PERSPECTIVES CRITIQUES

DOMINIQUE QUESSADA

# L'INSÉPARÉ

## ESSAI SUR UN MONDE SANS AUTRE

puf

L'Autre est la part nécessaire d'une pensée de nature dualiste. Il s'agit d'un concept qui s'est imposé pour répondre aux besoins structuraux d'un agencement culturel complexe fondé sur le divisé et le séparé. L'Autre n'est donc *pas seulement* quelqu'un ou quelque chose, mais une fonction. Avant tout, il s'agit d'un opérateur, logique autant que métaphysique, nécessaire au fonctionnement de la philosophie de la substance et de sa logique dualiste bivalente : un *topos* culturel. Sans être nommé ni compris comme tel, le *topos* de l'Autre se trouve au cœur de l'ontologie – donc de la rationalité et de l'éthique – occidentale, où il occupe un rôle nécessaire à la structuration de ce champ. Sans lieu de l'Autre, sans Autre « édifiant », la pensée classique de l'Occident, des Grecs jusqu'aux Lumières, ne peut s'ériger. Avant d'être une personne, avant d'être une réalité incarnée dans des corps ou des institutions, l'Autre est un lieu : celui de ce qui se tient au-delà, dans l'ailleurs. Avant d'être des catégories actives de la morale ou de la politique, le dissemblable, l'inversé ou l'opposé sont des localisations : ce qu'une division situe comme Autre. L'Autre est placé de l'autre côté d'une division, et toujours perçu depuis l'autre côté de cette partition. Il n'existe et n'a de signification que depuis cet autre côté. Dans ce sens, on n'a jamais accès directement à l'Autre puisqu'il est seulement perceptible par la division qui nous coupe de lui, et le désigne comme Autre. Que la division qui lui donne réalité, sens et existence cesse, et l'Autre se délite dans la dissolution de son concept. De



ce point de vue, l'Autre est toujours la part manquante de l'universel : tant qu'il y a de l'Autre, il n'est pas d'universel concret. Comme le Dieu de Nicolas de Cues, l'universel concret est *non-aliud*, non-autre : il n'est autre par rapport à aucun autre[1]. Donc, l'Autre est précisément ce qui marque une limite à l'accomplissement de l'universel, la pierre d'achoppement sur laquelle il vient s'échouer, conduit en ce point de façon inexorable par sa propre logique.

La question de l'Autre s'est diffractée en différentes modalités : politique (le marginal, l'étranger, l'immigré, l'autre pays ou l'autre « race »), éthique ou relationnelle (autrui), sexuelle (l'autre sexe), métaphysique et religieuse (la finitude, la mort, Dieu), scientifique (le réel) ou ontologique (l'Être) – toutes questions dont le mode de traitement traditionnel est symptomatiquement et significativement entré en crise, jusqu'à révéler leur inadéquation à cerner ou étayer la situation contemporaine dans sa singularité inédite. L'ensemble de ces dimensions représentant autrefois le hors-sujet, l'extériorité constituante ou problématique du sujet classique se voient aujourd'hui intégrées dans une figure dont les modes d'individuation excèdent de toutes parts celle du sujet et *déroutent* les procédures de subjectivation. Après avoir créé l'Autre comme le référent négatif de notre identité, après nous être construits culturellement pen-

1. Nicolas de Cues, *Du non-autre, le guide du penseur* [1462], Paris, Les Éditions du Cerf, « Sagesses chrétiennes », 2002.

dant des siècles dans un rapport dialectique à l'Autre, entendu comme forme générale de la différence qui limite ; après avoir eu vitalement besoin de la dimension de l'Autre ; après avoir bâti la plupart de nos schémas logiques, politiques, psychologiques, scientifiques ou relationnels dans un nécessaire rapport à l'Autre, nous sommes désormais engagés dans la dimension du sans-Autre : nous avons atteint le stade de *l'an-altérité*, c'est à dire celui de l'inséparation.

*Sans Autre, nous sommes inséparés ; et, symétriquement, tout état d'inséparation suppose comme condition d'être sans Autre* – telle pourrait être la déclaration de principe d'une *ontologie an-altérisée* (déprise de la catégorie d'Autre) porteuse d'une philosophie de l'inséparation.

## *La crise de la séparabilité*

Cette inséparation qui présente tous les aspects d'une donnée ontologique est pourtant restée jusqu'alors partiellement soustraite à la pensée. Car la reconnaissance de l'inséparation n'est pas aisément compatible avec les cadres de la connaissance occidentale, fondée sur la division et l'analyse, *c'est-à-dire sur la séparation*.

Si l'Autre est à la fois l'icône, l'indice et le symbole[1] de la division, donc de la séparation, de quoi l'altéricide est-il le signe ? Quelle perspective le reflux de la figure de

1. Pour reprendre trois catégories de la classification des signes de C. S. Peirce.



l'Autre autorise-t-il d'entrevoir ? L'altéricide, compris comme dissipation du séparable et du séparé, permet en fait de mesurer que le concept d'Autre (et le système du monde associé) a fonctionné comme un écran ou un opercule obturant la possibilité de la perception de l'inséparation depuis la naissance de la rationalité occidentale dans ses racines grecques. Invisible pendant longtemps, prise dans le point aveugle d'un « cône de visibilité culturel » constitué par les cadres stricts de la rationalité occidentale, l'inséparabilité dont les effets s'imposent aujourd'hui est ce que le système du monde dont l'Autre constitue le signe le plus manifeste a permis de ne pas voir pendant des siècles.

Ainsi, l'hypothèse de l'homme sans Autre ne consistera pas tant à nier l'Autre dans l'homme que de *déchiffrer ce que ce concept avait pour mission de cacher*, et donc, dans la construction mentale dont il composait l'étai principal, *ce qu'il avait pour charge de donner à voir et à comprendre*.

Pour envisager cet état de fait – l'obturation de la réalité de l'inséparation par ce signe de la séparation qu'est l'Autre –, il faut considérer que la pensée issue de la philosophie mise au point par Platon et Aristote a produit pendant vingt-cinq siècles un riche dispositif de contournement – système circonvolutoire qui a donné sa forme et ses contenus autant que sa dynamique spécifique à la culture occidentale. *L'évitement de l'inséparation pourrait même être ce qui caractérise le plus globalement cette dernière, d'essence analytique,*

*c'est-à-dire de nature séparante.* La connaissance occidentale est fondée sur l'hypothèse d'une séparabilité de principe de tous les éléments du réel. La connaissance est pré- ou sur-déterminée par la conception que nous nous faisons du réel, elle-même fortement conditionnée par la structure du langage que nous employons : *à réel séparé, connaissance séparante.* L'analyse est décomposition, c'est-à-dire action de scinder un tout en ses éléments constituants : analyser, c'est découper. Depuis Platon et Aristote, la connaissance occidentale – l'exercice de la raison et l'expression de la rationalité – repose toute entière sur cette hypothèse. La conception classique du réel qui est la nôtre pose en effet l'idée d'un tout composé d'entités dotées d'une essence, et, pour cette raison, fermées sur elles-mêmes. Dans ce cadre, la séparation constitue la modalité opératoire fondamentale de la culture occidentale : *connaître, c'est séparer des éléments séparables.* Du point de vue de cette pensée, connaître le réel serait le découper en unités discrètes (c'est-à-dire séparées) les plus petites possibles jusqu'à aboutir aux particules élémentaires, jusqu'aux éléments essentiels séparés. L'opération de connaître revient ainsi à « creuser » dans chacun de ces objets séparés dont la somme compose le réel pour, un jour, accéder à l'essence du réel, c'est-à-dire atteindre enfin les éléments essentiels qui forment la matière : la connaissance consiste en *un questionnement creusant en direction de l'intériorité supposée des choses, où leur essence est réputée résider.*



L'idée émergente d'une inséparabilité de principe et de fait de tous les éléments du réel apparaît donc incompatible avec les attendus initiaux fondateurs de notre *épistémè* qu'elle vient heurter frontalement, et fragiliser. Ce cadre culturel, c'est-à-dire rien de moins que la structure porteuse du mode de connaissance occidental, s'en trouve ébranlé ou court-circuité, et pour le moins questionné. L'existence concrète de l'inséparation, son évidence contemporaine ouvre à l'idée autrefois impensable d'une inséparabilité des éléments constitutifs du réel – considération qui met en crise la plupart des catégories de la pensée occidentale fondées sur la philosophie de la substance, c'est-à-dire sur la séparabilité et la séparation des substances, sur l'essence conçue comme entité séparable et séparée. L'ensemble de notre cadre de pensée – le mode d'appréhension analytique du réel – vient à être violemment bouleversé par une instabilité gagnant et corrodant ses jalons les mieux établis, ses certitudes les plus inquestionnables, sa dogmatique la plus profonde.

La crise que nous traversons – en fait, un ultime spasme de l'espace culturel classique fondé sur la division et la dialectique –, qui se dit sous diverses modalités (écologiques, économiques, politiques, relationnelles, entre autres), peut ainsi être définie comme *une crise de la séparabilité.* Il n'est donc pas surprenant qu'elle soit accompagnée comme l'un de ses signes majeurs par une crise de l'Autre. La mise à mal de la métaphysique séparante de la substance fait disparaître l'altérité de l'Autre.

La crise de la séparation est une mise en question du concept initiateur de notre culture – la séparabilité – et de notre façon d'aborder rationnellement le monde, les autres et nous-mêmes. L'homme sans Autre vient manifester l'obsolescence de cette idée. Il émerge dans le monde à travers l'effondrement de ce mythe fondateur. *Il en est l'une des formes vivantes.*

Il s'agit d'une crise de nature inédite, car jusqu'alors l'idée même de crise semblait hautement intriquée avec celle de séparation. Le terme « crise » est connexe de ceux de « scission », « schisme », « prise de distance », « coupure », « réélaboration (économique, gnoséologique, politique, religieuse ou sociale) redistributrice de territoires », etc. La crise est, presque par définition, disjonction d'avec un ordre ancien déstabilisé. La crise ne revient jamais à l'état antérieur dont elle manifeste la séparation. En rebattant les cartes, la crise sépare autrement. Avec la crise de la séparabilité, nous sommes donc les agents d'une crise qui ne vise pas à la séparation mais, à l'opposé, rend problématique son idée autant que son exercice : *une crise qui dé-sépare.*

Tout comme la notion de crise, celle de culture – au sens de « civilisation » –, semblait jusqu'alors inévitablement liée à celle de séparation : une culture ne se pense telle qu'à partir du moment où elle a verrouillé un système de normes qui la caractérise, un mode de fonctionnement qui la spécifie, et un périmètre de croyances dissociateur. La fabrique de murs symboliques, telle



semblait être la nature première des cultures, là où l'inséparation conduit dans un premier temps à considérer un protocole général d'interfaçage et de fluence. Par le langage, les valeurs, les habitus, les modalités liées aux appartenances sociales, les faits de culture issus de paramètres géographiques et historiques, la culture représentait essentiellement une opération de désadhérence du sujet avec lui-même. Cette séparation – cet écart, plutôt – est le fait de toute culture sur les êtres humains : ce qui les « décolle » d'un hypothétique rapport direct aux choses et au monde. Acquérir une culture, c'est se décoller d'avec soi-même. De ce point de vue, rien n'a distingué le mode occidental des autres. La spécificité occidentale est à trouver dans le fait d'avoir posé la séparation comme la modalité gnoséologique première : couper, trancher, isoler, séparer – la dissection est la manière occidentale de connaître, pouvant être résumée comme dans un saisissant manifeste en une image par *La leçon d'anatomie du Dr Nicolaes Tulp* de Rembrandt.

Cette idée d'un réel composé d'entités séparées, ainsi que celle d'une séparabilité de tous ses éléments constitutifs, nous apparaît comme l'objectivité même, une évidence indiscutable à laquelle semble répondre l'expérience ordinaire : les objets que nous voyons, les corps, les idées mêmes se donnent bien à nous comme des réalités séparées les unes des autres, et la connaissance un creusement vers l'intériorité qui s'en déduit. Pour-

tant, on le verra, si l'on regarde en dehors du schéma oblitérateur dressé par des évidences culturellement acquises, cette objectivité apparait comme l'effet d'une histoire bien racontée, autrement dit : un montage qui forme le cadre du monde tel qu'il se présentait indubitablement à nous avant l'inséparation. Cette conception, absolument dominante dans notre milieu culturel puisqu'elle en constitue la base, repose à la fois sur un mythe (les choses ont une intériorité dans laquelle il faudrait creuser pour atteindre l'essence de ce qui est) et sur une impasse logique (l'intériorité est impossible à saisir car dès que l'on « entre » « dans » quelque chose, on détruit l'intériorité)[1].

L'état contemporain d'inséparation révèle brutalement l'échafaudage théorique ainsi que le système de croyance ayant historiquement permis une telle construction.

De ce mouvement sans précédent s'impose un nouvel état du réel, partiellement incompatible avec le dogme fondateur de l'*épistémè* occidentale : un réel inséparé. L'inséparation est non seulement un état contemporain du réel, mais la façon *à la fois débordante et englobante* dont le réel se signale et s'impose à nous. L'altéricide et

1. Il n'est bien évidemment pas question ici de prétendre que l'inséparation pourrait être exempte de ce statut de mythe, mais, y compris dans une telle perspective, ce mythe semble porteur d'une capacité de lisibilité plus grande que celui qu'il remplace, parce qu'il permet d'ouvrir la porte à davantage de complexité, là où la séparabilité visait à sa réduction sous les auspices simplificateurs du dualisme métaphysique.



l'évidence de l'inséparation, ainsi que les liens entre ces deux phénomènes, en livrent une idée dont le mode d'appréhension analytique ne permet pas à lui seul de rendre compte : à partir du moment où une inséparabilité ontologique s'installe comme cadre de la pensée et de l'action, *le réel lui-même ne peut plus être pensé comme inséparé*. Un autre réel et, logiquement, un autre mode de connaissance – une nouvelle ontologie et une nouvelle épistémologie, une nouvelle *épistémè* – émergent de la prise en compte de l'inséparation ; non seulement un autre réel (une matérialité inséparée) mais une autre conception de ce qu'est le réel – une conception qui passe outre l'évitement culturel de la complexité mis en place par le platonisme, et qui excède le cadre devenu calcifié de cette pensée ayant régné jusqu'alors sur la culture occidentale. C'est autour de cette idée du réel que s'articule ce que j'appelle l'ontologie an-altérisée ou *ontologie de l'inséparation*.

Le mouvement culturel qui conduit à l'inséparation peut se lire comme *l'explosion d'une bulle spéculative*. La spéculation consiste à parier sur les conditions d'évolution favorables d'une configuration initiale. De ce point de vue, rien ne distingue les différents sens de « spéculation » : la recherche abstraite ou les considérations théoriques (qui cherchent souvent, sans toujours le savoir, à produire des résultats conformes à un *corpus* de conditions initiales), et l'opération financière ou commerciale visant à profiter des fluctuations du marché en antici-

pant l'évolution d'un prix pour réaliser une plus-value. Il s'agit dans les deux cas de rentabiliser une situation initiale en produisant à terme un profit : plus-value de connaissance ou plus-value financière, structurellement cela ne fait aucune différence.

Cette bulle de spéculation qu'est la culture occidentale a formé sa plus-value par rapport aux conditions initiales suivantes : le cadre élaboré par le dualisme métaphysique et la position de l'homme au centre de l'univers. Comme toute bulle spéculative, celle-ci montre sa nature de bulle en explosant après avoir gonflé jusqu'à une taille considérable. L'idée de bulle accompagne celle d'une valeur qui se dissocie d'une estimation fondée en raison, pour s'autonomiser et progresser selon une logique autoréférentielle. La notion de bulle spéculative contient ainsi l'idée d'un évitement. Pour former une considération d'ordre général, on pourrait dire que la bulle de spéculation de l'Occident s'est développée à partir de l'évitement de l'inséparation. Ce faisant, elle a constitué une culture spécifique basée sur la séparation et le découpage. Comme au moment de l'explosion de toute bulle spéculative, cette culture voit ce qu'elle a méthodiquement évité, ce sur l'évitement de quoi elle s'est construite, faire retour : l'inséparé s'impose violemment comme cadre à partir duquel les faits humains, les actes de culture doivent désormais être pensés.

La culture séparante doit aujourd'hui négocier une opération dont tout montre l'extrême difficulté : parvenir à penser l'inséparé avec des outils intellectuels



engrammés par l'analyse et la séparation. La crise de la séparabilité représente ainsi l'une des crises les plus profondes et les plus étranges, donc l'une des plus intéressantes, de l'histoire de la rationalité.

### *Le carburant raréfié de la transcendance*

Ce livre est une tentative pour saisir cet état tendanciel de la réalité qui émerge de l'effondrement des structures classiques de la pensée occidentale sous leur propre poids ; pas seulement dans les pointes avancées de pratiques scientifiques ou artistiques, mais dans ce qui trame le plus intime de nos pensées et le plus quotidien de nos actes. La crise de la séparabilité n'affecte pas uniquement les structures élaborées des opérations de connaissance ou des actes de création, elle touche également l'ordinaire, le commun, le banal, le quelconque. En cela, elle s'attaque à la matière même des structures mentales qui supportent le rapport de l'homme au monde, dans son modèle façonné par la raison occidentale séparante.

Le point de vue adopté ici sera celui d'un monde rendu possible par l'altéricide, la vaporisation d'un concept central, à la fonction culturelle longtemps régulatrice : l'Autre. Les voies par lesquelles s'accomplit cette disparition – le renoncement à « l'énergie dialectique » qui fournissait sa puissance au dualisme – ouvrent celle de sa recomposition. Les pages qui suivent développent

tion réfutative – donnant à voir par là que la réfutation de la métaphysique faisait partie intégrante de la métaphysique. Là où de multiples protocoles de réfutation destinés à éradiquer la métaphysique ont échoué, l'altéricide a, pour employer une métaphore mécanique, simplement procédé à la fermeture, progressive mais inexorable, du robinet distribuant le carburant requis pour la mise en œuvre de sa machinerie. L'altéricide a raréfié le carburant de la transcendance – la dimension de l'Autre, l'Autre comme dimension –, et ceci sans qu'aucun des mouvements qui l'ont produit soit animé par une intention spécifique de nuire à la métaphysique. C'est ainsi que l'Autre, amoindri, débilité, déprimé a cessé de pouvoir soutenir l'espace nécessaire à la transcendance, précipitant l'aplatissement. Il ressort de cette mise à plat un réel à l'*épistémè* en quelque sorte partiellement « désoccidentalisée ». *La perte d'une dimension dans la culture signifie donc la raréfaction des conditions de possibilité de la transcendance.* Ceci oblige à prendre le parti radical d'un réel conçu comme un plan d'existence matériel « aplati ». Cela conduit à avoir recours à un type d'espace sans intérieur ni extérieur, ou plutôt : dont la définition ne repose pas sur l'opposition fondatrice entre un intérieur et un extérieur – espace dont les caractéristiques générales sont, pour cette raison, d'être non métaphysique, non dialectique (au sens où la dialectique est l'expression pure du dualisme métaphysique), dé-transcendantalisé, et dépourvu d'arrière-monde. Cet espace, c'est le réel dénué de division et de



séparabilité de l'homme sans Autre, le réel correspondant à l'ontologie an-altérisée de l'homme sans Autre. Il faut mesurer toute l'importance de cela : l'idée de l'inséparation nous offre cette ruine *sans doute définitive* de l'espace divisé qui jusqu'alors exigeait l'existence de la dimension de la transcendance ; elle nous fournit également l'accès à la perception du fait que ne subsiste de ce dégonflement qu'un plan d'immanence : le plan d'inséparation.

