Ainsi peut-on comprendre que l'esprit soit, à la fois, Histoire et – « part de l'ineffectuable », comme le dit Deleuze – ce qui n'y rentrera jamais.

Avec et après Hegel, l'opération dialectique consiste à pouvoir aller dans les deux directions de l'Histoire, comme si l'on passait sans cesse un film dans les deux sens, pour voir comment la séparation se produit, et comment elle peut revenir à sa source. Le film dialectique est cependant d'une tournure inhabituelle, car les mouvements progrédients et régrédients ne sont pas véritablement en position inverse: du côté du devenir, on repère les événements émergents qui défont les structures existantes; du côté du revenir, on ne retrouve pas les causes à la manière de déterminismes exacts, on trouve un surplus qui excède de façon irrationnelle – libre, inhumain – le surplus d'événements arrivés: jamais la matière n'abolira l'amatière.

### Dialectique des nouveaux matérialismes et du réalisme spéculatif

Reprenons maintenant l'analyse de la situation contemporaine: ce que peut la dialectique, c'est d'abord nous permettre de visualiser la manière dont la compacité propre à la mégamachine géocapitaliste empêche, par perfusion de relation sous forme liquide, les individus de se séparer. Dialectiser est alors imposer au cyclope un œil en plus, pour le contraindre à voir ce qu'il déclarait inexistant; mais c'est inversement et simultanément introduire le manque dans chacune et chacun d'entre nous. On a cru que la mégamachine créait du manque alors qu'elle créait le manque du manque, afin de ne pas même rendre sensible l'Œdipe et ses fausses réponses, afin de nous faire croire que Prométhée avait par avance répondu à la mauvaise réponse d'Œdipe (« c'est l'homme, l'homme seulement », etc.), interdisant ainsi la création d'images symboliques autres (« Orphée et Narcisse contre Prométhée<sup>22</sup> »). Si la dialectique est thérapeutique, c'est qu'elle met à vif le manque; mais c'est sans doute pour cette raison que la dialectique est rejetée, car son usage risque de provoquer des crises de manque redoutables (essayez d'éteindre votre téléphone portable plus de quelques heures).

Ces rétroprojections de surplus et de manque ne sont précisément pas unidirectionnelles, et c'est cela qui fait leur aspect dialectique, c'est-à-dire n'ayant de cesse de se renverser en leur contraire une fois relancées dans le jeu de l'être. Ainsi l'être manquant s'avère puissance d'être (Spinoza via Negri) puisqu'il se voit soudain incomplet, dépassé par tout ce qu'elle avait tu en elle-même: le fantôme de la matière se réveille et vient demander des comptes à cette dernière, réclamant son corps comme vaisseau d'un être encore insoupçonné; devant la revendication de l'esprit, le posthumain vendu sur les marchés de l'humanisme fait figure de grotesque panoplie; entourés de champignons errants,

<sup>22</sup> Herbert Marcuse, *Eros et Civilisation*, Paris, Minuit, 1963, p. 144-146.

les corps cosmiques de l'afro-futuriste Wangechi Mutu réclament un passé qui n'aurait pas desséché la justice ; les personnes nouvellement libérées écrasent sous leurs pieds les affiches des micron-présidents.

Cette libération existentielle nous aide à reconsidérer le panorama ontologique contemporain. Pour éclairer ce dernier, considérons comme centre irradiant deux des courants de pensée les plus significatifs de notre époque, les nouveaux matérialismes d'un côté, et de l'autre le réalisme spéculatif :

1/ Pour les nouveaux matérialismes, notre situation ontologique est celle d'une immersion dans les matérialités : envahis par des flux de matière hybrides, vivantes et technologiques, nos corps s'échangent sans cesse avec les environnements humains et non-humains, sociaux et biologiques. Ainsi pensée dynamiquement, la matière n'a rien d'une substance stable, localisable et identifiable, aux frontières précises – tout change, tout se matérialise sans cesse. Pour Karen Barad, rien n'est chose, « *thing* », tout est se faisant, « *doing* » : la réalité est un processus de (re) configuration permanente, elle donne lieu à des faisceaux d'intrications. Là où le concept d'inter-action suppose à tort un préalable d'entités séparées du monde, celui proposé par Barad d'« intra-action » implique des êtres toujours déjà liés et permet de rendre compte de la « constitution mutuelle d'agencements enchevêtrés<sup>23</sup> ». Il y a certes des séparations, mais celles-ci sont secondes, elles sont l'effet de « coupures agentielles » (*agential cuts*<sup>24</sup>), disons d'une *puissance de coupe* qui produit des séparations temporaires grâce auxquelles « des individus émergent ... dans le cadre de leur enchevêtrement intra-relationnel<sup>25</sup> ». On doit bien entendu rappeler que les nouveaux matérialismes ne viennent pas de nulle part, ils prolongent la pensée écologique et son refus de la séparation humains/non-humains, ils accentuent les analyses de Latour et Haraway sur les « natures-cultures » ; mais avec les nouveaux matérialismes, l'inséparation devient l'absolu originaire ;

2/ Du côté du réalisme spéculatif, c'est la position ontologique symétrique qui est proposée. Pour Quentin Meillassoux, la pensée depuis Kant est « corrélationniste » : elle considère qu'il est seulement possible d'accéder aux objets par la relation, la corrélation produite par un sujet. Contre cet idéalisme, Meillassoux en appelle à un « Grand Dehors » que seul un discours mathématique asubjectif serait en mesure de formuler<sup>26</sup>. Pour Graham Harman, chef de file des philosophes orientés-objets, il est urgent de redonner aux objets leur indépendance ontologique – le « *doing* » est le masque ontologique qui nous empêche d'accéder à chaque « *thing* ». Dans un livre récent intitulé *Immaterialism*, Harman présente expressément sa théorie comme le contraire trait pour trait des philosophies néo-matérialistes : là

<sup>23</sup> Karen Barad, *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*, Duke: Duke University Press, 2007, p. 33.