## *L'Autre, cet artefact*

L'état d'inséparation est lié à la crise et au dépassement d'un système explicatif du monde fondamentalement basé sur le statut topographique à part qu'aurait l'homme dans la nature ou l'univers : placé face au réel, précisément comme s'il était l'Autre du réel. L'homme serait ainsi *le modèle absolu du séparable :* en tant qu'Autre du réel, il serait séparé d'un univers lui-même tout entier organisé autour de la séparabilité et de la séparation. Selon Heidegger, la principale différence entre choses, animaux et êtres humains est que ces derniers sont « créateurs de monde[1] » (*weltbildend*), car pris

1. Cf. Martin Heidegger, *Les Concepts fondamentaux de la métaphysique, Monde-finitude-solitude*, [1929-1930], Paris, Gallimard, 1992. À l'opposé de la position heideggérienne, Jean-Christophe Bailly défend l'idée d'un animal « riche en monde » et d'un homme pauvre en cette matière. Cf. Jean-Christophe Bailly, *Le Versant animal*, Paris, Bayard, 2007.

dans l'ouverture ex-tatique à la présence de l'Être (*Dasein*). L'analyse heideggerienne reconduit ainsi sans questionnement le *topos* classique de l'homme – décrit comme « berger de l'Être » (« L'homme n'est pas le maître de l'étant. L'homme est le berger de l'Être »[1]) – face au réel. L'homme est en position de dire l'Être du point de vue d'une extériorité qui lui donne sens. Il est doté d'une extériorité tout aussi radicale par rapport à l'étant. Une telle analyse peut difficilement se concevoir dans le cadre d'un réel inséparé qui ruine toute prétention de l'homme à une situation ontologique privilégiée, le dotant au contraire d'une position quelconque. L'une des dimensions les plus riches de conséquences de l'altéricide tient dans l'idée qu'*il engendre autant qu'il permet de percevoir et d'admettre une inséparation* entre l'homme et le reste des éléments constitutifs du monde, ou, pour le dire autrement, une inséparation entre tous les éléments constitutifs du monde, dont l'homme, devenu partie ordinaire du réel.

Pour parvenir *culturellement* à ce point, il a fallu se dessaisir d'une mythologie tenace, aussi centrale qu'ancestrale : l'homme serait une exception dans le monde. Tout le trajet de la culture, du savoir scientifique et de l'intelligence a mené à la sortie de cette mythologie et aux systèmes de représentations associés. Ceux-ci étaient issus d'une ontologie livrée par les cadres simplificateurs

1. Martin Heidegger, « Lettre sur l'humanisme » [1946] in *Questions III*, Gallimard, Paris, 1966, p. 119.



d'un dualisme essentiel et fondateur. Cette (di)vision platonicienne du monde a fabriqué les lunettes de myope à travers lesquelles la philosophie occidentale a conçu le monde, faisant de l'Autre, au fond, ce qui forme le concept de la part négative de l'Être, perpétuant le concept d'Autre comme séculaire synonyme d'une négativité simplifiée, réduite à la signification d'un défaut dans l'Être. Si elle a longtemps été génératrice de culture – d'une culture présentant évidemment les traits requis par la structure de ce cadre ontologique : dualisme, division, transcendance, découpage, analyse, etc. –, cette ontologie métaphysique basée sur l'idéalisme de la substance a cessé d'être pleinement opératoire dans le cadre de l'inséparation.

Sa péremption réside en partie dans un éclairage de plus en plus grand de la nature, produisant une multiplicité de « désaltérisations » (devenir non-Autre) : séquençage technique et scientifique de larges zones du réel (désaltérisation du réel), développement des bio- et nanotechnologies permettant à l'homme d'agir directement sur lui-même (désaltérisation de la nature « sacrée » de l'homme par destruction de sa position d'extériorité à la nature), découverte et prise de conscience du concept de système immunitaire montrant une altérité incluse dans l'homme aussi bien qu'en tout organisme[1] ou orga-

1. Le concept de système immunitaire suppose en effet en tout organisme un dispositif intégré de reconnaissance sophistiquée de l'altérité et de la grande multiplicité de ses manifestations, ceci pour s'en défendre.

nisation – vivante, sociale, culturelle – afin de leur permettre de gérer de façon autonome leur rapport à l'altérité (désaltérisation de l'altérité). Cette « explicitation », pour employer le terme de Peter Sloterdijk commentant Heidegger (« la mise à jour du sous-jacent, la présentation et le dévoilement de l'absent, du plié, du recouvert[1] ») conduit à de profondes modifications de l'être-au-monde de l'homme – essentiellement sur le mode du décentrement ou de l'abandon de positions naïves ou narcissiques.

La disparition de l'Autre (de l'Autre comme catégorie et dimension nécessaires au système du monde occidental) et de la dimension de l'altérité apparaissent donc corrélatives de mouvements, scientifiques, artistiques, culturels, qui s'accompagnent de – ou s'originent dans – la perte ou le délogement de positions narcissiques[2] successives historiquement tenues par l'homme.

La progression de connaissance qui mène à l'homme sans Autre est donc liée à une globale réduction d'altérité. Ainsi, l'altéricide pourrait être défini comme l'étape terminale de la réduction de toutes les distances de nature protectrice dont la vocation était la conservation

1. Peter Sloterdijk, *Écumes*, Paris, Maren Sell Éditeurs, 2005, p. 332-333, et aussi p. 61-78.

2. Le terme « narcissisme » est employé ici dans un contexte où il signifie l'idée d'une exception humaine engendrant une position *surévaluée* de l'homme dans la nature. Cette extériorité place le rapport entre l'homme et le monde sur le mode du face-à-face dualiste fondateur de la dimension de l'altérité. Il n'est pas utilisé dans son acception psychanalytique où il signifie alors le rapport du sujet à lui-même à travers une auto-fascination imaginaire par le reflet (cf. le mythe de Narcisse).



de la position narcissique[1] associée au dualisme classique issu de la métaphysique grecque, d'essence platonicienne.

Si l'altéricide engendre une inséparation que la dimension de l'Autre, et le système du monde qui l'a rendu possible, obturaient jusqu'alors, l'état d'an-altérité et l'émergence de l'homme sans Autre apparaissent comme les conséquences de fait de l'inséparation. La séquence pourrait s'écrire de cette manière : altéricide → inséparation → an-altérité et homme sans Autre. À l'image d'une charnière dont ils composeraient les deux parties articulées et articulantes, les concept d'an-altérité et d'inséparation permettent de porter un regard renouvelé aussi bien sur l'issue dégagée par la disparition de l'Autre – quelque chose qui s'apparente, nous le verrons, à un dé-clôturage généralisé – que sur le statut, la fonction et le rôle culturel joués pendant longtemps par la notion.

Le concept d'Autre peut ainsi être dégagé de la vision commune (l'Autre comme donnée à vocation d'invariant anthropologique liée à la finitude de l'homme, à sa sexuation, à sa formulation comme être moral, à la possibilité même de son institution comme être humain) pour apparaître comme une construction culturelle, aujourd'hui mise à mal par la crise de la séparabilité.

1. Sur la critique du narcissisme ethnocentrique d'un point de vue anthropologique, on pourra consulter Eduardo Viveiros de Castro, *Métaphysiques cannibales*, Paris, PUF, 2009, notamment la première partie : « L'Anti-Narcisse » p. 1-61.

*Et si l'Autre n'était qu'un artefact ? S'il n'était qu'un outil ?*

S'il n'avait été qu'une donnée historique relative à la logique, à l'installation, à la régulation, et au fonctionnement du dispositif structurel de la pensée occidentale ? *S'il n'avait pas eu d'autre utilité que son utilité*, désormais dépassée ? *Si l'Autre n'était au fond que la forme prise par la dénégation ou la forclusion du réel* – le concept-matrice constitutif, depuis Platon où il se forme jusqu'au 20e siècle où il s'évanouit, d'un écran entre l'homme et le réel ? Un bouche-trou posé sur l'abyme du réel ?

La fonction essentielle remplie par le concept d'Autre dans l'histoire de la culture peut alors se révéler : assurer la protection des positions narcissiques occupées par l'homme dans le monde en même temps qu'authentifier la conception de l'homme comme être séparé, *donc manquant*. En effet, si l'Autre est central, cela implique que le manque dans l'homme soit considéré lui aussi comme essentiel. Dans cette perspective, la présence du concept d'Autre signale, comme un élément de traçabilité, la place culturelle faite au manque, ainsi que la valorisation de cette place dans la définition, classique en Occident depuis *Le Banquet* de Platon, d'une « essence » de l'homme. *L'Autre est le marqueur d'une conception de l'homme comme être à la fois manquant et narcissique.* À partir de là, le concept d'Autre peut se penser comme une forme destinée d'abord à l'installation puis à la préservation de la position narcissique de l'homme dans le monde. L'être humain a été décentré de ses positions



narcissiques. Ce décentrement salutaire fait qu'il n'a aujourd'hui plus aussi vitalement besoin d'un concept comme celui d'Autre pour éprouver la forme de son identité. Moins de narcissisme fait que l'utilité heuristique, herméneutique, existentielle, ontologique et même morale d'un concept comme celui d'Autre se trouve fortement dévaluée. On pourrait alors formuler la variabilité du concept d'Autre par rapport à une sorte de mécanisme régulateur élémentaire : lorsque l'homme est une valeur centrale forte dans la culture, l'Autre, concept et figure nécessaires à ce narcissisme, est à son maximum d'intensité ; lorsque la cote de l'homme descend dans la culture, celle de l'Autre fait de même.

Si l'homme s'est vu décentré ou expulsé de sa rente de situation centrale, il n'est pas pour autant coupé du monde. Au contraire, il semble qu'il y soit intriqué ou concerné de manière beaucoup plus indémêlable qu'avant la crise contemporaine de la séparabilité.

L'une des interprétations possible du syntagme « homme sans Autre » est une vision de l'être humain ayant cessé de penser le réel comme une figure de l'altérité : l'homme ne peut plus appréhender son rapport au réel sur le mode du face-à-face. L'homme n'est plus situé face au réel, à la manière d'une entité séparable et séparée, mais une partie constitutive de ce réel. L'idéal cartésien de l'homme posé dans un rapport d'extériorité et de supériorité vis-à-vis de la nature a vécu. L'extériorisation de l'homme au réel par le biais de positions imagi-

naires ou de placements fantasmatiques n'est plus envisageable. L'homme n'est désormais plus établi hors de la matérialité du réel. Aucune possibilité de fuite, de repli ou de refuge idéaliste ne lui est allouée hors des mâchoires implacables du réel.

L'homme sans Autre serait-il alors davantage au monde que l'homme des humanités ? L'Autre aurait-il été l'un des principaux obstacles à la perception d'un réel inséparé ? L'homme sans Autre aurait-il accès à un niveau ou à une interprétation du réel plus en conformité avec ce que déploient la connaissance scientifique ou la conscience écologique : une conception ayant cessé d'être oblitérée par une image de l'espèce humaine comme exception dans l'ordre des choses ? Cette « fin de l'exception humaine[1] » révèle l'inséparation ontologique de l'homme et du monde. Prendre sérieusement en compte les conséquences de ces éléments conduit à une ontologie – l'ontologie de l'inséparation – où se dessinent les contours d'un état de l'humain envisagé non pas seulement comme homme, mais comme *homme-réel*. « Homme-réel » (que l'on pourrait aussi écrire en un seul mot : hommeréel) n'est évidemment pas destiné à nommer le fait que l'homme serait soudain révélé à lui-même ; qu'il lui serait enfin donné d'être « l'homme réel » à la façon d'une « essence » de l'homme ayant *été* atteinte ; qu'il serait l'homme tel qu'il devrait être, impli-

1. Cf. Jean-Marie Schaeffer, *La Fin de l'exception humaine*, Paris, Gallimard 2007.



quant par là d'une part une essence intemporelle de l'homme jusqu'alors irrévélée, et d'autre part que les précédents modèles culturels de l'homme n'auraient pas été « réels ». C'est même exactement le contraire. Le trait d'union entre « homme » et « réel » pose qu'il s'agit d'une figure déprise du pouvoir de l'imaginaire, où l'homme a intégré le réel autant que le réel a incorporé l'homme – sans pour autant que la définition de ces deux termes ait cessé d'être complexe et problématique : cette fonte des limites et des repères traditionnels, ce mouvement vers l'indistinction, oblige à une réélaboration plus fine que lorsqu'il s'agissait de suivre la logique dialectique bipolaire moi/non-moi. Figure à vocation aucunement définitive, étape parmi d'autres d'un devenir, l'homme sans Autre serait ainsi le stade-réel de l'homme, la phase de l'homme comme part d'un réel inséparé – autrement dit : le temps de l'homme *culturellement dépouillé de son image narcissique*.

La reconnaissance de l'inséparation conduit alors nécessairement à envisager un état de l'homme concrètement dépris de l'humanisme, ce pic de narcissisme culturel qui plaçait l'homme au centre de toutes choses.

## *Inséparation et posthumanisme*

De nombreux concepts ou représentations intellectuelles appartenant à la vision classique du monde se trouvent affaiblis, au point d'être désormais inaptes à

rendre compte de l'état de la réalité contemporaine. Une grande variété de catégories de pensée et de schémas d'existence sur lesquelles nous fonctionnions dans la vie intellectuelle, mais aussi dans le quotidien le plus banal, semblent remises en cause, comme si elles étaient « grippées » ou que leur capacité d'engrenage avec la réalité s'était dissoute – des engrenages toujours présents, mais porteurs de dents terriblement usées. C'est ainsi que beaucoup d'outils ou schémas intellectuels avec lesquels on a longtemps pensé l'homme-dans-le-monde ne sont plus opératoires, si ce n'est comme rassurants écrans à la pensée ou comme rituels de méconnaissance. Le sens général de ce mouvement s'apparente à une disparition du fond sur lequel en tant qu'humains nous étions culturellement posés. Soudain, nous sentons se dérober non seulement le plafond protecteur du milieu dans lequel nous avions l'habitude d'évoluer (que l'on cerne généralement d'un terme impropre : « l'environnement » – inadéquat tant il révèle une conception de la nature comme simple décor englobant, et présuppose que l'homme est environné, donc au centre du système du monde), mais surtout la trame conceptuelle qui nous permettait de marcher. Le tapis s'est violemment retiré sous nos pieds humanistes, nous laissant dans une situation de déséquilibre d'autant plus inconfortable qu'il semble ne plus y avoir de sol sur lequel retomber. Comme des corps célestes, nous chutons sans fin, mentalement et existentiellement attirés par des phénomènes gravitationnels à la nature encore incertaine. Davantage



que le remplacement d' « anciennes » catégories de pensée par de « nouvelles », c'est plus globalement la grammaire générale dans laquelle nous avions culturellement l'habitude d'évoluer qui semble désormais inadéquate. L'instabilité acquise par ces multiplicités de schémas formant la trame invisible par laquelle les êtres humains sont inscrits dans le monde diffuse un sentiment qui engendre fort logiquement un chapelet de symptômes : inquiétudes, crispations identitaires et une infinie variété d'attitudes réactives ou réactionnaires.

Ce temps s'apparente à une période de deuil de l'Autre.

Face à la constatation de l'altéricide, le premier réflexe est de se réfugier dans la condamnation, morale par essence. Ou dans le conformisme politique. Deux options favorables à un retour en arrière par lequel il serait envisagé de retrouver l'Autre, ou en tout cas de retrouver le système du monde dont l'Autre formait la poutre maîtresse. Pourtant, on ne retournera pas en arrière, parce qu'il n'y a plus d'arrière. Comment pourrait-on faire retour à un état qui n'existe plus, si ce n'est comme folklore ou simulacre ? Il n'a été donné à l'Autre aucun billet de retour : il ne reviendra pas, car le monde mental où il faudrait qu'il retourne pour redevenir l'Autre s'est dissous, tout autant que le lieu qu'il représentait lui-même en tant qu'Autre. Malgré ces retrouvailles impossibles, on assiste à une ritualité contemporaine de l'appel à l'Autre. Dénégatrice autant que conjuratoire, cette invocation montre que la notion continue d'être exploitée. En dépit de sa disparition,

l'Autre reste une figure à forte rentabilité intellectuelle et politique. Comme le retour est impossible, il faut plus raisonnablement se situer hors de la déploration, parfaitement inutile sur le plan de la connaissance, même si le confort temporaire qu'elle apporte et l'illusion de position critique ou révolutionnaire qu'elle offre semblent trouver aujourd'hui de nombreux adeptes.

Le regret est inopérant en cette zone avancée où il s'agit de la saisie de l'Être qui vient. Il convient en cette matière se garder de toute perspective nostalgique ou mélancolique : déplorer une absence n'a jamais fait revenir la chose manquante ou l'objet perdu.

La disparition de l'Autre apparait au premier registre une catastrophe majeure de l'histoire de la culture, un état qui semble même pouvoir signer la fin de la culture. Il s'agit bien du naufrage d'une culture par effondrement de ses cadres porteurs : l'humanisme qui, pour nous européens du début du 21e siècle, reste encore spontanément identifié à l'idée même de culture, tant il repose sur des *a priori* universalistes. Le terme de « catastrophe » est ici à entendre au sens premier tel que l'emploie Rabelais dans l'*Épître liminaire* du *Quart Livre*. Venu du grec *katastrophé* (« bouleversement » et « fin, dénouement »), le terme désigne l'événement décisif, souvent funeste, qui provoque la conclusion d'une œuvre romanesque ou dramatique. On parle ainsi de la catastrophe d'une épopée, d'un roman ou d'une tragédie. La catastrophe est donc la dernière strophe d'un récit – en l'occurrence, la scène finale



du grand récit de l'humanisme européen. De fait, la disparition de la figure de l'Autre entraine dans l'insignifiance celle du Sujet, et, avec lui, l'essentiel des cadres qui structuraient notre conception du monde et de l'homme, la métaphysique en son déploiement humaniste.

En peu de temps, avec cette accélération brutale que connaissent les phénomènes en fin de parcours, le monde longtemps agonisant de l'humanisme et sa vision classique de l'homme au centre de toutes choses a fini de se vaporiser. Ainsi que le déclarait Pic de la Mirandole dans son *De dignitate hominis* (1486) « J'ai lu, dans les livres des Arabes, qu'on ne peut rien voir de plus admirable dans le monde que l'homme », l'homme a longtemps pu être envisagé comme le centre merveilleux du monde. Cette dignité, qui apparait aujourd'hui clairement fondée sur une survalorisation narcissique de l'espèce, a vécu, produisant une civilisation dont nous arpentons les restes, encore à la recherche sans doute vaine d'un sens aussi gratifiant ou rassurant que pouvait l'être celui donné à l'homme par l'humanisme.

Avec la modernité, l'homme, cet « animal rationnel » issu de l'humanisme métaphysique, s'est vu définitivement ôter toute possibilité de revendiquer une place à part dans un cosmos sur lequel il régnerait. De Freud à Lacan, la psychanalyse a ruiné l'idée d'une conscience présente à elle-même. Althusser, Foucault et Derrida, entre autres, ont mis en question la vérité et la stabilité de la coïncidence de soi mise au jour par le *cogito* cartésien, minant l'idée d'un « for intérieur ». La critique de l'humanisme a

substitué à l'idée d'une monade subjective celle d'une défense de l'homme, de l'autre que moi. Ce dernier, revivifié, ravivé et ragaillardi, a pris de nombreuses formes : pour Heidegger, c'est l'Être dont l'homme est le berger, pour Husserl c'est « l'alter ego », chez Sartre le « pour autrui », c'est également, « l'un-pour-l'autre » de Levinas (l'Autre comme visage) et le « Soi en tant qu'Autre » de Ricœur. Ainsi, si la fin de l'humanisme et la disparition de l'homme évoquées ici ne sont pas une découverte, le fait de les lier au devenir et aux vicissitudes du concept d'Autre porte une lisibilité nouvelle pour penser le cadre culturel général de l'inséparation qui s'installe à la place.

Le sujet sera donc un tribut à la définition d'un cadre de pensée et de vie posthumaniste. Ce livre se propose de tenter d'affronter la généalogie de ce monde qui vient, pour lequel il convient d'inventer une intelligibilité, mais aussi des outils et schémas qui assurent sa viabilité. L'état d'inséparation dans lequel nous sommes engagés rend urgente la nécessité d'en forger de nouveaux afin de penser ce qui émerge, de tenter d'inventer quelques repères et modalités de circulation dans cet espace, d'imaginer les usages – aussi bien positifs que les modes de résistance – donc la politique de cette nouvelle configuration de la réalité. Bref, de trouver comment habiter un état de l'Être qui semble *a priori* si peu habitable. Autant que sur ce qui se clôt et se délite, l'accent est à mettre sur ce qui nait, se compose, émerge, vient au monde. Comme le feraient un arpenteur, un cartographe ou un archéologue, ces mesureurs d'espace et de temps, il sera ici question de



cerner l'effondrement lié à l'altéricide, et d'esquisser à grands traits les contours du système du monde qui se compose sous nos yeux mais aussi par nous et à travers chacun d'entre nous. Cela suppose d'adopter une posture philosophique désenclavée permettant de concevoir la perte de l'Autre comme l'opportunité de saisir quelque chose d'inenvisagé : une possibilité inédite de l'homme-dans-le-monde, une nouvelle topographie existentielle, politique et culturelle issue de l'inséparation, échappant en grande partie aux modalités opératoires fondamentales de la pensée occidentale. Une catastrophe qui signerait donc, pour une fois, la première strophe d'un récit nouveau, sous le registre ouvert de l'inséparé.

*
* *

L'être humain se tient dans un monde désormais sans Autre. Il résulte de ce « sans », de cette disparition, un état du monde sorti de la juridiction de la dialectique : coexistence des contradictions, simultanéité de plusieurs états de la vérité, stabilité de l'irrésolution, absence de dépassement par la synthèse, remise en cause des certitudes du progrès linéaire, etc. Il résulte aussi de ce « sans » le fait qu'espèce parmi les espèces, l'homme vit les derniers stades de son décentrement[1], et l'érosion

1. Le travail de l'historien Dipesh Chakrabarty pose un éclairage sur le lien logique entre décentrement de l'homme et remise en question de l'humanisme

dans le même geste la place de ce qui est séparé de cette chose séparée : la dimension de l'Autre.

L'histoire de l'Autre s'inscrit ainsi dans le cadre d'*une histoire générale des clôtures* : celles dont l'Occident a fait son principe opératoire autant que son plus puissant moteur. Ce motif de la division-qui-sépare traverse d'un seul trait, comme une signature, toute l'histoire de l'Occident. Son histoire et ses variations tressent l'histoire de la philosophie – de la composition du cadre dans lequel cette dernière nait et se développe, jusqu'à organiser, comme il est logique, la critique de ce cadre[1].

1. La division est ce qui s'en inscrit dans la tradition occidentale depuis Parménide comme signe de l'opération et de la dimension philosophiques. La philosophie a longtemps tenu la fonction d'assurer la clôture du savoir avant d'être mise de côté par l'essaim des sciences, et l'autonomisation progressive des différentes modalités de la connaissance positive. En tant que « sommet » du savoir, la philosophie a eu initialement – chez Platon – pour vocation de définir les territoires autorisés pour l'ensemble des champs de connaissance. Ce que fait la philosophie : « la fondation », n'est-ce pas précisément constituer un sol solide, une surface d'inscription réglementée sur laquelle peut ensuite s'élever tout le champ du savoir, ou le champ de tout savoir ? En ce sens, la philosophie n'est pas seulement un espace constitué et clôturé, comme l'est tout discours : c'est un discours clôturant, dévoué à produire de la clôture et de la frontière. En tant qu'elle est une ontologie du bord – c'est-à-dire la science d'un Être envisagé du point de vue de l'articulation des lignes de jonction entre les différentes aires topographiques qui le constituent –, la philosophie s'est toujours affirmée comme une science des frontières par l'établissement systématique d'une cartographie des bords. Elle se situe à la fois dans la dimension articulaire et dans la dimension arêtolaire : son expertise ontologique est aussi bien celle du réseau (points et lignes qui les relient, et qui sont les limites elles-mêmes) que des surfaces (les différents territoires constitués par les zones de l'Être, et par les différents champs de savoir qui en rendent compte). Ce savoir des frontières vient à la philosophie du fait qu'elle s'est elle-même constituée comme un champ unifié – « la » philosophie – à partir de l'établissement d'une division. Discours chargé de la répartition et de la hiérarchisation harmonieuses de tous les champs de savoir, la philosophie opère dans l'espace : elle fixe différents territoires. Mais elle assure cette fonction parce qu'elle est elle-même un champ de savoir traversé par une grande division, scission, frontière, limite, etc. Depuis son



On peut suivre ce mouvement, transhistoriquement, de bout en bout, de la plus abstraite à la plus concrète des productions occidentales : du plus abstrait fait de langage (la clôture de la détermination opérée par la

origine, la philosophie est un champ divisé, un espace construit de façon interne par la nécessité d'une division. Le mouvement qui la crée commence en effet par la considération première d'une division dans l'Être, puis se prolonge jusqu'à l'intégration de la division jusqu'au cœur du sujet. L'histoire de la philosophie et le champ philosophique lui-même s'élaborent sur le déplacement progressif d'une division, d'une coupure, qui s'inscrit d'abord dans le monde pour l'être progressivement jusque dans le sujet. La limite interne qui établit le champ philosophique commence par la partition entre deux forces en présence : l'Être et le Non-être. Elle suit ensuite historiquement une ligne qui va jusqu'au recentrement sur ce qui apparaît comme son terme : le sujet cartésien et kantien. La séparation première, le fixage de Parménide qui ouvre la voie du *logos*, est celle qui est établie entre l'Être et le Non-être. Vient ensuite l'opération socratique qui donne le cadre de la connaissance philosophique en divisant le sujet et l'objet. Puis a lieu la scission gnoséologique platonicienne entre le monde des Idées et le monde sensible. Arrive alors la distinction aristotélicienne de l'ontologique et du logique, inaugurale de l'autonomie du langage. Puis, s'opère la coupure cartésienne entre l'âme et le corps, fondatrice du sujet de la raison. Enfin, la division kantienne entre transcendant et transcendantal passe à l'intérieur du sujet connaissant ; le sujet intègre la division fondatrice de la philosophie : les limites de la philosophie deviennent celles du sujet. Ainsi, la philosophie rencontre plusieurs limites internes successives qui se définissent toutes à travers la forme générale et invariante de la coupure, de la scission, de la division. Cette présence insistante dans la philosophie d'une division constitutive qui définit toujours deux territoires, deux « champs », est la trace opératoire de la dialectique. La philosophie fonctionne en se conformant à un principe bipolaire grâce à une scission qui définit des couples de concepts antagonistes. L'homme est ainsi conçu comme un être divisé – entre part intelligible et part sensible (*logos* et *doxa*, savoir et opinion) comme chez les platoniciens, entre âme et corps dans la scolastique médiévale ou chez les cartésiens, entre raison et passions pour l'âge classique, entre inconscient et conscient chez les freudiens, entre une part de légitimité abandonnée et une part naturellement libre chez les penseurs du contrat social, etc. Cet être humain traversé par une coupure trouvera sa forme achevée avec la notion de sujet, notamment le sujet cartésien et le sujet de la psychanalyse. Lacan parle d'une « refente » du sujet (Cf. « Jeunesse de Gide » in *Ecrits*, Paris, Seuil, coll. Le Champ freudien, 1966). À cet humain divisé répond un Être lui aussi traversé par une division première : Être et devenir, monde des Idées et monde sensible, monde des sphères célestes et monde sublunaire, *civitas Dei* et *civitas humana*, Être et Non-Être, transcendance et immanence, etc.

métaphysique grecque, comme moment initiateur au 4e siècle avant notre ère d'un mouvement civilisateur ouvrant au sujet et à la science) jusqu'à la clôture la plus triviale et matérielle rendue possible par l'invention du barbelé. Si l'invention de l'Autre est le résultat d'un effet de clôture, le barbelé constitue un objet hautement représentatif d'une certaine « façon » occidentale en matière de « traitement » de l'Autre : le génocide et la guerre. Inventé en 1874 par un fermier de l'Illinois Joseph F. Glidden qui le premier eut l'idée d'ajouter des barbes aux fils de clôture classiques, sa pose par les colons sur les terres indiennes dans un Ouest pas encore vraiment américain permet le morcellement de la prairie entraînant l'exil des indiens et l'extinction de leur culture. Il favorise ensuite la défense des tranchées lors de la Première guerre mondiale. Dans une troisième occurrence, il devient l'un des éléments emblématiques parmi les plus significatifs du système concentrationnaire où se perpétue l'extermination à échelle industrielle[1].

Ainsi, l'Occident n'aura pu faire autrement qu'être clôturant et séparant, c'est-à-dire *inventeur et destructeur d'Autre*, créateur et perpétuateur de la ségrégation première qui engendre automatiquement la dimension de l'Autre par le retrait sur l'en-soi qu'elle initie. C'est en raison de cette brisure de symétrie initiale « qu'il n'y a

1. Cf. Olivier Razac, *Histoire politique du barbelé. La prairie, la tranchée, le camp*, Paris, La fabrique éditions, 2000.



pas d'Autre de l'Autre[1] », pour reprendre, dans un autre contexte, la formule de Lacan – pas de métalangage par où serait assurée la transitivité de l'Autre. Au sujet de la conquête de l'Amérique, Lévi-Strauss rapporte dans *Race et histoire* que « dans les grandes Antilles, quelques années après la découverte de l'Amérique, pendant que les Espagnols envoyaient des commissions d'enquête pour rechercher si les indigènes avaient ou non une âme, ces derniers s'employaient à immerger les blancs prisonniers afin de vérifier, par une surveillance prolongée, si leur cadavre était ou non sujets à la putréfaction[2]. » Là où les colons européens étaient désireux de savoir si les indigènes avaient une âme, ceux-ci s'interrogeaient sur la nature du corps des Européens. Lévi-Strauss reprendra l'histoire dans *Tristes Tropiques* en soulignant davantage les différences entre les deux positions : les Européens s'appuyaient sur les sciences sociales, là où les Indiens faisaient appel aux sciences naturelles. Dans ces enquêtes sur l'éventuelle humanité du camp d'en face, là où nous les suspections d'être des bêtes, ils nous soupçonnaient « seulement » d'être des dieux. « À ignorance égale, le dernier procédé était certes plus digne d'hommes[3] », conclut ironiquement Lévi-Strauss. Viveiros de Castro

1. Jacques Lacan, *Le Séminaire, Le désir et son interprétation*, (inédit), leçon du 8 avril 1959, ou aussi *Le Séminaire, Livre XVI, D'un Autre à l'autre*, (1968-1969), Paris, Seuil, coll. Le champ freudien, 2006, p. 357.
2. Claude Lévi-Strauss, « Race et histoire » in *Anthropologie structurale deux*, Paris, Plon, 1973, (1ère publications : Paris, Unesco, 1952 et 1961), p. 384.
3. Claude Lévi-Strauss, *Tristes Tropiques*, Paris, Plon, 1955, p. 81-83.

commente : « Si tel est réellement le cas, cela nous oblige à conclure que, malgré une ignorance égale au sujet de l'autre, *l'autre de l'Autre n'était pas exactement le même que l'autre du Même*[1,2]. » Il poursuit :

> Peut-être pourrait-on dire que c'était son exact opposé, si ce n'est par le fait que, dans les mondes indigènes, la relation entre ces deux autres de l'humanité, l'animalité et la divinité, est complètement autre que celle que nous avons héritée du christianisme. Le contraste rhétorique de Lévi-Strauss est efficace pour faire appel à *nos* hiérarchies cosmologiques [...]. Pour les Espagnols de l'incident des Antilles, la dimension marquée était celle de l'âme ; pour les Indiens, c'était le corps. Les Européens n'ont jamais douté que les Indiens aient des corps (les animaux en ont aussi) ; les Indiens n'ont jamais douté que les Européens aient des âmes (les animaux et les spectres des morts en ont aussi) ; l'ethnocentrisme des Européens consistait à douter que les corps des autres contiennent une âme formellement semblable à celles qui habitaient leurs propres corps, l'ethnocentrisme amérindien, au contraire, consistait à douter que d'autres âmes ou esprits puissent être pourvus d'un corps matériellement semblable aux corps indigènes[3].

Les Européens n'ont jamais été considérés comme « Autres » par ceux qu'ils désignaient comme tels : jamais les Aztèques ou les Incas ne se sont représentés les conquistadors débarquant au 16e siècle sur leur sol comme des Autres, pas plus que ne l'ont fait les Indiens d'Amérique du Nord voyant les colons avancer vers l'ouest dans la Grande Prairie : ils n'en possédaient pas le

1. Souligné par nous.
2. Eduardo Viveiros de Castro, *Métaphysiques cannibales*, Paris, PUF, 2009, p. 15.
3. *Ibid.*, p. 15-16.



concept. La perception aiguë de leur distinction passait par d'autres voies que celles tracées par le concept « d'Autre ». Si la matérialité d'un autre est perçue et symbolisée diversement dans toutes les cultures, *le concept* d'Autre est sans issue possible une figure interne au cadre occidental.

Ce dispositif théorique et pratique de l'en-soi créateur d'Autre se réfléchit parfaitement dans le mot français « altération », où le devenir-autre s'apparente à une corruption de la substance, à une sortie de l'essence de la chose. En français du 17e siècle, « altérer » signifie troubler, c'est-à-dire rendre incertains les contours de la définition d'une chose, et relève là aussi d'une dépravation ou d'une dénaturation de l'essence, d'une désunion de la chose avec elle-même. Cette sortie de la chose hors des limites du territoire de son essence s'entend par exemple dans ces stances de Vincent Voiture, poète mondain du 17e siècle, *Stances sur sa maistresse rencontrée en habit de garçon un soir de Carnaval* : « Je sens au profond de mon ame,/Brusler une nouvelle flamme:/Et laissant les autres amours,/Qui *tenoient mon ame en alterel*/J'ayme un garçon depuis trois jours,/Plus beau que celui de Cythere. »

Cette construction remonte encore une fois au platonisme, véritable ventre maternel de nos modes d'intellection et d'appréhension du monde. On sait que Platon pose un dualisme entre deux mondes, séparation qu'il tentera de réduire dans ses dialogues tardifs. Dans la vision platonicienne, le sensible est le lieu du changement, donc de la contradiction. Rien n'y possède la

moindre permanence. Le fondateur de l'Académie invente la philosophie en fabriquant de toutes pièces pour le monde une stabilité qui autorise que l'on puisse tenir un discours raisonnable sur lui, en dépit du changement incessant dont il est le théâtre. Si rien n'est permanent, aucune connaissance fondée n'est possible. Partagé entre les contraires qui le constituent, pris dans des réseaux de relations multiples et contradictoires, le sensible ne procure aucun fondement stable au *logos*. Ainsi, Platon condamne les apparences qui découlent des relations. Parvenir à une stabilité suppose de saisir ce qu'une chose est en elle-même, *en dehors de toute relation*. Comme la réalité sensible qui nous entoure change de façon permanente, il faut qu'existe un autre niveau de réalité incorruptible, doté de constance : un lieu inaccessible aux sens, où seul l'esprit a le pouvoir d'accéder, où règne la non-contradiction. Platon propose de remonter à l'être des objets que l'on cherche à définir : les Idées ou Formes intelligibles. Le « monde des Idées », cœur de l'idéalisme platonicien, est le lieu où résident, sous l'égide du Bien et du Beau, les archétypes parfaits et immuables d'où procèdent toutes choses. Purs objets de pensée formant le monde intelligible, les Idées servent de modèles idéaux pour connaître le monde sensible, et agir sur lui. Il existe parmi une multiplicité d'Idées séparées les unes des autres, une idée du lit, une idée du cheval, une idée de la table, mais aussi une idée du grand, du petit, du chaud, du froid, du haut, du beau, du bien, une idée de Socrate, etc. Platon procède par



séparation (*chôrismos*). Cette zone de perfection intelligible est séparée du monde sensible qui n'en forme que la copie sans cesse changeante, soumise au temps et à la dégradation, et considérée pour cela imparfaite par Platon. La séparation du sensible et de l'intelligible découle des attributs dont Platon dote les Idées : éternelle identité à soi (c'est-à-dire séparabilité par constitution d'entités unifiées), universalité, indivisibilité (c'est-à-dire séparation par clôture de l'en-soi). Ainsi, l'essence (ou l'Idée) s'oppose par définition à la relation, quoi que l'intelligible ne peut éviter d'entretenir des relations : les Idées entre elles, et avec le monde sensible. Pour connecter le monde sensible changeant et contradictoire où évoluent les êtres humains au monde intelligible qui lui donne sens, Platon a élaboré une théorie relationnelle : la participation. On dirait aujourd'hui qu'il a configuré une interface. Seules entités stables, les Idées fondent toute la réalité du monde, celle du sensible comme celle de l'intelligible. La faible part de réalité que le platonisme concède au monde matériel vient du fait qu'il *participe* à la réalité supérieure du monde des Idées. Un objet grand fait penser à la Grandeur-en-soi, par exemple, parce que cette Idée est présente dans le sensible, et y participe. Platon nomme « participation » (*methexis*) cette relation basée sur une communauté équivoque. *Methexis*, c'est-à-dire *meta ekhein*, « posséder en commun », « posséder par participation ». Platon utilise aussi le mot *metalepsis*, « action de prendre part », « participation à », qui vient de *metalambanô*, « prendre

ou recevoir sa part », « échanger avec un autre ». Comme on peut le souligner, « le mot ne fait que baptiser un problème : il marque la nécessité d'un commerce entre deux ordres radicalement différents. [...] Si les Idées ont quelque chose de commun avec le monde humain, alors le statut de cette communauté est infiniment problématique : elles doivent en effet être à la fois étrangères au monde de la *phusis*, et en même temps entretenir quelque relation avec lui. Elles doivent se référer au monde de la *phusis*, sans cependant lui être aliénées[1]. ». La question de la relation joue également *intra muros* dans le monde intelligible. En effet, bien qu'indivisibles, universelles, et dotées d'une éternelle identité à soi, les Idées tissent entre elles le large réseau d'un grand nombre de relations. Hormis leur participation « verticale » aux réalités concrètes du monde sensible, les Idées établissent entre elles des rapports de participation ou de non-participation, ceci sur un mode « horizontal » car toutes les Idées appartiennent au même monde. Ainsi, elles participent les unes aux autres en entretenant des rapports ontologiques de communauté et de hiérarchie, c'est-à-dire aussi des liens logiques d'analogie et de consécution[2]. La communauté ou la hiérarchie s'établit à partir du fait que certaines idées ne contiennent qu'elles-mêmes alors que d'autres en accueillent un

1. Cf. http://www.jdarnidat.net.
2. Comme le montrera Aristote, qui, interprétant la question de la signification de l'Être en termes de langage, déplacera le registre général de la question du domaine de l'ontologie vers celui de la logique.



grand nombre : par exemple, l'idée d'animal enveloppe celles de chien, de chat, de girafe, de poule, d'ornithorynque, etc., qui n'accueillent qu'elles-mêmes.