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 139-140.

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. ix.

<sup>26</sup> Quentin Meillassoux, *Après la finitude*, Paris, Seuil, 2006, p. 21. Sur l'analyse du rapport réalisme spéculatif/nouveaux matérialismes, cf. Frédéric Bisson et Frédéric Neyrat, « Enquête sur le nouveau champ spéculatif » in *Multitudes* n°65, p. 34-41. Cf. aussi mon article « La Matière Sombre. Courte étude sur les nouveaux matérialismes et leur sombre revers » in *Lignes* n°51, p. 117-130.

## Majeure Inséparation, modes d'emploi

où les secondes affirment l'intra-action du monde et de la pensée, l'absence de frontières entre les êtres, le changement constant, et la primauté de la matière, Harman réaffirme que la pensée et tout ce qui existe constituent des objets indépendants, aux frontières précises, soumis à des changements intermittents, et définissables par leur essence immatérielle<sup>27</sup>. Impossible donc de réduire un objet à ses relations: en tant que « chose-en-soi », il est clairement séparé de tout autre objet<sup>28</sup>.

Si les nouveaux matérialismes prolongent une certaine critique des clivages produits par la modernité, les deux protagonistes du réalisme spéculatif que je viens ici d'analyser trop rapidement seraient plutôt à penser du côté d'une restauration des Grands partages modernes. Je crois néanmoins nécessaire d'entendre ce que cette revendication relative à une Grande séparation a à nous dire, et comment elle peut nous permettre d'ouvrir un chemin vers une mise en dialectique des nouveaux matérialismes et du réalisme spéculatif. Car il y a parfois quelque chose d'un peu étouffant dans ces coulées de matérialités sans espace qui ne s'ouvrent que par moments à la distinction par objets, une sorte d'immanence un peu trop compacte, ce que j'ai nommé plus haut une **pathologie de l'inséparation**. Il ne s'agit pas de rejeter ce que ce type de **pensée relationnelle** a permis d'apporter, précisément **la critique et le dépassement des clivages de la modernité – clivage entre dedans et dehors, humain et non-humain, sujet et objet**, etc. Mais je crois nécessaire de montrer que ce qui est rejeté par les nouveaux matérialismes se trouve précisément exprimé par les tenants du réalisme spéculatif qui invoquent une transcendance qui échapperait à l'immanence des matérialités.

Dialectiser ces deux courants de pensée signifie dès lors ceci: au lieu de considérer que le Grand Dehors est aux limites extrêmes de l'univers, il faudrait le penser comme ce qui constitue le cœur même de l'immanence: la transcendance n'est pas là-bas, mais ici, elle commence au niveau même du sol. De même que la photosynthèse métabolise sur Terre ce qui vient d'une entité littéralement extra-terrestre (le soleil), l'immanence est elle-même parcourue par la transcendance. Au lieu d'affirmer, à la manière du réalisme spéculatif, que l'inhumain est hors de l'humain, il me semble préférable de soutenir que l'humain est ce qui tient son nom d'une persistance en lui de l'inhumain ou du pré-humain, cette virtualité sauvage capable d'utiliser sa fissure ontologique comme expression de refus politique<sup>29</sup>.

La séparation n'est pas un clivage qui coupe le monde en deux sphères, elle circule en chaque point de l'inséparable, qu'il soit technologique ou écosphérique, elle écarte l'immanence d'elle-même et empêche l'intra-action de devenir fusionnelle. La dialectique de la séparation montre ainsi comment dehors et dedans, inhumain et humain, extra-terrestre et terrestre passent l'un dans l'autre et l'autre dans l'un.

<sup>27</sup> Graham Harman, *Immaterialism*, Cambridge, Polity, 2016, p. 14-16.

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 29 et 32.

<sup>29</sup> Cf. mon article « La planète Terre, les humains, et la condition d'errance: un anté-humanisme » in *Écologie & Politique* n°55, 2017.

### L'esprit et le revenant

On dira cependant que je n'ai pas accompli le programme dialectique que je m'étais proposé. J'ai en effet soutenu que la transcendance est dans l'immanence, la séparation dans l'inséparable – mais pas l'inverse ! Que pourrait dès lors signifier : voir l'immanence *dans* la transcendance, l'inséparable *dans* la séparation ? Une telle forme d'existence capable de donner à voir ou à comprendre cette alliance devrait être quelque chose comme de l'amatière non marquée par la séparation. Or j'ai affirmé qu'il n'est nulle existence sans marque de séparation. Faudrait-il alors inscrire l'inséparable au registre d'une inexistence, totalement immatérielle (loin donc des propositions néo-matérialistes), et inobjective (très différente donc de la chose-en-soi de Harman) ?

Sous bénéfice d'une enquête ultérieure, je dirais que seul le souvenir pourrait répondre à cette définition. Mais pas exactement le souvenir de ce qui a été vécu, plutôt le fantôme de ce qui n'a pas été vécu dans ce fantôme qu'est le souvenir : l'inséparable serait en quelque sorte un spectre au second degré, un revenant de nulle part, qui nous en voudrait non pas du fait d'un acte commis, mais pour un non-acte. Si l'esprit hégélien est le surplus par lequel chaque chose est excédée, alors il y a un revenant qui a pour fonction de nous alerter sur la part de l'esprit qui n'a pas eu la chance de transparaître en quelque événement. L'inséparable serait dès lors la plainte de ce qui n'est pas venu au jour, le revenant qui nous incite à devenir, enfin, l'heureux venant.