Cette structure établissant les termes d'une relation entre deux mondes séparés nous intéresse ici car, en s'adaptant à des circonstances historiques multiples et à des contenus divers, elle va servir de matrice à l'architectonique conceptuelle d'une grande partie de l'histoire de l'Occident. Elle est pourtant le point faible de la théorie platonicienne, le point de faiblesse de tout l'édifice de la métaphysique. Dans les dialogues tardifs, notamment à partir du *Parménide*, Platon va d'ailleurs lui-même remettre en cause en grande partie son dualisme participatif à travers une critique de sa théorie de la participation. La théorie des Idées suppose la conciliation de deux registres distincts de réalité difficilement conciliables. La participation du multiple contradictoire à l'ordre de l'intelligible fait courir à l'Idée le risque de perdre ses caractéristiques essentielles. Platon pose les questions qui, une à une, font percevoir la difficulté de la théorie. À travers la participation, l'Idée conserve-t-elle son unité ou se fractionne-t-elle en parties correspondant à la multiplicité à laquelle elle participe ? Si l'Idée se divise, elle n'est plus elle-même, car l'Idée est indivisible. Si elle conserve son unité dans chaque objet qui participe d'elle, elle se donne à voir comme séparée d'elle-même. Platon parvient ainsi aux limites du système à travers l'argument classique dans l'antiquité « du troisième homme ». La participation exige qu'existe quelque chose

de commun – Platon emploie aussi le terme *koinônia*, « communauté », « association », « concorde » – entre le paradigme du monde intelligible et l'objet fait à son image dans le monde sensible, entre cet homme sensible et l'Homme en soi. Cet élément commun engendre pour rendre compte de leur communauté un troisième homme qui, à son tour, produira un quatrième, puis un *n*ième homme : l'idée de leur synthèse engendre une nouvelle idée, et ainsi de suite à l'infini : « Par-delà la forme, apparaîtra toujours une autre forme et, si celle-ci ressemble (*homoion*) à quelque chose, une autre encore, et jamais une nouvelle forme (*eidos*) ne cessera de surgir, si la forme devient semblable à ce qui participe d'elle[1]. » L'identité à soi caractéristique de l'Idée est pensée hors de toute relation, mais il faut cependant la faire entrer dans une relation, ce qui mène à cette régression à l'infini. Mais pourtant, sans la participation qui établit une perméabilité entre eux, une influence réciproque, les deux ordres resteraient fermés l'un à l'autre – le verrou qui les clôt sur eux-mêmes les désigne comme deux mondes existant sur des registres parallèles, sans aucun pont possible entre leurs berges. La participation conduit à la fabrication de mixtes ou de mélanges, dont le platonisme n'est guère friand. Seul le pur des Idées est à même d'être déterminé, les mixtes, en nombre potentiellement infinis, donc porteurs de cette démesure (*hûbris*) que les Grecs cherchent par tous les moyens à éviter ou à

1. Platon, *Parménide*, 132 *e* - 133 *a*.



réduire, ne peuvent qu'être dosés. La théorie de la participation patine sur cette infinité de niveaux où se joue l'évidence que seuls peuvent entrer en relation des éléments possédant quelque chose en commun. Dès lors, si l'intelligible présente des caractères communs avec le sensible, il n'est plus intégralement pur, donc voit son statut d'intelligible mis en cause. Dès qu'une relation est posée entre eux, le fossé entre les deux mondes est saisi dans un devenir où il est amené à se combler de lui-même ; et s'il n'y a pas relation, c'est l'ensemble du monde sensible qui échappe à la théorie.

La recherche de stabilité, seule condition pour fonder un langage capable d'exprimer l'Être, conduit donc Platon à créer un dispositif verrouillé, le principe des Idées ou des essences, qui lui-même repose sur la clôture des déterminations, cette matrice dans laquelle vient se fixer le sens du réel. Là où dans d'autres systèmes de pensée, celui de la Chine notamment[1], les choses sont le lieu d'une fluence où jouent des forces qui s'interpénètrent et les font évoluer (il n'y a ainsi dans ces pensées aucune « essence » des choses) ; là encore où pour d'autres Grecs plus anciens, Héraclite notamment, « ce qui s'oppose coopère[2] » sous le régime d'une infiltration réciproque des éléments antagonistes ; ici, chez Platon – et donc chez nous, car « tout se passe comme s'il avait été donné à Platon d'élaborer la *logique de la Raison* et à notre

1. Sur ce sujet, on peut se référer à l'ensemble de l'œuvre de François Jullien.
2. Héraclite, Fragment 8.

puise le renversement de la pensée occidentale par elle-même.) Connaître, c'est non seulement séparer les éléments séparables du réel, le découper en unités discrètes (c'est-à-dire séparées) les plus petites possibles jusqu'à parvenir aux particules élémentaires, jusqu'aux éléments essentiels séparés, mais également *excaver la matière* (physique ou intellectuelle) dans l'espoir un jour, au terme de cet *approfondissement*, de se retrouver face-à-face avec cette substance où réside la vérité ou l'être de la chose.

Ceci nous semble objectif.

Ceci nous semble doté d'une valeur absolue.

Creuser dans le réel, excaver la matière, supposer aux êtres (concrets autant qu'abstraits, matériels autant qu'immatériels, objets et personnes autant qu'idées) une intériorité à explorer, chercher la vérité *dans* les choses, supposer que la vérité des choses *réside en un lieu* et que ce lieu est interne à l'essence, à la définition, à l'en-soi, atteignable par approfondissement – tout cela nous semble incontestable. Les résultats d'une telle méthode nous paraissent réfutables – la réfutation[1] est même le mode opératoire ordinaire de la méthode scientifique expérimentale fonctionnant comme le dit Bachelard « par suite d'erreurs corrigées » –, *mais pas la méthode elle-même*. Cette « objectivité », consistant à configurer le réel d'après la forme des catégories que nous avons pour l'aborder,

1. Dans *Logique de la découverte scientifique* (1935), Karl Popper donne à la réfutabilité le statut de critère de démarcation entre science et non-science : seul un système réfutable d'énoncés peut prétendre au statut de théorie scientifique.



repose sur l'idée d'une connaissance *par progression dans la profondeur*, déterminée par le fait que la chose à connaître dispose d'une intériorité, celle que lui procure sa définition en tant qu'essence, en tant qu'en-soi. Cette idée d'une profondeur des choses est un mythe, issu d'une vue de l'esprit, d'une construction culturelle, d'un assemblage théorique : celui de la clôture des déterminations. C'est ce montage que l'inséparation « désobjective », et fait apparaître comme une élaboration propre à un régime de langage donné plutôt qu'appartenant aux caractéristiques premières du réel lui-même. Le concept d'inséparation dissocie réel et séparabilité, et fait apparaître la séparation et l'idée d'un réel composé d'entités séparées closes sur leur en-soi comme issues d'un *agencement ayant tenu lieu de réel* jusqu'alors.

L'intériorité et la profondeur de ce qui est, du réel, sont donc des présuppositions issues d'un mythe – que l'on pourrait aussi caractériser comme dogme – sur lequel se sont organisés le rapport au monde, la pensée et la quête du savoir occidentaux selon une certaine axiomatique : l'Être ou le réel sont le lieu d'un *mystère enfoui à dévoiler (alèthèia) ou à exhumer*. Dans ce cadre, le mode de la recherche, quelle qu'elle soit, s'est donc toujours apparenté à la fouille, au fait de creuser, d'ouvrir. Le mystère est donc *la modalité ontologique de la séparation* : ce dont on est séparé, et qu'il faudrait absolument retrouver. Le terme même de « découverte scientifique » signifie cette *alèthèia*, ce dé-voilement.

être élaborée inséparée, ne peut être captée que sur un mode réducteur par la seule grille de la pensée occidentale, modèle du séparé-séparant. Irriguée par des modalités de savoir et d'approches multiples coopérant, cette puissance de connaissance serait alors capable de rendre compte d'une « universalité » à la fois distincte et inclusive de celle, réductrice, du seul mode occidental – une énergie de connaissance produite par la prise au sérieux de l'inséparation qui vient.

Ces catégories se trouvent aujourd'hui usées à force d'avoir produit un nombre considérable de permutations qui ont littéralement tissé l'histoire de la pensée occidentale, exténuées en fait d'avoir épuisé toutes les variations logiques dont était capable la structure de départ.

Leur caducité révèle encore davantage leur statut d'artefacts culturels, non pas reflet de l'ordre des choses, mais relevant de la structure d'une *épistémè* donnée. Cette assignation est difficile à admettre pour une culture dont la vocation universaliste l'autorise à penser que le monde ressemble effectivement aux catégories qu'elle a forgées pour le saisir, alors qu'elle n'a fait par là que soumettre et réduire la réalité aux réquisits simplificateurs de son système. Si ces considérations relativistes valent pour tout système culturel, elles portent plus violemment le fer dans la culture occidentale issue du dualisme métaphysique, seule au monde à s'être décrite après Descartes – avec une arrogance que la suite des



événements va conduire à relativiser – comme « maître et possesseur de la Nature ».

Le déboulonnage de ces catégories désormais anciennes et l'aplatissement du monde qui s'ensuit permet d'entrevoir plus clairement la machinerie d'un système d'illusion connu sous le terme de transcendance, ainsi qu'une interprétation, fort différente, de ce que l'on nomme, faute sans doute d'un meilleur terme, le réel.

Profondeur, intériorité et séparabilité sont donc liées dans un système de savoir où elles constituent des valeurs fortes. Pourtant, ces catégories qui nous semblent si familières ne le sont que par routine culturelle. Il faut donc montrer comment intériorité et profondeur sont de purs effets spéculatifs, des *mythogrammes* ou des *mythèmes* – parties ou séquences de mythe, segments d'histoire, morceaux de narration ayant donné lieu dans le réel à des effets de croyance. L'intériorité et la profondeur ne présentent strictement aucun sens dès lors que l'on se décadre du système où elles semblent posséder une valeur absolue. Car *l'intériorité et la profondeur, ça n'existe pas* – sauf bien sûr dans un système du monde tenu par l'Autre, régi par la division, commandé par la clôture des déterminations, envisagé comme ensemble agrégé d'éléments séparables et séparés.

## *Impénétrable intériorité, inatteignable profondeur*

### Défense d'entrer

L'intériorité n'existe pas.

Cette idée semble paradoxale car il y a, par exemple, la peau, la nôtre et celle des autres, qui paraît matérialiser à jamais par sa présence la séparation entre les êtres, la séparation – paraissant indépassable – qui les fait « êtres ». On s'approche du plan de division qui rend tangible à la fois la séparation entre les hommes et la désunion entre hommes et choses – plan de division entre le sujet percevant et le monde dans lequel il est plongé : partie du monde qui se perçoit elle-même comme extérieure au monde – entité séparée d'un monde composé de l'agrégat d'éléments séparés.

Il y a aussi la surface des choses, la « peau » des choses, étrange aplat qui paraît signifier notre exclusion du monde ; concrétiser la coupure des êtres humains d'avec le monde, et manifester leur solitude dans le monde. La surface offre une semblance d'autonomie à tous les éléments du monde : chacun étant doté d'une surface semble, par là même, distingué et retranché du reste.

Il y aurait donc bien une intériorité puisqu'il existe des limites – la peau, la surface des choses, entre autres – pour signifier que l'on passe du dehors au dedans. Mais cette vision est rigoureusement intenable.



Procèderait-on à une opération de rabotage pour ôter la surface des choses afin de tenter d'y entrer (animés du fantasme de retourner à l'immédiateté du monde) que celle-ci se verrait reconstituée par le geste même qui visait à la faire disparaître. Pour comprendre ce que cela signifie, on peut suivre l'énoncé suivant : on ne saurait ôter le wagon de queue d'un train.

Prenez un train, et enlevez le wagon de queue. Vous obtenez un train plus court d'un wagon, avec un nouveau wagon de queue. Comme le jeu est de supprimer le wagon de queue, vous retirez encore ce dernier. Vous obtenez ainsi un nouveau train, plus court d'un wagon. Vous commencez à mesurer que vous pouvez ôter *un* wagon de queue mais pas *le* wagon de queue, puisqu'il se reconstitue instantanément, chaque wagon pouvant indifféremment le devenir. Si vous répétez cette opération un certain nombre de fois (ou si le train ne comprend dès le départ qu'un seul wagon), vous finissez par obtenir un train composé d'une locomotive et d'un wagon. Alors, vous détachez une dernière fois le dernier wagon. Là, il devient enfin possible d'enlever le wagon de queue, parce qu'après cela, le wagon de queue ne se reconstitue plus automatiquement. Mais cette suppression se paie d'un prix : ce n'est plus un train. Du train, seule reste la locomotive. C'est devenu une locomotive. On est passé d'une réalité (celle du train) à une autre (celle de la locomotive). D'une quiddité à une autre. C'est ainsi qu'en ne pouvant se dévoiler, le réel ainsi conçu se dévoile comme impossible. Il revient toujours

à cette même place inatteignable. C'est ainsi que *le réel semble résister à son propre dévoilement en interposant toujours une nouvelle couche de réalité – un nouvel état de surface – au regard ou à la préhension.*

Tenter d'aller à l'intérieur des choses relève du même type de paradoxe. Peut-on jamais atteindre, connaître ou, plus simplement, voir l'intérieur des choses ? Entrons-nous jamais « dans » quelque chose ? Cette idée d'aller « dans » les choses présente-t-elle même le moindre sens ? Que se passe-t-il sous leur surface ?

L'intérieur des choses est un inatteignable. Un verrou logique en interdit l'abord.

La surface des choses est un dilemme : creusez en dessous, tranchez pour voir dedans, et ce que vous obtiendrez n'est pas l'intérieur, mais un nouvel extérieur. La pelle qui creuse la surface du sol pour l'excaver ne va jamais « dans » la terre : elle crée de l'extériorité. Quoi qu'elle capture, une caméra de surveillance, aussi sophistiquée et perforante soit-elle, ne livrera jamais que des jeux de surface. L'anatomiste le plus résolu à exhiber le dedans du corps révèle un lieu qui ne peut plus être qualifié d'intérieur au moment même où la scie circulaire entame de ses dents le sternum du cadavre sur la table de dissection. Le scalpel ouvrant la chair lors d'une intervention chirurgicale ne donne pas accès à l'intérieur, mais produit de l'extérieur. La coupure ne fait que transformer l'un en l'autre : les parois formées par l'outil tranchant du chirurgien cessent d'être du dedans pour devenir du dehors – et ceci par le geste même censé par



ouverture permettre l'accès à l'intérieur. Les lèvres d'une plaie ne sont pas de l'intérieur révélé, mais de l'extérieur reconstitué.

Ainsi l'intérieur est-t-il défendu d'accès, comme si le « dedans » des choses était prohibé par un impossible, logique autant que pratique. Dès qu'il est révélé comme tel ou même saisi par une image, capturé dans l'énigmatique opacité de sa non-révélation, il s'en trouve annulé par ce geste même, ôté par le mouvement qui le donne : il est extériorisé. Il perd son statut de dedans à l'instant même où il semble révélé, pour donner à voir une nouvelle surface sous laquelle, par définition, identiquement à la reconstitution automatique du wagon de queue du train, il y aurait un autre intérieur, et ainsi de suite à l'infini.

Le supplice chinois du lingchi, plus connu sous le syntagme de « supplice des Cent morceaux », dont les photographies furent si fascinantes pour Georges Bataille, tient de cette extase du dedans rendu visible, et à partir de là, dans et par le geste même qui le révèle et le « désintériorise », annulé comme tel. Le supplice des Cent morceaux voulait que l'on découpe morceau après morceau des parties non vitales du corps d'un condamné (la poitrine, les bras, les jambes, etc.) jusqu'à ce qu'il en meure. Les photographies de ce supplice accompagnent la vie de Bataille dans laquelle elles jouent « un rôle décisif ». Un cliché de lingchi lui aurait été offert dès 1925 par le docteur Borel, l'un des premiers psychanalystes

français. Il retrouve cette image (et d'autres clichés du même supplice) en 1934 dans un traité de psychologie qu'il emprunte à la Bibliothèque Nationale[1]. Les photos de lingchi y servent d'iconographie exemplaire dans le chapitre consacré à la douleur, ainsi que d'illustration aux « conditions de l'horripilation ».

Lingchi, Pékin, 1904.

1. Georges Dumas, *Nouveau traité de psychologie*, 5 volumes, Paris, Alcan, 1930-1936. Les photos sont reproduites dans le tome 2 paru en 1933, p. 284-286.



Bataille dira qu'il n'a cessé d'être obsédé par cette image de la douleur, « à la fois extatique (?) et intolérable.[1] » : « le monde lié à l'image ouverte du supplicié photographié, dans le temps du supplice, à plusieurs reprises, à Pékin, est, à ma connaissance, le plus angoissant de ceux qui nous sont accessibles par des images que fixa la lumière.[2] » Il écrira dans *Le Coupable* : « Je suis hanté par l'image du bourreau chinois de ma photographie, travaillant à couper la jambe de la victime au genou : la victime liée au poteau, les yeux révulsés, la tête en arrière, la grimace aux lèvres laisse voir les dents. La lame entrée dans la chair du genou : qui supportera qu'une douleur si grande exprime fidèlement "ce qu'il est", sa nature mise à nu.[3] ». Il la reproduira en 1961 dans *Les Larmes d'Eros*[4].

> Je fixais l'image photographique – ou parfois le souvenir que j'en ai – d'un Chinois qui dut être supplicié de mon vivant. De ce supplice, j'avais eu, autrefois, une suite de représentations successives. À la fin, le patient, la poitrine écorchée, se tordait, bras et jambes tranchés aux coudes et aux genoux. Les cheveux dressés sur la tête, hideux, hagard, zébré de sang, beau comme une guêpe [...]. Le jeune et séduisant chinois dont j'ai parlé, livré au travail du bourreau, je l'aimais d'un amour où l'instinct sadique n'avait

1. Georges Bataille, *Les Larmes d'Eros*, Paris, Jean-Jacques Pauvert, 1961, p. 233, (Œuvres complètes, tome X, Paris, Gallimard, 1987, p. 627).
2. *Id.*, (Œuvres complètes, *op. cit.*, p. 626).
3. Georges Bataille, *Le Coupable*, Paris, Gallimard, 1944, p. 48, (Œuvres complètes, tome V, Paris, Gallimard, 1973, p. 275-276).
4. Louis Carpeaux prétend avoir assisté au supplice, mais les photos reproduites dans *Pékin qui s'en va* (Paris, A. Maloine ed., 1913) concernent un autre lingchi que celui dont Bataille possède le cliché.

pas de part : il me communiquait sa douleur ou plutôt l'excès de sa douleur et c'était ce que justement je cherchais, non pour en jouir, mais pour ruiner en moi ce qui s'oppose à la ruine.[1]

Le Chinois supplicié en 1904 place Caishikou, ou « carrefour du marché aux légumes », le lieu des exécutions de Pékin, voit son corps mutilé par le fait qu'on lui enlève à vif des couches de chair et des morceaux de membres. Ce que mesure cet homme, à travers l'horreur de ce qu'il éprouve et de ce qui l'éprouve, sur un mode impossible à se représenter, est ce que nous voyons, nous les regardeurs de la photo ou les spectateurs du lingchi figurant sur la photo du supplice : que son intérieur est devenu sa surface. Ce qui n'aurait jamais dû voir le jour – le « dedans » – se retrouve constituer ce qui fait limite entre son corps et le reste du monde. Et l'immense douleur liée à la violence de cette transformation.

La fascination dégagée par ces photos est due à ce qu'elles sont non seulement les images d'un infigurable, celles d'une inimaginable douleur, mais aussi parce qu'elles sont elles-mêmes au bord d'être *une image ouverte* : elles semblent promettre, par l'effet d'un suspense insoutenable, que l'image va pouvoir s'ouvrir et révéler l'intérieur. En étant si près de la béance, en étant « là » au moment de « l'ouverture », elles semblent posséder le pouvoir de dévoiler ce qu'il y a « dedans ». Pour cette raison, plus de cent ans après son exécution, on a l'impression de regarder ce supplice en direct, comme s'il était perpétuellement en train de se dérouler, quel que soit le moment où l'on regarde cette photo – parce que, dans une attente que rien ne vient apaiser, le regard s'y exaspère à voir enfin l'ob-scène. Mais la déception est à la mesure de l'attente et de son impossible objet. La photo de lingchi n'est pas l'image enfin ouverte, la surface enfin s'ouvrant pour livrer accès à l'intérieur, mais seulement l'image du corps comme image ouverte : une surface montrant l'intérieur « désintériorisé » devenu surface. Elles figurent le supplice logique qui redouble le supplice réel du jeune Chinois : l'impossible accès au « dedans ». Malgré les outils réunis pour tenter de le saisir – le corps, les tranchoirs et l'appareil photographique pour enregistrer le tout –, la tentative pour capturer le moment de bascule vertigineuse où le dedans se révèlerait enfin comme dedans, échoue : toujours le dedans se dérobe. Il ne se dévoile que pour s'évanouir. Il ne se dévoile que comme indévoilable.

La coupure, l'entrée dans l'intérieur, produit instantanément de l'extériorité. Et, séparé du corps, un membre devient une chose. Un morceau de membre coupé cesse, juridiquement autant que phénoménologiquement, de faire partie de la personne. Le droit, issu du droit romain bâti sur une distinction fondatrice entre personnes et choses, a dû, après bien des hésitations (notamment

1. Georges Bataille, « Post-scriptum au supplice » in *L'Expérience intérieure*, Paris, Gallimard, 1954, p. 185-187. (Œuvres complètes, tome V, Paris, Gallimard, 1973, p. 139-140).

dans la doctrine française), se résoudre à admettre qu'une partie du corps sectionnée ou séparée (comme c'est le cas dans la transfusion sanguine ou les transplantations d'organes), sort du domaine juridique de la personne pour tomber dans celui des choses, et plus généralement à accepter que le corps est une chose[1].

Une jurisprudence en France confirme qu'un membre sectionné appartient au registre des choses. Le 27 juin 1985, Janel Daoud, un homme incarcéré à la maison d'arrêt d'Avignon, se sectionne la dernière phalange de l'auriculaire droit. Son but était d'envoyer l'objet au garde des Sceaux par la poste, afin d'attirer l'attention sur son cas. Après qu'il eut été soigné à l'hôpital, on lui remit à sa sortie un bocal où sa phalange trempait dans un liquide conservateur. Revenu à la prison, le bocal lui fut confisqué par l'administration pénitentiaire. L'homme demanda au juge des référés du tribunal de grande instance d'Avignon que son doigt lui soit restitué. Pour avoir toujours cohabité avec lui, Daoud considérait que son doigt restait une partie de lui, et son avocat estimait qu'une partie du corps ne pouvait être considéré comme un objet ordinaire, et donc confondue avec les objets dont le règlement pénitentiaire prévoit qu'ils soient confisqués aux prisonniers pour leur être restitués à leur levée d'écrou. Le juge estima au contraire que la phalange coupée était autant une chose que le

1. Sur l'ensemble de ces questions, cf. Jean-Pierre Baud, *L'Affaire de la main volée. Une histoire juridique du corps*, Paris, Seuil, 1993.



bocal et le liquide dans lesquels elle était conservée, rangée dans la même catégorie juridique que les meubles ou l'argent. Dès qu'il est sectionné, le membre ou le morceau de membre sort du registre de la personne pour s'inscrire au registre des choses : il cesse de faire partie de la personne pour appartenir à la personne, comme une chose appropriable par la personne. Ainsi, en sectionnant son doigt, Daoud était devenu sans le savoir le légitime propriétaire de cette partie détachée de son corps, ayant dès lors acquis le statut de chose. La conclusion logique fut que les règlements relatifs aux objets pouvant être confisqués s'appliquaient pleinement[1].

Ni en ouvrant, ni en tranchant, ni en cassant, pas plus qu'en pénétrant, nous ne pouvons donc nous rendre à l'intérieur des choses – y compris à l'intérieur de cette chose qu'est nous-même. Nous sommes condamnés à l'extériorité – extériorité à nous-mêmes, aux autres, aux objets et aux choses.

## Oniontologie

Bien que nous ayons une perception intérieure de nous-mêmes ou que nous ayons une perception de

1. Tribunal de grande instance d'Avignon (référés), 24 septembre 1985, *Gazette du palais*, 15 février 1986, note Ph. Bertin, « Un doigt de droit, deux doigts de bon sens… », cité in Jean-Pierre Baud, *L'Affaire de la main volée*, *op. cit.*, p. 12-22.

nous-mêmes comme intérieur à la fois opposé et immergé dans un extérieur, et relativisé par lui ; bien que nous ayons également l'idée d'un moi intérieur, d'une intériorité subjective qui nous définit, nous n'avons – sauf peut-être par le biais indirect de notre voix – aucune représentation sensible de notre « intérieur ».

Même les moyens d'investigation autorisés par l'imagerie médicale (caméra microscopique, fibre optique) ne révèlent pas l'intérieur : dès lors qu'ils posent une image sur lui, ils le détruisent comme intérieur, comme non-surface, comme lieu dérobé au regard, comme non-lieu. L'exhibition *directe* de l'intérieur est impossible. Cela ne peut se faire qu'indirectement par rayons (radiographie X ou scanner), écho (échographie par réflexion d'ultrasons) ou résonance (résonance magnétique nucléaire).

Il existe un rapport culturellement établi entre connaissance et éclairage, une vision classique du savoir comme mise en lumière. Le soleil véritable des Idées brille chez Platon au delà de la Caverne ; les idées de Descartes doivent être « claires et distinctes » ; les philosophes autour de l'Encyclopédie se nomment les Lumières, terme qui possède un potentiel d'expansion universelle : *Aufklärung, Enlightenment, Ilustración, Illuminismo*, etc., que Kant souligne comme un usage adulte de l'esprit humain [1]. L'ignorance est l'obscurité, le caché, le sombre. Ceci repose avant tout sur un système de

1. Kant, *Réponse à la question : Qu'est-ce que les lumières ?* (*Beantwortung der Frage : was ist Aufklärung ?*), 1784.



croyance où la Lumière s'oppose victorieusement aux Ténèbres : « C'est lumière sur lumière », affirme le Coran, « Dans Ta lumière nous verrons La lumière », annonce la Bible. Le mot « lumière » est toujours posé au singulier, alors que « ténèbres » s'emploie toujours au pluriel, comme s'il n'y avait qu'une façon d'être dans la vérité, alors que les façons de se tromper seraient multiples, et les ténèbres de l'erreur innombrables. Ceci fonctionne comme un pli de pensée indéfroissable. Cet amour de la lumière touche tous les aspects de notre savoir, de la philosophie à la muséographie, de la physique à l'archéologie, s'identifiant aussi à la lutte désespérée des hommes contre le temps. Car tout finit par reposer dans la poussière, et s'enfoncer dans les ténèbres. Grottes, cités, corps, empires, tout ce qui était la surface matérialisant la présence du présent dans les choses se voit progressivement recouvert, couche après couche – chacune matérialisant ce présent dont chaque chose se décale insensiblement après qu'elle a été. Chaque couche est d'abord poussière légère, puis se solidifie, et forme en se tassant une matière dure, compacte, lourde – manteau cristallisé, épaisseur de temps concrétisée, concrétion. La terre est le sarco-phage (carni-vore ou mange-chair) du présent. Pourtant, la recherche scientifique envisagée comme mise en lumière fait que tout ce qui est enfoui finit par remonter, et regagne la surface : Lascaux est découverte, Troie enfouie exhumée, Pompéi engloutie par la lave est rappelée à la lumière, les dépouilles embaumées de petits dignitaires égyptiens se voient exposées

sous les arcs électriques des musées. Les pilleurs de tombes sont animés par l'appât de la richesse, mais aussi, et peut-être surtout, par cet effroi des vivants devant le noir de ce qui gît là, recouvert par le temps. Replacer dans le temps ce qui lui a été soustrait par la mort et ses rites ; remettre en circulation les biens immarcescibles scellés pour l'éternité ; réinstaller dans la lumière du présent les richesses éternisées par la pompe funéraire ; rendre la chaleur et le mouvement à ce que la nuit éternelle a refroidi et pétrifié ; réaffecter à la jouissance ces biens volés aux hommes et destinés aux dieux ; remettre dans la vie et le temps présent ce que l'on pensait perdu pour toujours – là est peut-être la source du désir secret qui anime les pilleurs de nécropoles, et les conduit à replacer sous les rayons du soleil ce qui avait été muré dans le noir absolu pour être ravi à la course du temps. Les profanateurs de tombes et les scientifiques partagent sans doute sans le savoir cette répulsion pour la nuit et le recouvert, et, de ce point de vue, il n'y a aucune différence entre Howard Carter et le plus avide détrousseur de sépulture. Nous sommes ainsi des lutteurs contre le temps qui dépose, par couches successives, de l'épaisseur ténébreuse sur les choses. Comme des enfants saisis de terreur dans le noir, nous ne souffrons pas la nuit des choses : tout doit être amené ou ramené à la lumière, placé ou replacé sous l'illumination, rassurante bien qu'intermittente, du soleil, ou celle, permanente, de l'électricité. Montrer le passé dans sa présence témoigne d'un désir de nier le temps, signe d'une douloureuse et



insatiable aspiration à l'éternité. Reconduire sous le soleil (naturel ou artificiel) ce qui en a été soustrait : la connaissance, toujours, est pensée comme une lumière posée sur les choses. Ce qui est caché par le temps ou par la méconnaissance doit être mis en lumière. Dans la mythologie propre au rationalisme – son soubassement irrationnel insu –, l'Être est conçu comme un donné dont la lisibilité intégrale est possible : de ce point de vue, Heidegger l'a montré pour en stigmatiser l'impasse, l'Être n'est que la somme de tout ce qui peut être mis en lumière par l'esprit. Toute méconnaissance, c'est-à-dire toute présence d'opacité, n'est que temporaire. Là est le moteur : *il y a de l'Histoire tant qu'il reste la trace d'une obscurité à dissiper ou d'une profondeur à réduire.*

Quand bien même il est une créature venue de l'intériorité, bien qu'il nécessite des environnements englobants successifs de plus en plus grands (utérus d'abord, cellule familiale ensuite, habitats, collectivités et organisations sociales diverses enfin) à l'intérieur desquels il naît, grandit et prospère, jusqu'à sa mort qui le conduit dans de très nombreuses cultures à être enfermé dans une boîte (cercueil, urne, caveau) où il est définitivement contenu, *l'homme est un destructeur d'intériorité* : il fabrique sans cesse de l'extériorité, de l'objectivité et donc de la représentation. Peut être parce que nous savons obscurément que cette fameuse « intériorité » n'existe pas, si ce n'est comme mythe. S'attaquant aux philosophies de la conscience et du sujet, Wittgenstein a développé, d'un autre point de vue, cette idée d'une non

pertinence de l'intériorité[1]. Le mouvement de la science et de la modernité s'engrènent à partir de ce projet : expliciter l'implicite, éclairer ce qui demeurait dans l'obscur, révéler ce qui était caché, sortir le latent de son repli, rendre lisible ce qui était enfoui, transvaluer l'invisible en manifeste, déployer le fond, propulser le derrière devant, ramener, dans une opération d'aplatissement ontologique sans fin, l'arrière à l'avant. Même avec une caméra endoscopique où l'on regarde directement dans le corps sans l'ouvrir chirurgicalement, voir c'est révéler ; c'est poser un regard éclairant sur ce qui était non visible, ce qui, en tant que non-surface, n'était pas destiné à être vu ; c'est mettre au grand jour, voir le non(encore)vu ; c'est installer dans la lumière ce qui est caché ; c'est placer le dedans dehors ; ce qui était caché et en lui, le mettre au dehors de lui. Même si la connaissance scientifique contemporaine est sortie du registre strict du voir par une « observation » ne passant plus par le canal de l'œil, mais se trouvant livrée par des dispositifs, des machines, des capteurs, des mesures, des calculs, connaitre, c'est voir, c'est défaire le mystère des choses, c'est manifester le non manifeste, c'est éclairer ce qui jusque-là se trouvait encapsulé en lui-même et n'avait pas d'image ou de concept, pas de représentation, pas d'équation qui en rende compte, pas de schéma mental qui lui donne un mode d'existence, même le plus abstrait. Pour désigner

1. Cf. Jacques Bouveresse, *Le mythe de l'intériorité. Expérience, signification et langage privé chez Wittgenstein*, Paris, Minuit, 1967.



ce mouvement par la science et la technique de mise à jour du non-encore formulé, de déploiement du non-déployé, de manifestation du non-manifeste, d'exhibition du recelé, de monstration de l'in-montré, de mise en forme de l'informel, de révélation de ce qui était voilé, Heidegger parle de « désabritement », de « faire-sortir-du-retrait », de « dévoilement » (*Entbergen*)[1]. L'analyse heideggérienne étend l'idée d'une latence brisée, d'un dé-cèlement.

1. Martin Heidegger, « La question de la technique » in *Essais et conférences*, [1954], Paris, Gallimard, 1958, p. 16-22 : « Dans quel domaine, cependant, joue le jeu concerté des quatre modes du "faire-venir" ? Ce qui n'est pas encore présent, ils le laissent arriver dans la présence. Ainsi sont-ils régis d'une façon une par un conduire, qui conduit une chose présente dans l'"apparaître". Dans une phrase du *Banquet* (205 *b*), Platon nous dit ce qu'est cet acte de conduire : "Tout faire venir (*Verursachung*), pour ce – quel qu'il soit – qui passe et s'avance du non-présent dans la présence, est *poiesis*, est pro-duction (*Hervor-bringen*)." [...] Le faire-venir concerne la présence de tout ce qui apparaît au sein du pro-duire. Le pro-duire fait passer de l'état caché à l'état non caché, il présente (*bringt vor*). Pro-duire (*Hervorbringen*) a lieu seulement pour autant que quelque chose de caché arrive dans le non-caché. Cette arrivée repose, et trouve son élan, dans ce que nous appelons le dévoilement (*der Entbergen*). [...] La *téchné* [...] dévoile ce qui ne se pro-duit pas soi-même et n'est pas encore devant nous, ce qui peut donc prendre tantôt telle apparence, telle tournure, et tantôt telle autre. [...] La technique est un mode du dévoilement. La technique déploie son être (*west*) dans la région où le dévoilement et la non-occultation, où *alétheia*, où la vérité a lieu [...] Le dévoilement qui régit la technique moderne est une pro-vocation (*Herausfordern*) par laquelle la nature est mise en demeure de livrer une énergie qui puisse comme telle être extraite (*herausgefordert*) et accumulée. [...] Le "requérir", qui pro-voque les énergies naturelles, est un "avancement" (*ein Fördern*) en un double sens. Il fait avancer, en tant qu'il ouvre et met au jour. Cet avancement, toutefois, vise au préalable à faire avancer une autre chose, c'est-à-dire à la pousser en avant vers son utilisation maximum et aux moindres frais. [...] Le dévoilement qui régit complètement la technique moderne a le caractère d'une interpellation (*Stellen*) au sens d'une pro-vocation. Celle-ci a lieu lorsque l'énergie cachée dans la nature est libérée, que ce qui est ainsi obtenu est transformé, que le transformé est accumulé, l'accumulé à son tour réparti et le réparti à nouveau commué. Obtenir, transformer, accumuler, répartir, commuer sont des modes du dévoilement. »

Ainsi, l'intérieur est soit caché et inconnu, dans la latence – donc absent ; soit visible et connu, par la brisure de latence – et ce n'est plus l'intérieur. *Regarder, c'est introduire de l'extérieur dans les choses.*

Il n'est donc rien d'accessible qui ne soit la surface des choses. On peut dire alors, comme un essai de théorème général, que *tout s'interface*. À l'instar de Peer Gynt dans la pièce d'Ibsen, on peut peler un oignon à la recherche de la vérité jusqu'à ce qu'il n'en reste rien[1] : chaque couche enlevée cesse de matérialiser son extérieur, chaque couche révélée cesse de constituer son intérieur – *l'ontologie se donne en fait comme une oniontologie*. La réalité, comme la représentation, est condamnée à ne donner accès qu'à la surface des choses. Même lorsque ces choses sont ouvertes ou traversées par des rayons ou des ondes, cet intérieur mis dehors perd son statut d'intériorité.

« Dans les choses » ne signifie rien : les choses n'ont pas d'intérieur, ni dehors, ni dedans. Elles « ont » un intérieur, mais que l'on ne peut expérimenter comme tel, dont par définition on ne peut former aucune représentation, car dès que l'on tente de le faire, on détruit l'intériorité, qui se fane au moment même où l'on pense être en train de la saisir.

1. Dans le cinquième et dernier acte de *Peer Gynt*, Ibsen imagine la scène des « pelures de soi » où dans un célèbre monologue le héros éponyme épluche les étapes de sa vie telles les couches d'un oignon afin de retrouver son identité, évidemment sans y parvenir.



La réalité ne donne pas accès à un inatteignable dedans : un tel lieu n'existe pas – ou plutôt : n'a aucun sens[1], si ce n'est comme fable. Et pourtant, l'accès au dedans, envisagé comme lieu de toute vérité à connaître, organise toute la démarche de connaissance de l'Occident, y compris la connaissance scientifique.

En fait, le « dedans » est une métaphore mythologique de la vérité : trouver la vérité est aller « au cœur » des choses. Le rapport entre intériorité et vérité, ainsi que la logique de la séparation issue de la clôture des déterminations, se trouvent résumés de façon saisissante dans le sens du mot *alèthéia*, la vérité, pour les Grecs anciens. *Alèthéia* signifie dévoilement, au sens de « désoubliement ». L'*alèthéia* est littéralement ce qui est sauvé de l'oubli ; ce qui peut, dans la renommée (*fama*), rester connu de toute éternité : vérité (*alèthéia*) et mémoire (*mnèmosunè*) sont intimement liées. Le héros cherche la seule forme d'immortalité possible pour un Grec : que l'on raconte son histoire une fois son temps terminé, que son nom reste attaché à une légende porteuse d'immortalité. *A-lèthéia* désigne ce qui est éternellement immunisé contre les effets du *lèthé* (oubli). Dans la mythologie grecque, Lèthé, fille d'Éris (la Discorde), est la personnification de l'Oubli. Elle est souvent confondue avec le Léthé, l'une des rivières de l'Hadès (l'enfer), parfois

1. Pour localiser l'idée de lieu, il faudrait que le concept de lieu précédât à ce qui précisément vient lui donner sens.

nommée « fleuve de l'Oubli »[1]. *Alèthéia*, la vérité comme dé-voilement, empêche le voile d'oubli (donc de méconnaissance) qui se pose sur les choses dès qu'elles perdent leur évidence d'existant en les installant « à l'extérieur » de la mémoire et du monde humain. Le concept d'*alèthéia* joue avec la dialectique du dedans-dehors : dévoiler, c'est conserver « dedans », dans la mémoire, ce qui ne vise qu'à s'en extraire. *Alèthéia* conserve éclairé là où la nuit de l'oubli et de la mort signifient l'extérieur où s'obscurcissent et s'abiment les souvenirs. *Alèthéia* les maintient dans la lumière, dés-oubliés, désignant par ce dé-voilement l'intérieur comme lieu de la vérité. Le concept classique de la psychologie a conservé les traces de cette désignation en signifiant, dans le fil d'*alèthéia*, l'intériorité comme lieu de la vérité du sujet.

*Alèthéia*, la vérité comme dé-voilement, nous laisse donc penser tout d'abord qu'il existe une vérité ; puis, que cette vérité séjourne en un lieu où il est possible de l'atteindre et de la connaître ; ensuite, que ce lieu est

1. Dans la mythologie grecque, Léthé, le fleuve d'oubli, était l'un des cours d'eau qui séparaient l'Hadès, la demeure des morts grecs, du monde des vivants. Ce fleuve d'huile coulait avec lenteur, sans faire entendre le moindre murmure. Là où le Styx et l'Achéron formaient la frontière entre le monde et les Enfers du côté de la mort, le Léthé séparait les deux mondes du côté de la vie. Après avoir longuement séjourné dans l'Hadès, les âmes des justes et de ceux qui avaient expié leurs fautes pouvaient prétendre à une vie nouvelle, et obtenaient la faveur de revenir sur la terre pour revivre dans un corps. Mais au moment de franchir le Léthé pour sortir des Enfers, il fallait qu'elles perdent le souvenir de leur vie antérieure. Pour cela, elles devaient boire l'eau du fleuve, qui provoquait l'amnésie, la nuit de la mémoire. Le Léthé est oubli, silence et nuit. À l'opposé, *a-léthéia* est ce qui est dés-oublié, ce qui est sorti pour l'éternité de la nuit, du silence et de l'oubli qui régnent sur l'Hadès, *alèthéia* est dévoilement de la nuit par la lumière.



celui d'un mystère à dévoiler ; enfin, que le lieu de cette vérité réside « au cœur » des choses, sous la membrane de définition, à l'intérieur de l'essence de chaque élément séparable et séparé du réel : on retrouve ici l'idée classique (mais en fait parfaitement mythologique), évoquée plus haut, de la connaissance comme « creusement » en direction de l'intimité, du « dedans » supposé des choses.

La métaphysique atomistique déploie *une topographie de la connaissance*. L'idée d'une essence à connaître distribue *a priori* les places respectives de l'opération de connaissance et de l'objet connu : un face-à-face antagoniste dont l'un des termes (le sujet connaissant) cherche à pénétrer le secret – c'est-à-dire l'essence – de l'autre (l'objet connu) en perforant la membrane de définition, en faisant irruption « derrière » la clôture de la détermination, en pénétrant par l'esprit ou par les dispositifs appropriés de la science expérimentale « à l'intérieur » de la substance, afin d'y trouver le lieu de sa vérité. *Ceci apparente la connaissance à l'art de la guerre* où il faut percer des lignes d'un adversaire souvent rompu à la pratique de la ruse et de l'esquive, pénétrer sur son territoire, et en revenir avec un butin capturé : l'essence de la chose, sa vérité. En effet, par définition, la clôture de la détermination de chaque élément de la réalité et la membrane de définition qui en résulte fonctionnent comme ce qui fabrique une ligne frontière au delà de laquelle l'on se retrouve « dans » la substance de l'objet considéré – que celui-ci soit concret ou abstrait ne fait ici aucune différence. La clôture de la détermination fonctionne

comme une défense, comme un mur, comme la « clôture » d'un territoire. Le système des essences séparées a placé chaque chose en position de citadelle close sur elle-même, défendant *a priori* une intériorité située en position d'antagoniste de toutes les autres, elles aussi chacune munie d'une essence, c'est-à-dire d'une *intériorité défendue*. Et, dans cette perspective, connaître équivaut à vaincre cette protection, littéralement en perçant la ligne de défense pour s'installer en terrain ennemi. On peut trouver dans cette logique première la source de l'antagonisme fondamental entre le sujet et l'objet qui a alimenté l'*épistémè* occidentale, le premier considérant le second comme une intériorité à vaincre. La « philosophie du sujet » de Kant, même si elle postule dans la *Critique de la raison pure* que l'on ne connaît jamais « le noumène » (la chose en soi) mais le « phénomène » (la chose telle que nous la percevons) à travers les catégories pures *a priori* de l'espace et du temps, est une confirmation tardive de cette posture de la connaissance posant l'objet comme bastion à prendre. Les positions relatives de la connaissance et de l'objet connu sont ainsi prédéfinies par la spatialisation propre au système des essences séparées, toutes dans un rapport d'extériorité les unes par rapport aux autres, chacune opposant aux autres sa vérité, c'est-à-dire son intériorité. L'*épistémè* séparante vectorise le sens de la connaissance en *orientant spatialement* la recherche de la connaissance – c'est-à-dire la quête de l'information – dans un certain sens : celui défini par le rapport de creusement rendu nécessaire par



la recherche de la vérité comme dévoilement de l'essence de la matière – essence toujours envisagée comme située dans l'intériorité de la chose. « La vérité recule, mais le savant avance », écrivait le mathématicien et physicien Henri Poincaré au début du 20e siècle, exprimant ainsi de façon synthétique le cadre où la recherche de la vérité s'apparente à une tentative de pénétration par effraction dans l'intimité des choses.

Et pourtant, le dedans n'est saisissable ni par le moyen de l'empirisme, ni par le biais de l'idéalisme, ni par l'expérience donc, ni par les concepts. Niée par sa saisie même, dirimée par le mouvement qui vise à la comprendre, l'intériorité n'est ni une réalité, ni un concept. Cette intériorité impossible – on l'a vu : logiquement et concrètement inaccessible – revient à une fiction utilitaire dont le sens n'existe que dans le cadre du dualisme métaphysique reposant sur la clôture des déterminations et la séparabilité des essences : elle appartient à une théâtralité que l'inséparation place en voie de disparition. Cette idée d'une intériorité impossible ou inexistante présente un côté profondément dérangeant parce qu'elle trouble un système de représentation du monde auquel nous sommes habitués, un ensemble de routines culturelles dont l'altéricide et l'ontologie de l'inséparation sont en train de dissoudre les bases primordiales.

Lorsque le réel est pensé comme séparable et séparé, il se trouve pris, et comme poissé, dans les paradoxes de l'impossible intériorité et de l'inatteignable profondeur.

L'on(ion)tologie fait qu'il résiste à son propre dévoilement en interposant toujours une nouvelle couche de réalité – un nouvel état de surface – au regard ou à la préhension. Lorsque, en raison de la clôture des déterminations et de la logique des essences séparées qui en résulte, les éléments de l'Être ou le réel apparaissent comme lieux d'un mystère enfoui à dévoiler ou à exhumer, *alèthéia*, la vérité-dévoilement est condamnée par un effet de sa propre structure à ne dévoiler que son « indévoilabilité » : enchâssés les uns dans les autres, les uns sous les autres, comme dans une poupée russe dotée d'une profondeur virtuellement infinie, les états de surface successifs de la vérité ne sont que les bouche-trous temporaires d'un insondable puits sans fond. Comme un horizon qui se dérobe au fur et à mesure que l'on progresse dans sa direction, le mystère de la vérité – la vérité comme dévoilement d'un mystère – s'éloigne *alors même que la conception qui le fonde lui suppose un lieu de résidence* : la définition des choses par rapport à une essence fait de cette dernière le lieu où séjourne la vérité, apparaissant dès lors comme mystère à dévoiler.

Ce lieu de mystère relève aussi bien de l'ordre du langage que de celui des choses, car l'essence est de mot autant que de chose. Dans le cadre de rationalité issu du platonisme, les essences appartiennent autant à l'ordre du discours (philosophique, chez Platon, scientifique par la suite) qu'à l'ordre des choses. L'outil de la connaissance (le *logos*) est étalonné sur la logique des essences de ce qu'il y a à connaître. En raison de cette identité classique postulée entre ce qui décrit et ce qui est décrit (et de la descriptibilité intégrale de l'un par l'autre qui s'en déduit), la vérité-dévoilement désigne aussi bien la chose dévoilée que l'acte du dévoilement. *Logos* signifie « discours » autant que « raison ». Décrire raisonnablement les choses revient ainsi à exprimer leur essence – c'est-à-dire *questionner en direction de l'intériorité de la chose à connaître* avec un outil lui-même configuré sur le mode des essences.

C'est ainsi que la connaissance bute dans un indépassable : dès lors qu'elle est envisagée comme creusement en direction d'une intimité supposée des choses – ce qu'elle ne peut manquer de faire en raison de l'*épistémè* séparante qui la conditionne –, elle est vouée à la quête infinie d'un objet introuvable – l'essence du réel –, qui se dérobe à la saisie non pas tant à cause de ses caractéristiques propres, mais en raison du cadre épistémologique mobilisé pour tenter de le saisir.

La conception du réel séparable et séparé fondée sur la clôture des déterminations et les essences se donne un but dont l'ontologie autant que la méthodologie qu'elles sont contraintes de déployer pour l'atteindre lui interdisent l'accès. La logique de l'inséparation fait éclater le paradoxe de cette conception en même temps que ses limites.

s'envisager comme creusement en direction de l'introuvable intériorité des choses afin d'en extraire l'essence, c'est-à-dire la vérité séparée. Dans un réel inséparé, la connaissance, le sens du questionnement vers ce qui est à connaître, se modifie : chercher, questionner, connaître n'est plus creuser en direction d'une intimité supposée des choses à la recherche d'un lieu ultime de la vérité qui se trouverait dedans, ce dedans au fond impossible à trouver. Le processus de connaissance n'est plus engendré depuis une extériorité « regardante » – comme si l'homme était extérieur au réel qu'il observe. Le processus et la connaissance elle-même deviennent une partie du réel inséparé, une des modalités du réel inséparé.

L'accès impossible à l'intériorité n'est à considérer comme un drame qu'à partir du moment où l'on suppose que celle-ci compose le lieu de résidence privilégié de la vérité. Il n'est une tragédie que lorsqu'on réside « dans », c'est-à-dire dans l'espace divisé issu de la métaphysique. L'idée de l'inséparation porte atteinte, sans doute de façon définitive, à l'espace divisé rendant possible la transcendance ; ce ravage, ce saccage, cette corruption d'un modèle culturel et d'une topographie ontologique longtemps dominants déverrouillent la perception d'un plan d'immanence inséparé.

Ainsi, si l'on ne peut aller « dans » les choses, si l'intériorité est un lieu intenable (si ce n'est par l'effet d'une croyance), c'est parce qu'il n'y a qu'un plan



modalités

d'immanence : *le plan d'inséparation*. C'est pour cela qu'il n'y a pas d'intérieur des choses ; pour cela que rien de ce qui nous apparaît encore comme intérieur – et qui nous est apparu comme tel pendant si longtemps à cause des « lunettes » culturellement posées sur nos yeux par la métaphysique atomistique de la séparabilité – ne l'est vraiment : les grottes, les cachots et les cachettes, les souterrains, les puits, les poches, les organes de notre corps, les caries dans nos molaires, les vestibules, les sacs à main, les trous des arbres désouchés, les goulets, les sas à l'entrée des banques, les gouffres ne sont que des invaginations, des replis qui jamais ne présentent la capacité d'atteindre, par coupure d'avec un « dehors », une intériorité séparée. La Caverne de Platon n'est pas seulement ce en quoi les hommes sont enfermés, mais une métaphore de l'implacable continuité de l'apparence et des chatoyants effets de surface ; où que nous allions, où que nous tentions de nous réfugier, de nous blottir, où que nous cherchions à trouver abri à l'intérieur de quelque chose, nos corps, qui ne sont que du plan invaginé et surplissé, ne trouveront nulle part de chambre close, de bulle suffisamment fermée sur elle-même où trouver la séparation sédatrice d'avec le reste du monde. Il n'y a aucun lieu de séparation possible, aucune séparabilité envisageable. On ne peut aller dans quelque chose lorsque ce quelque chose ne nous est pas extérieur ; on ne peut se rendre là où l'on est déjà.

Le réel qui contient la réalité – de la même façon :

hors-bord – n'est qu'une immense surface[1] infiniment plissée et déployée, une surface unilatère (c'est-à-dire dotée d'une seule face et d'une seule frontière), sans dehors ni dedans, sans intérieur ni extérieur dissociables : une stricte surface sans endroit ni envers, infinie dans sa capacité à produire des creux et à engendrer des vides sans rupture avec du plein ; car, pour être, toute chose, même vide, nécessite une surface. Comme dans le ruban de Möbius, on passe sans rupture d'un côté et de l'autre, puisque l'un et l'autre ne sont que des déterminations de la même surface.

Ce n'est pas parce qu'il est issu du dépérissement de l'espace divisé de la métaphysique que le plan d'inséparation est un espace au rabais, auquel il manquerait toujours une dimension – celle de la transcendance. Ce n'est pas la transcendance qui donne la grandeur des choses, mais les choses elles-mêmes qui doivent exprimer leur grandeur. Le plan d'immanence inséparé est notre lieu d'habitation réel, celui des corps, des énergies, des flux, de la vie. Nous n'avons jamais cessé de l'occuper, mais la structure de la métaphysique atomistique en a longtemps empêché la formalisation, la perception et l'habitation.

La quête d'une impossible intériorité se renverse et se transvalue parce qu'elle nous permet de sortir concrètement – quotidiennement, dans la pensée comme dans les faits, dans le plus trivial de nos gestes comme dans nos constructions mentales les plus élaborées – de l'espace de la métaphysique, usé jusqu'au delà de la trame, pour considérer qu'il n'y a qu'un plan d'immanence, celui de l'inséparation, et commencer à arpenter cet espace comme une positivité agissante.

1. Encore que ce mot soit employé ici en l'absence d'un autre plus juste, car l'idée de surface comprise comme membrane ou comme limite extérieure de la profondeur suppose encore l'hypothèse de l'intériorité (dont elle serait la surface), hypothèse dont nous avons vu qu'elle était « insoutenable ».



Il faut donc poser l'idée du réel, la formulation de ce qui est, selon le parti pris radical d'un plan d'immanence absolu, un plan matériel de réalité intégrale où chaque chose, être, lieu, idée, etc. serait un état de singularité, un point de distorsion doté d'une forme qui semble le distinguer et l'isoler du reste des éléments du plan, alors qu'en réalité rien n'est séparé.

Pour concevoir ce plan unifié de réalité, on peut par exemple faire appel à un espace de type deleuzo-guattarien configuré par les notions de plan de consistance, de pli et de Surpli, de continuums intensifs, de conjonction de flux, d'émission et de combinaison de signes-particules, de distorsion, et de singularités[1]. On peut ainsi penser l'existence et la configuration des étants (corporels autant qu'incorporels, matériels et

1. Cf. Gilles Deleuze et Félix Guattari, « 10.000 av. j.-c. – La géologie de la morale (quoi qui elle se prend, la terre ?) » in *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie*, Paris, Minuit, 1980, p. 53-94, et « Le plan d'immanence » in *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Minuit, 1991, p. 38-59. Cf. aussi Gilles Deleuze, *Logique du sens*, Paris, Minuit, 1969, « Les placements, ou le dedans de la pensée » in *Foucault*, Paris, Minuit, 1986, p. 101-130.

immatériels) comme autant de singularités de ce plan d'immanence, plan qui constitue le lieu unique, bien qu'infiniment diversifié, du réel. La diversité de mondes décrite par Uexküll (ce biologiste et naturaliste allemand qui fonde dans les années 1930 le concept d'univers subjectif, propre à chaque espèce) entre les mondes animaux et le monde humain n'est due qu'à des modalités de perception, des combinatoires perceptives différentes. « La chambre vue par le chien » ou « une rue de village vue par une mouche » ne sont pas appréhendées de la même façon par d'autres espèces : « Trop souvent nous nous imaginons que les relations qu'un sujet d'un autre milieu entretient avec les choses de son milieu prennent place dans le même espace et dans le même temps que ceux qui nous relient aux choses de notre monde humain. Cette illusion repose sur la croyance en un monde unique dans lequel s'emboîteraient tous les êtres vivants[1]. » Pourtant, cette diversité de mondes ne remet aucunement en question l'unicité du plan d'immanence. Celui-ci est le résultat d'une mise à plat de l'Être, d'une dé-transcendantalisation, d'un aplatissement de la profondeur de l'Être, d'un effondrement des catégories de la métaphysique sur elles-mêmes produisant une annulation de la distance entre un au-delà et un ici, d'un écrasement de celui-ci dans celui-là – effondrement qui n'est pas sans rappeler l'atteinte mortelle à l'idée de fondation et de fondement, « effondement » produit par le travail de sape du faux[1] ou de l'éternel retour[2] sur le cadre général de la métaphysique et la philosophie de la substance. Le plan d'immanence déploie une façon de laisser remonter la surface ou les effets de surface contre la prétention de la fausse profondeur ; une façon d'être comme Nietzsche le disait des Grecs, « superficiels – *par profondeur !*[3] » ; une façon d'assumer avec Paul Valéry que « ce qu'il y a de plus profond dans l'homme, c'est la peau[4] ».

Ainsi, il n'y a ni en-dessus, ni en-deça, ni au-delà, ni hors-champ du plan, car tout ce qui advient, existe ou se manifeste, se produit à travers le fait d'être un mode de plissement singulier du plan. Pas d'arrière-monde qui, en l'in-formant, donnerait à la réalité unilatère du plan sa raison d'être.

1. Jacob von Uexküll, *Mondes animaux et monde humain*, [1934], Paris, Denoël, 1965.

1. « En montant à la surface, le simulacre fait tomber sous la puissance du faux (phantasme) le Même et le Semblable, le modèle et la copie. Il rend impossible et l'ordre des participations, et la fixité de la distribution, et la détermination de la hiérarchie. Il instaure le monde des distributions nomades et des anarchies couronnées. Loin d'être un nouveau fondement, il engloutit tout fondement, il assure un universel effondrement, mais comme événement positif et joyeux, comme *effondement*. » Gilles Deleuze, *Logique du sens*, *op. cit.*, p. 303.

2. « Affirmé dans toute sa puissance, l'éternel retour ne permet aucune instauration d'une fondation-fondement : au contraire il détruit, engloutit tout fondement comme instance qui maintenait la différence entre l'originaire et le dérivé, la chose et les simulacres. Il nous fait assister à l'*effondement* universel. Par "effondement", il faut entendre cette liberté du fond non médiatisée, cette découverte d'un fond derrière tout autre fond, ce rapport du sans-fond avec le non-fondé, cette réflexion immédiate de l'informel et de la forme supérieure qui constitue l'éternel retour. » Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1968, p. 92.).

3. Friedrich Nietzsche, *Le Gai savoir*, Préface de la deuxième édition, §4.

4. Paul Valéry, *L'Idée fixe, ou deux hommes à la mer*, Paris, Laboratoires Martinet, 1932.

Le monde n'est donc pas le gigantesque conteneur transcendantal que nous appréhendons spontanément grâce à des catégories acquises, héritées de la métaphysique atomistique. Il n'est pas ce qui contient, comme l'arche de Noé, la collection des êtres, des choses et des incorporels. L'Être comme grand conteneur (c'est-à-dire au fond comme métaphore maternelle) est une image, et ne possède pas plus (mais pas moins) de réalité qu'une image. *Rien n'est contenu.* L'idée d'un contenant suppose la différence de nature entre ce qui contient et ce qui est contenu. Or, l'intériorité impossible et l'inséparation font que ce qui contient et ce qui est contenu sont exactement la même chose.

Après avoir conçu orgueilleusement l'homme comme un être dans le monde, dont la nature est d'être constitutive de mondes comme le dit Heidegger, ne faut-il pas penser l'être humain non seulement comme une partie ordinaire du monde, mais comme un continuum de matière, une forme que prend la matière du monde au même titre que les nuages ou les arbres, un niveau de complexité organisationnelle de la matière parmi d'autres ? Nous ne sommes pas contenus dans le monde, *nous sommes une part inséparée du monde.* Nous sommes nous-mêmes une partie du plan, et comme tout être, une singularité en son sein, un pli du plan continu de l'Être. Ce qui semble séparer les êtres – la distance entre les corps – est en fait précisément ce qui les relie. Car



l'espace qui existe entre les choses est une chose. Il n'y a pas de différence entre être et chose.

Cette vision présente une conséquence importante pour ce qui est de nous représenter notre place dans le monde, notre place physique et ontologique en tant qu'individus : nous n'évoluons pas « dans » une réalité ; nos gestes et les mouvements de nos corps comme ceux de tout corps sont des distorsions dynamiques du plan de réalité. L'inséparabilité révèle qu'il n'y a pas de rupture entre ma peau et l'air qui l'entoure. Les mouvements de mon corps non séparé n'ont pas lieu à l'intérieur d'un espace englobant, mais forment un continuum de matière avec le reste des étants, ainsi qu'avec l'ensemble des sols ou écosystèmes naturels et artificiels qui rendent possible leur existence. La logique de l'inséparation conduit à concevoir les corps comme autant de singularités inséparées du plan. Un corps en mouvement n'est pas un mobile séparé évoluant à l'intérieur d'un espace. Lorsque j'avance, je n'avance pas « dans » quelque chose, à l'intérieur d'un espace contenant. En fait, mon mouvement procède d'une distorsion du plan de réalité qui se plie dynamiquement, plan dont, comme toute chose, je suis un pli doté d'une forme évolutive et temporaire, une forme transitoire de capture et de distribution de la matière, donc de l'énergie.

Dans cette perspective, *l'ontologie est une tectonique – une étude des déformations – du plan d'inséparation.*

## Caractéristiques du plan

Le plan d'inséparation est une surface autoplastique. Il n'est rien en dehors des singularités morphologiques qui le trament, le maillent ou le texturent ; il n'est lui-même rien en dehors de cette morphogénèse dont il n'est pas le support, ni l'origine, ni le conteneur, mais le résultat. Il est le produit de l'activité morphogénétique de la matière. En effet, s'il était quelque chose en plus, il serait de nouveau un plan de transcendance : concevoir le plan d'immanence comme le réceptacle extérieur dans lequel, ou même sur lequel, viendrait prendre corps la réalité reviendrait à reconstituer « en » lui une dimension transcendantale que la notion même de plan d'immanence vise à déjouer.

La matérialité du plan d'immanence se conçoit par la distribution dynamique des plis de matière qui le constituent : « la matière en général ne cesse de déplier ses replis en long et en large, en extension. [...] Même comprimés, pliés et enveloppés, les éléments sont des puissances d'élargissement et d'étirement du monde[1]. » Chaque singularité est un mode de pli dynamique, sans cesse en mouvement, présentant des vecteurs spatiaux et des tenseurs temporels d'augmentation et de diminution, résultat de flux et de courants, d'énergies attractives et répulsives qui organisent et auto-organisent autant la matière que les modalités de son expansion.

1. Gilles Deleuze, *Le Pli. Leibniz et le baroque*, Paris, Minuit, 1988, p. 166-169.



Le plan est tissé par les individuations qui s'y forment, et ne se résument pas à être des personnes ou des choses – sujets ou objets dont l'opposition binaire relève de la mécanique basale de la métaphysique atomistique. Ces individuations ne sont pas des substances puisqu'elles sont inséparées par l'unicité du plan : rien de ce qui forme le plan – corps, choses, particules, séquence de sens, idée, concept, molécule, ombre, mot, êtres mathématiques, éléments de « réalité virtuelle », code génétique, événement, etc. : êtres corporels et incorporels – n'est séparable du reste. Les individuations ne sont pas tant des personnes ou des choses (qui sont une interprétation restreinte du mode d'individuation, voire une pure croyance) que des états de choses ou des circonstances de choses : il y a des individuations d'une heure de la journée, d'une région, d'une date, d'un climat, d'un fleuve, d'un vent, etc. La description du réel consiste en une compréhension de ces modes d'individuation.

> Il n'y a pas de biosphère, de noosphère, il n'y a partout qu'une seule et même Mécanosphère. [...] Le plan de consistance, ou le planomène, n'est nullement un ensemble indifférencié de matières non formées, mais il n'est pas davantage un chaos de matières formées quelconques. C'est vrai que, sur le plan de consistance, il n'y a plus de formes ni de substances, il n'y a plus de contenu ni d'expression, il n'y a plus de déterritorialisations relatives et respectives. Mais, sous les formes et les substances de strates, le plan de consistance (ou la machine abstraite) *construit des continuums d'intensités* : il crée une continuité pour des intensités qu'il extrait de formes et de substances distinctes. Sous les contenus et les expressions, le plan de consistance (ou

tous les rapports de fréquences sonores qui constituent l'immense diversité du réel[1] ».

Le plan n'est pas fait de planéité, mais de surface. Habitués par la géométrie, nous pensons spontanément l'idée de surface ou celle de plan comme une planéité, une chose plate, abstraite et statique. Or, le plan est précisément le contraire du plat : il est ce qui permet, autorise, accueille le pli, le creux, l'anfractuosité, la saillie, la bosse, la nappe, la faille, la concavité comme la convexité, en fait ce qui est tissé par l'infinie diversité morphologique de l'étant, celle des espèces vivantes ou des configurations géologiques autant que celle des idées. Il est aussi l'opposé du statique, puisqu'il ne tient sa réalité que d'être l'expression d'une morphogénèse incessante et pullulante par laquelle les formes échangent sans cesse leurs caractéristiques les unes dans les autres.

Le monde de « n » dimensions est la vérité du plan. Le plan d'immanence résulte de la coexistence d'une multitude de plans. La physique, la cosmologie ou la topologie travaillent avec des concepts d'espace à « n » dimensions. Ainsi, même s'il n'y a qu'un plan d'immanence, il n'y a pas qu'un plan, mais « n » dimensions de plan : le plan est l'enchâssement, l'entrecroisement de multiples configurations de flux qui, tels les électrons, entrechoquent

1. Christian Indermuhle, « Grésillements. Matérialismes des ondes sonores », art. cit.



sans relâche leurs multiplicités. Le plan n'est « un » plan que dans le temps « t » de l'actualité présente.

Le plan d'immanence est le plan unifié de la réalité – unifié ne signifiant en aucune manière, bien au contraire, qu'il serait dépourvu de multiplicités. Pour reprendre dans un autre contexte les mots de Viveiros de Castro, avec un tel modèle, il ne s'agit pas tant « comme le rappelait opportunément Derrida[1], de prêcher l'abolition des frontières qui unissent-séparent signe et monde, personnes et choses, "nous" et "eux", "humains" et "non-humains" – les facilités réductionnistes et les monismes portables sont tout aussi hors jeu que les fantaisies fusionnelles ; il s'agit plutôt de les "irréduire" (Latour) et de les indéfinir, en faisant fléchir toute ligne de partage en une courbe infiniment complexe. Il ne s'agit pas d'effacer les contours, mais de les plier, de les densifier, de les iriser et de les diffracter[2]. » Comme l'affirment Deleuze et Guattari : « C'est en intensité qu'il faut tout interpréter[3]. » Concevoir concrètement le plan d'immanence comme un lieu à la trame orchestrée par les diverses modalités de plissement de la matière est précisément ce qui rend possible la multiplicité, c'est-à-dire la diversité des formes animées et inanimées. L'étymologie de « multiple » signifie « pourvu de nombreux plis », ce qui est « multi-plié » :

1. Jacques Derrida, *L'animal que donc je suis*, Paris, Galilée, 2006.
2. Eduardo Viveiros de Castro, *Métaphysiques cannibales*, *op. cit.*, p. 9.
3. Gilles Deleuze et Félix Guattari, *L'Anti-Œdipe. Capitalisme et schizophrénie*, Paris, Minuit, 1972, p. 186.

« le multiple, ce n'est pas seulement ce qui a beaucoup de parties, mais ce qui est plié de beaucoup de façons[1] ».

Cette multiplicité morphologique concerne l'ensemble des aspects de l'Être : les cosmologistes qui s'intéressent à la forme globale de l'espace, par exemple, soulignent le fait que, même si l'espace est plat à grande échelle, il peut prendre une multitude de formes différentes, par exemple celle d'un « hypertore » ayant l'allure d'un beignet tridimensionnel. Pour une courbure donnée, un espace admet en effet un grand nombre de topologies : dix huit topologies « plates », ainsi qu'un nombre infini de topologies sphériques et hyperboliques sont susceptibles, en théorie, de décrire la forme de l'espace physique tridimensionnel[2].

Sur cette surface dotée d'un seul côté qu'est le plan d'immanence, des formes émergent : le monde tel qu'il nous apparaît à travers des modes de morphogénèse nommés et classifiés par la topologie (déformations continues de l'espace pour y rechercher des invariants), et notamment par la « théorie des catastrophes ». Par ses travaux mathématiques de topologie, René Thom a dégagé sept figures essentielles de morphogénèse connues sous le terme de « catastrophes ». Le mot

1. Gilles Deleuze, *Le Pli. Leibniz et le baroque*, *op. cit.*, p. 5.

2. Cf. Roland Lehoucq, *L'Univers a-t-il une forme ?*, Paris, Flammarion, 2002, Jean-Pierre Luminet, *L'Univers chiffonné*, Paris, Fayard, 2001, Jeffrey Weeks, *The Shape of Space*, Dekker, 2001. Et aussi : Alain Riazuelo *et al*, *Simulating Cosmic microwave background maps in multi-connected universes*, (e-print astro-ph/0212223), Jeffrey Weeks *et al*, *Detecting topology in a Nearly Flat Spherical Universe*, (e-print astro-ph/0209389).



« catastrophe » ne signifie donc pas destruction, mais apparition de formes, changement, morphogénèse. La « catastrophe » désigne le fait qu'un « objet » opte, afin de survivre, pour une modification de son aspect formel dans certaines conditions extrêmes où des contraintes brisent sa stabilité : par exemple lorsqu'un verre se brise, un bouton se forme sur la peau, un tissu se plisse au coude quand un bras se plie, une lézarde apparait sur un mur, etc. La classification topologique de Thom a permis de réduire le nombre de toutes ces formes visibles dans la nature à sept dynamismes qui les engendrent : le Pli, la Fronce, la Queue d'Aronde, le Papillon, les Ombilics parabolique, elliptique et hyperbolique sont les noms de cet alphabet des formes.

Ainsi, la dynamique de l'apparition et de la disparition de formes déterminées laisse place à la constance de flux formants/déformants : il n'y a plus d'états fixes, plus d'essence, plus de moment où une forme serait davantage « achevée » qu'à un autre moment, plus de lieu de la vérité – la vérité ne peut qu'être hors de l'idée de lieu : dans le mouvement, le transitoire, dans l'idée du fondu. Le réel, les objets sensibles autant qu'abstraits qui le constituent, sont pensables comme une série d'aspects ou de figures soumises à une loi de continuité où l'on passe d'une *morphè* à une autre sans trouver le moindre bord, la moindre frontière, le moindre élément signifiant l'isolation – isolement, autonomie, insularité ou séparation –, suivant les règles mises en évidence par la topologie, cette science des déformations sans rupture.

*Renoncer à l'idée d'un bord*

Cette conception du réel composé par un plan d'immanence, conception qui découle de la prise en compte de l'inséparation, de l'altéricide et de l'intériorité impossible, pose évidemment de nombreuses questions. Notamment celle, très pratique, du bord. Tout comme l'intériorité, le bord semble une évidence : les choses ont un bord, les idées ont un bord.

Comment alors penser que nous sommes entrés dans quelque chose, dès lors qu'aucun bord, limite stricte ou frontière ne vient signifier la différence d'espace entre un inatteignable dedans et un hypothétique dehors ?

Il faut donc là aussi prendre la mesure des conséquences de l'impossibilité où nous sommes d'assigner radicalement, sauf par le décret arbitraire d'un code, l'idée d'un bord – donc d'intérieur et d'extérieur – à une chose ; si ce n'est bien sûr à partir de l'interprétation sécurisante que nous donne l'expérience quotidienne de rencontrer une multitude d'entités séparées dotées de formes et de qualités : le verre est bien posé là sur la table (et qu'est-ce qui matérialise plus l'idée de bord qu'un verre ? : fonctionnellement, en tant que contenant, le verre est le bord incarné), les voitures passent dans la rue, etc. Sauf dans le cadre de la psychose où l'idée de cernage des choses par une forme se dissout.

Pourtant, comme l'intérieur, le bord est rigoureusement introuvable : ou c'est une facilité, ou bien c'est une aberration. Il faut cesser de percevoir la surface de la mer



comme la ligne de séparation étendue entre l'eau et le ciel pour entrevoir le continuum entre l'une et l'autre. Tout est sans bord, sans trait qui le cerne et le limite. Il n'y a pas même de « sans-bord ». Cette notion serait encore prisonnière du couple dialectique bord-infini. La disparition de l'espace métaphysique rend inopérante le fonctionnement de la dialectique et crée *de facto* une cessation des couples (ici bord-infini). L'idée de bord commun fait disparaître jusqu'à l'idée de bord et donc, symétriquement, celle de son antonyme dialectique, le « sans-bord ». Toute limite (ou se qui se présente comme telle) est une imposture, une approximation grossière, l'expression d'un code ou d'une loi ou une captation imaginaire – l'imaginaire étant ce compromis qui arrête une forme, la fixe et rend la vie provisoirement « présentable » –, car, dès que l'on s'approche d'assez près, le bord des choses n'est qu'une frange, un lambeau, un haillon, un lieu d'échange – ou mieux : une modalité de l'échange entre éléments constitutifs du plan. À une certaine échelle, un bloc de platine iridié, l'un des métaux les plus durs que l'on connaisse, auquel on confiait, avant qu'elle devienne une équation [1], la tâche de matérialiser le mètre étalon, semblant inerte et inaltérable, ne présente aucun

1. En octobre 1983, la 17ème Conférence générale des poids et mesures décide que le mètre est dorénavant défini comme « la longueur du trajet parcouru dans le vide par la lumière pendant une durée de 1/299 792 458 de seconde ». Cette décision du Bureau international des poids et mesures (B.I.P.M.) permet de définir le mètre avec une précision supérieure à celle que permettait le meilleur des étalons matériels.

bord stable : c'est une surface de matière grouillante subissant l'érosion, d'où, bombardés de photons, des atomes s'échappent sans relâche, comme des flammes. D'ailleurs, par le moyen de la mécanique ondulatoire (1924), la physique conçoit tout corps solide comme une « onde matérielle stationnaire » très complexe.

À un certain niveau de regard, même si l'expérience immédiate semble le démentir, même si l'individuation des substances et la clôture des déterminations nous ont culturellement déterminé à voir et concevoir le monde comme un ensemble contenant des entités séparées, faisant passer ce qu'il est (un niveau d'interprétation de la réalité) pour la réalité ultime, même si l'individualisme semble régner aujourd'hui, il n'y a pas de limite de mon corps. Il n'y a pas de bord qui termine mon corps (ou n'importe quel corps physique) et où commence ce qui ne serait plus moi. Cette idée que les choses possèdent un bord (ou une intériorité, psychologique ou matérielle) est un arrangement pratique avec le réel, une vision psychologiquement acceptable, renforcée par les exigences de l'individualisme contemporain qui exige son lot de substances individuelles isolées. Nous ne sommes pas coupés du monde, placés « dans » le monde, nous y participons sur un mode symbiotique.

Y a-t-il quelque part un lieu qui signifie le point de passage entre dedans et dehors, et qui ne serait dès lors ni du dedans, ni du dehors, un tiers terme neutre : un bord ? Tout « contenant » n'est-il pas autre chose que la stricte continuation d'une surface pliée et repliée, infiniment surpliée, événement pur, surface ni finie ni infinie, à la fois achevée et illimitée, comme dans les fractales[1] : un fini-illimité, en appelant ainsi toute situation de force où un nombre fini de composants donne une diversité pratiquement illimitée de combinaisons. Ce ne serait ni le pli ni le dépli qui constituerait le mécanisme opératoire, mais quelque chose comme le *Surpli*, dont témoignent les plissements propres aux chaînes du code génétique, les potentialités du silicium dans les machines de troisième espèce, autant que les contours de la phrase dans la littérature moderne, quand le langage "n'a plus qu'à se recourber dans un perpétuel retour sur soi"[2] » ?

Et il est bien difficile de trouver un autre mode dans la réalité. Le long des fleuves, les rives sont des bords qui permettent de longer le cours de l'eau. Presque antagonistement, les ponts sont ce qui permet de passer d'un bord à l'autre. Pourtant, ces notions de pont et de rive ne sont pas aussi assurées qu'elles semblent : certains ponts et certaines rives, ceux de Venise, par exemple, ne répondent pas à cette idée. Parce qu'elles reposent sur des pilotis, « les rives, à Venise, sont elles aussi des ponts[3] ». En fait, à Venise, on traverse en pensant longer, on passe de l'autre côté en croyant rester sur le même. Et lorsqu'on pense que l'on est passé de l'autre

1. Cf. Benoît Mandelbrot, *Les Objets fractals*, Paris, Flammarion, 1975.
2. Gilles Deleuze, *Foucault*, *op. cit.*, p. 140.
3. Predrag Matvejevic, *Le Monde « En » – Confraions*, Paris, Fayard, 1996, p. 212-224.

côté, on est toujours resté sur le même bord. Le perpendiculaire devient indistinct du parallèle.

La morphologie, jusqu'à celle du plus intime « intérieur » de nos organes, est une configuration matérielle du plan d'immanence, une modalité de plissement d'une surface où l'on passe sans rupture du dedans au dehors. Que ce soit en dedans ou en dehors du pot, le bord introuvable des choses fait que le miel dégouline toujours le long de la même paroi.

Le corps des êtres vivants témoigne lui aussi de cette continuité par laquelle s'indistinguent intérieur et extérieur, et de cette impossibilité d'établir une différenciation rigoureuse – c'est-à-dire un bord – entre ces deux catégories. Notre « intérieur » est d'ailleurs livré à « l'extérieur » : nos poumons sont un échangeur entre le « dehors » et le « dedans ». Notre peau, trouée de pores, n'est qu'un lieu de passage, un système dissipatif de chaleur et de liquides. Notre corps est ouvert sur l'extérieur par diverses portes d'entrée et de sortie, que ce soit pour les sens (le regard, l'ouïe, le goût, l'odorat), pour l'alimentation, la défécation, la reproduction ou la sexualité. La bouche s'ouvre sur une cavité buccale qui se prolonge dans l'appareil digestif ; le nez dans une fosse nasale qui continue vers les poumons ; l'œil est une chambre ; l'oreille s'enfonce dans le corps comme une continuation du dehors ; le sexe des femmes est une invagination ; celui des hommes, qui donne son modèle au phallus, une excroissance elle-même invaginée par



l'orifice de l'urètre qui plonge dans le corps en traversant la verge de part en part. Toutes ces cavités ne sont que des modes de plis de la même surface continue.

Ce n'est qu'à l'échelle d'illusion où nous nous situons pour exister comme entités séparées que nous pouvons croire notre corps fermé, délimité par un bord, clôturé par une surface lisse qui le termine et l'isole ; comme si « le monde » commençait là où cesse la surface de notre épiderme ; comme si le corps, doté d'un statut d'extraterritorialité, était une parcelle retranchée du monde.

### *La remontée du fond(s)*

Ainsi, il y a un devenir-plan du monde.

Des logiques de dégonflement, d'aplatissement, de dé-transcendantalisation sont responsables de l'apparition d'un plan d'inséparation nouant une solidarité ontologique inédite entre tous les étants. Intimement liée à cette efflorescence, la déchéance de l'Autre permet de décrire ce qui s'ouvre et se déploie dans la désopercularisation de ce que cette figure obturait : le retour de la *Physis* (« nature ») après le dépérissement de la métaphysique. On peut globalement caractériser ce mouvement comme une *remontée du fond*, faisant que la figure ne se dissocie plus de celui-ci. L'évolution de la posture ontologique de l'être humain – son placement dans l'Être – peut s'observer dans cette transformation des rapports plastiques entre figure et fond. Dans les termes d'une

esthétique ontologique, le mouvement de ce retour de la *Phusis* s'apparente à une progressive remontée du fond sur lequel l'être humain cesse de pouvoir cerner sa figure : sa silhouette ne se « détache » plus du fond de décor, comme c'était classiquement le cas dans la conception métaphysique du monde et dans l'humanisme où le fond ontologique servait d'arrière plan pour que le motif (en l'occurrence, la figure de l'être humain séparé) puisse se dessiner et apparaître dans son incomparable majesté. L'histoire des arts plastiques du 20e siècle a largement participé à cette fusion de la figure dans le fond, à cette indistinction de la figure et du fond qui fait disparaître et l'un et l'autre – c'est-à-dire à cette élimination de la dimension d'altérité matérialisée par la distinction entre figure et fond ; c'est-à-dire encore à cette mise à jour de l'inséparation entre figure et fond, donc entre l'être humain et le monde. Liés par une loi d'inséparabilité, la figure et le fond, l'être humain et le monde, s'intègrent mutuellement et dès lors ne peuvent plus exister ni comme figure ni comme fond, c'est-à-dire comme entités distinctes et séparées.

Dans le dispositif de représentation classique, la figure est dotée d'une suprématie d'être au détriment du reste, et mérite pour cela d'être distinguée et mise en avant par différentiation d'avec le fond, plus indistinct. L'être humain est concerné au tout premier chef par cette distinction puisqu'il se pense comme une exception dans l'ordre des choses, c'est-à-dire s'envisage comme une figure détachable et détachée d'un fond. Comme s'il



composait un isolat dans le monde, l'être humain est le paradigme de la figure. Contrairement à cette opposition classique entre figure et fond, tout objet de l'Être se trouve dorénavant dans une stricte équivalence avec tout autre : sur le plan d'immanence inséparé, il n'y a plus la moindre désunion possible entre fond et figure – la seconde se confond avec le premier. L'être humain se retrouve ainsi doublement « décentré » dans sa position ontologique, longitudinalement autant qu'en profondeur : non seulement il a cessé de trôner au centre du tableau de l'Être (décentrement longitudinal), mais, ne possédant plus les caractéristiques qui lui permettaient de se distinguer du fond, il n'est plus situé « en avant » d'un fond dont il serait séparé (décentrement dans la profondeur).

L'ontologie n'est pas exempte du mouvement progressif de décentrement du sujet opéré par la science et l'art modernes – mouvement dont le sens général peut s'interpréter du point de vue d'un *évanouissement et d'une évacuation de la figure de l'Autre par une progressive remontée du fond* au premier (et donc désormais seul) plan, comme si l'on avait dépouillé l'Être de ses images narcissiques.

Si l'être humain n'est plus au centre de la création, le fond sur lequel il se distinguait, le « décor » sur lequel sa silhouette se détachait, cesse ontologiquement d'être placé « derrière » lui pour remonter au premier plan, à égalité avec lui.

En art, la distinction classique entre fond et figure, opposition sur laquelle se fonde l'esthétique occidentale depuis la Grèce antique, a cessé depuis longtemps de représenter une opposition pertinente. Elle n'est basée que sur une surévaluation du sujet, un narcissisme ontologique qui fait que les personnages humains, ou ce qui leur appartient ou les représente, sont désignés dans la peinture classique comme dotés d'une plus grande valeur, justifiant qu'ils soient montrés par différentiation du reste du monde, ce dernier envisagé comme fond indifférencié sur lequel se détache la figure du sujet. La mise à mal de cette surévaluation du sujet a représenté l'un des enjeux de l'art moderne, chaque artiste l'exprimant avec ses moyens propres. Entre autres : l'esthétique du tissage de Matisse inspirée des tissus marocains est basée sur une stricte équivalence entre les figures et le fond qui occupent le même plan. Le cubisme initié par Picasso et Braque, donne une représentation simultanée de toutes les facettes d'un sujet. Cette simultanéité, concept pictural de l'espace-temps, fond l'objet et l'espace par l'utilisation de petits plans imbriqués. Avec son *Carré noir sur fond blanc* (1915) ou encore son *Carré blanc sur fond blanc* (1918), premier tableau achromatique de l'art moderne[1], Malévitch fait disparaître l'image puisqu'il n'y a plus de fond neutre, de

1. À l'exception notable des tableaux monochromes d'Alphonse Allais montrés à Paris en 1882 au Salon des arts incohérents. Entre autres : « Combat de nègres dans une cave, pendant la nuit » et « Première communion de jeunes filles chlorotiques par un temps de neige ».



réceptacle, sur lequel l'image pourrait s'inscrire : la figure est donnée en même temps que sa surface d'inscription, sans que jamais l'illusion perspectiviste puisse avoir lieu car le regard est rappelé sans échappatoire possible à l'idée de surface par la déclaration revendicative de pure superficialité que constitue le carré noir inscrit dans le carré blanc. Pollock se libère, en la déconstruisant, de la question de l'inscription de la figure sur un fond par le *dripping*, technique selon laquelle chaque tableau est composé par couches successives de déversements ou de dégouttements formant des strates de couleur. Peindre consiste à effacer toute marque particulière en abolissant toute hiérarchie entre figure et fond : « multidirectionnelle, sans intérieur ni extérieur, sans forme ni fond, ne délimitant rien, ne décrivant pas un contour, passant entre les taches et les points, emplissant un espace lisse, brassant une matière visuelle haptique[1] et proche, qui "tout à la fois attire l'œil du spectateur et ne lui laisse aucun lieu pour se reposer" (Michael Field, « Trois peintres américains » in *Peindre*, pp. 267 sq.)[2] ». Sam Francis ne peint que le fond. Plus que les choses, seul l'intéresse « l'espace qui s'étend entre les choses ». Andy Warhol déclare que ses films sont à considérer comme du papier peint. Et même dans la tradition picturale du paysage, la prévalence d'une forme devant se détacher sur un fond a disparu avec l'impressionnisme qui, effa-

1. Produisant une sensation tactile.
2. Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Mille plateaux*, *op. cit.*, note 35, p. 624.

çant tout ce qui définit et immobilise, dissout les contours des choses.

Conséquence d'une atteinte mortelle au narcissisme du sujet, la remontée du fond au premier plan observée dans les arts plastiques à partir du début du 20e siècle s'observe également à la même époque dans la musique atonale (modalisme de Debussy, polytonalité de Stravinsky ou de Milhaud, et surtout dodécaphonisme et musique sérielle de Schönberg et Webern). L'atonalité est au son ce que la remontée du fond est à l'image. Le mécanisme est identique. La musique atonale répond au besoin d'établir une forme de « démocratie sonore » en définissant les bases d'un langage où la « tyrannie de la dominante » ne s'exerce plus, où aucun élément ne bénéficie d'une distinction ou d'un privilège acquis de droit. Aucun élément ne peut s'imposer comme « forme » apparaissant par différence avec un « fond ». Josef Matthias Hauer, l'inventeur du dodécaphonisme, écrit qu'il « n'y aura plus, en "musique atonale", de tonique, de dominante, de sous-dominante, de degrés, de résolution, de consonances, de dissonances, mais seulement les douze intervalles égaux d'un espace musical homogène[1]. » Sa gamme se compose de douze demi-tons tempérés. La loi immuable de la musique atonale, sa règle d'or, consiste en ce que les douze sons de la gamme tempérée doivent tous être joués et sans cesse repris.

1. Josef Matthias Hauer, *Vom Wesen des Musikalischen* (De l'essence du fait musical), 1920.



En architecture également, la « remontée du fond » a lieu à partir de la moitié du 19e siècle avec l'apparition des matières métalliques (fer et acier) et du béton. Avec ces matériaux, l'architecture se place dans une charnière nouvelle avec la technique et avec l'industrie en plein essor. Les architectes se trouvent face à de nouvelles questions, à de nouveaux arbitrages où se jouent les termes d'un rapport entre vérité et mensonge (faut-il reconduire des formes architecturales classiques avec des matériaux modernes dans la mise en œuvre des matériaux ?) et entre monstration et dissimulation (dès lors qu'elles sont possiblement apparentes en raison des nouveaux matériaux, faut-il montrer ou dissimuler les structures des bâtiments ?). On assiste ainsi à la dissociation entre forme architecturale et techniques qui traduit l'irruption progressive des ingénieurs (Gustave Eiffel ou Jean Prouvé), des amateurs (Joseph Paxton, jardinier constructeur de serres et auteur du Crystal Palace, point d'orgue de l'Exposition universelle de Londres, à Hyde Park, en 1851) ou des autodidactes (Buckminster Fuller, créateur de dômes géodésiques et auteur du pavillon des États-Unis à l'exposition universelle de Montréal en 1967) dans le champ de l'architecture. La « remontée du fond » est interprétée par l'architecture à travers la mise en visibilité – l'arrivée jusqu'au premier plan – de plus en plus grande des structures techniques et porteuses des bâtiments entre 1850 et la fin du 20e siècle. Celle-ci trouve une acmé dans la création par Renzo Piano et Richard Rogers du Centre Georges-Pompidou à Paris

en 1977 où le bâtiment entier n'est autre que l'exhibition des structures porteuses et techniques qui le constituent.

Continuant sa dynamique irrépressible, ce mouvement trouve un écho engendré selon la même logique dans la culture contemporaine, avec la promotion de tous les genres autrefois déclarés mineurs et de deuxième rang – polar, bande dessinée, « muzak », films de série Z, etc. –, sous-culture, basse culture, culture *underground* ou contre-culture devenues aujourd'hui des référents culturels centraux[1]. La remontée du fond, et l'équivalence qui s'ensuit par le fait que tout vient au premier plan, constitue une revanche du minoritaire, de l'insignifiant, du caché, du latent, du secondaire – tout ce qui en fait était maintenu « derrière » ou hors-champ par la conception hiérarchisante de la culture issue de la métaphysique de la substance selon laquelle il existe de mauvaises et de « bonnes manières » de faire état de l'ordre des choses[2].

1. Ce mouvement de libération de forces et de pratiques autrefois refoulées forme souvent de nouveaux conformismes extrêmement rigides basés sur l'accroissement des marges à la possibilité de représenter une norme, donc une nouvelle référence entrant en concurrence avec toutes les autres : l'ostracisme dont font souvent preuve ces nouveaux conformismes est dû à une forme de contre-imitation, pour reprendre le concept de Gabriel Tarde (Cf. *Les Lois de l'imitation*, [1890], Paris, Les empêcheurs de penser en rond, 2001), des modalités oppressives dont les tenants de ces nouveaux conformismes ont été autrefois victimes.

2. On peut lire de ce point de vue l'œuvre littéraire de Bernard Lamarche-Vadel qui travaille par inversion des différents genres, et interpénétration de leurs frontières : *Sa Vie, Son Œuvre* (Paris, Gallimard, 1997), par exemple, à la fois roman, pièce de théâtre et reportage vidéo, fonctionne sur l'inter-fécondation de genres hétérogènes, chaque genre vient *y féconder un autre de l'intérieur*. Ou bien, transmutation des valeurs établies par une valorisation ironique des genres mineurs (lettres de condoléances, oraisons funèbres, émissions de télévision), ou encore mise en cérémonial de



Les *Subaltern studies*[1] pourraient aussi voir leur apparition conditionnée par cette logique dans le cadre des *Postcolonial studies*. Cette exhibition systématique des marges, c'est-à-dire de ce qui était auparavant hors-champ, ainsi que l'intégration des mécanismes de production des choses dans la monstration des choses elles-mêmes, fait que tout aujourd'hui se donne à voir en exhibant en même temps ce qu'il y a « sous le capot ». D'où le sentiment de disparition du mystère et « d'obscénité » générale dans laquelle baigne le monde contemporain : tout est pensé comme montrable parce que tout est remonté au premier (et seul) plan dans un mouvement de détranscendantalisation sans précédent.

Ce mouvement de remontée du fond au premier plan est général aujourd'hui. Par exemple : dans la mode avec les dessous qui se montrent (le string sortant des *jeans* à taille basse, qui est à la fois disparition de la culotte et

corporations ou d'institutions qui n'en valent pas tant, et ritualisation grandiloquente de leurs assemblées (*Vétérinaires*, Paris, Gallimard, 1993) Ou encore, perversion de toutes les perspectives entraînant des points de passage entre des états de l'Être ordinairement sans points communs : il n'y a aucune échelle générale – c'est-à-dire dominante – pour établir la hiérarchie des faits, pas d'unité dans cet univers.

1. *Subaltern studies* est le titre d'une revue postmoderniste (le terme « subaltern » provient du lexique de Gramsci) fondée au milieu des années 80 par des chercheurs indiens en histoire et sciences sociales qui vise à « désoccidentaliser » l'histoire de l'Inde coloniale et postcoloniale. Aspirant à rendre visibles et lisibles des « identités minoritaires » dans la ligne des *Postcolonial studies*, cette pensée donne la parole aux « subalternes » afin que ceux et celles qui occupent historiquement la place de l'autre et de l'objet accèdent aussi au statut de sujet du discours, donc de l'Histoire. Pour un panorama de ces questions, cf. « Traversées de frontières : postcolonialisé et études de "genre" en Amérique » in *Labyrinthe*, entretien avec Anne Berger, réalisé par Grégoire Lemésager et Laurence Marie, disponible sur http://labyrinthe.revues.org/1245?lang=en#tn7.

exhibition du sous-vêtement) ou les coutures qui s'exhibent (Maison Martin Margiela) ; dans la sexualité avec les pratiques autrefois qualifiées de déviantes (SM, *bondage*, domination, fétichisme, échangisme, etc.) ou les options sexuelles jadis cachées, voire criminalisées (homosexualité, transsexualisme) qui viennent au premier plan ; dans la littérature avec l'auto-fiction ; dans les pratiques de soi (blogs sur l'internet, par exemple) où la différence entre ce que l'on est et ce que l'on donne à voir se réduit ; dans la musique où la logique du mix, du *mashup* (chanson ou composition créée par le mélange image et sons de deux ou plusieurs chansons existantes et déjà enregistrées, généralement en mixant la piste vocale d'une chanson sur la piste instrumentale d'une autre. Le clip s'obtient de la même façon : par mélange des vidéos originales des deux chansons mélangées.) et du *sample* (échantillonnage), engendre la création de genres musicaux, nouveaux bien que citationnels, par hybridation de styles et de sons existants : le fonds de sons disponible est ce qui vient au premier plan, décontextualisé, échantillonné et remixé ; etc.

Ce n'est pas tellement que le mouvement de la remontée du fond s'observe dans l'art contemporain, les pratiques de soi ou la science (au sens où ils en seraient les illustrations, les symptômes ou les effets), c'est que ces trois domaines, entre autres, produisent à travers leurs dynamiques propres le mouvement de la remontée du fond au premier plan. L'art, les pratiques de soi et la



science contemporains, dans leur matière même, dans leur problématique, sont les opérateurs de la remontée du fond.

Le fond est ce qui s'oppose à la figure dans une dialectique de désignation réciproque asymétrique : la figure suppose un fond sur lequel elle se détache (sans qui elle n'est plus figure, mais elle-même fond ou partie du fond), le fond, quant à lui, ignore la nécessité de la figure, il peut être fond, même sans figure. Le français comprend deux homonymes : « fond » et « fonds », le premier désigne un point extrême, la partie la plus reculée, ce qui fait la matière ultime, ce qui se tient derrière ou dessous (la terre comme fond, *fundus*, d'où le terme « foncier »), le second signifie un stock, un capital ou un ensemble de ressources. Il faudrait alors peut-être former le terme synthétique de *fond(s)* pour exprimer l'idée que la remontée dont il s'agit n'est pas simple disparition d'un décor de fond de scène au profit d'un autre – fut-il ontologique –, mais véritablement destruction de l'idée même de décor à travers l'effacement de toute possibilité d'établir une distinction entre fond et figure.

La mise à jour d'un caché séparé et clos sur lui-même est, nous l'avons vu, le propre de la connaissance telle qu'elle est envisagée par l'Occident. Pour employer la terminologie de Husserl ou de Heidegger : la science et la technique procèdent par manifestation du latent. Heidegger développe comment le non-manifeste est soustrait à la latence pour être mis au premier plan par la technique et la science qui la manifeste. La remontée du

fond participe à ce mouvement d'« explicitation » de l'Être comme mise à jour de la latence. S'interrogeant sur l'essence de la technique dans l'un de ses plus célèbres écrits, Heidegger a nommé ce mouvement l'« Arraisonnement » (*Gestell*), la « non-occultation du fonds », c'est-à-dire le mode suivant lequel le réel se dévoile comme fonds : « Ce qui se réalise [par l'interpellation pro-voquante] est partout commis à être sur-le-champ au lieu voulu, et à s'y trouver de telle façon qu'il puisse être commis à une commission ultérieure. Ce qui est ainsi commis a sa propre position-et-stabilité (*Stand*). Cette position stable nous l'appelons le "fonds" (*Bestand*). Le mot dit ici plus que "stock" et des choses plus essentielles. Le mot "fonds" est maintenant promu à la dignité d'un titre, d'une appellation fondamentale. Il ne caractérise rien moins que la manière dont est présent tout ce qui est atteint par le dévoilement qui provoque[1]. » Heidegger emploie plusieurs termes – « décèlement », « dévoilement », « commettre », « interpellation » – pour fixer ce mouvement de désoccultation par lequel s'élucide la latence de l'Être dans un geste où le fonds cesse finalement d'être fonds pour être convoqué comme réel.

Le rapport classique entre figure et fond définit ce que l'on peut appeler une *ontologie de l'être-sur :* les formes et les figures sont pensables et ne prennent existence qu'en

1. Martin Heidegger, « La question de la technique » in *Essais et conférences*, *op. cit.*, p. 23.



se détachant d'un fond séparé *sur* lequel elles sont posées. Alors que l'évolution de ce même rapport dans les arts plastiques, avec l'abstraction notamment, fait apparaître une *ontologie de l'être-dans :* le mouvement initiateur de l'abstraction est la disparition de la figure au profit du fond qui vient au premier plan. Il ne s'agit pas seulement de la formule par laquelle Heidegger caractérise la situation ontologique de l'homme ouvert à l'extase de l'Être : « *l'être-dans-le-monde* », le *da-sein*, mais de *l'être-au-monde comme être-dans*, de l'être-au-monde comme être-inséparé. Il s'agit de la caractéristique première de notre espace-monde contemporain tel qu'il se configure à toute vitesse sous nos yeux : la remontée du fond et l'inscription inséparée de la figure de l'être humain dans la surface autoplastique ainsi formée – toutes pratiques confondues. Ce qui vient au premier plan est ce qui autrefois constituait le fond sur lequel se découpait la figure. La figure, toute figure, et celle de l'être humain en tout premier lieu, est ainsi tenue dans une obligation de disparaître, de se fondre dans le monde comme si l'on était de la couleur du papier peint. Comme chez Heidegger avec le « fonds », le fond cesse d'être fond pour être convoqué comme réel. L'opposition entre figure et fond sur laquelle reposait la vision antique et traditionnelle (celle de l'hypersujet issu de la métaphysique atomistique séparante) cesse d'être opérante : le sujet devient partie de ce réel. Le fond cesse d'être une neutralité sur laquelle se dessinaient les phénomènes. L'être humain se retrouve ins-

crit, inclus dans le fond avec lequel il partage la même matière mais également le même mode d'être général : l'inséparation.

La critique heideggérienne de la métaphysique consiste en partie à souligner la confusion qu'elle opère entre l'Être et l'étant. En exagérant à peine, on pourrait dire que le mouvement de remontée du fond porteur de l'inséparation permet à ces deux catégories de ne plus être dissociées ni dissociables, *pas plus que confondues* ; et que les conditions de leur dialogue interrompu par vingt-cinq siècles de métaphysique s'en trouvent de nouveau réunies. L'inséparation à laquelle on parvient par la dissipation de latence au bout de la technique, et en grande partie grâce à elle, pourrait bien être, au grand dam du philosophe de Fribourg, ce qui permet de renouer avec la saisie de l'Être. L'inséparation, l'altéricide, la déclôturation de l'en-soi nous conduisent en fait à suivre partiellement ce que décrit Heidegger, mais dans le mouvement inverse de celui qu'il indique : la remontée du fond plutôt que le recul de l'homme. Même s'il ne l'exprime pas en ces termes, Heidegger voit ce mouvement comme le fait pour l'homme de se fondre dans le fond – comme on le dirait d'un fond de scène : « Aussitôt que le non-caché n'est même plus un objet pour l'homme, mais qu'il le concerne exclusivement comme fonds, ce que l'homme, à l'intérieur du sans-objet, n'est plus que le commettant du fonds, – alors l'homme suit son chemin à l'extrême bord du précipice, il va vers le point où lui-même ne doit plus être pris que



comme fonds[1]. » La position existentielle de l'homme serait alors de n'« être pris que comme fonds », mais aussi de « reculer » pour se fondre dans le fond qu'est devenu le réel « arraisonné » par la science et la technique. Le sens du mouvement tel que le vectorise Heidegger est fondamental car il révèle à son tour les présupposés qui orientent, pré-contraignent et finalement pré-définissent son analyse : faire reculer l'homme en direction du fonds est donner à ce mouvement le sens d'une régression par laquelle l'homme « recule », là où l'avancée est censée porter les traces d'une progression progressante, porteuse de progrès. On sait que Heidegger ne décrit ce mouvement de recul que pour mieux le condamner puisqu'il porte en lui selon l'auteur de *Sein und Zeit* la perte du sens de l'Être (« l'oubli de l'Être ») pour l'homme occidental : son immersion dans la métaphysique platonicienne et aristotélicienne qui, en séparant l'Être et ses corrélats, finit de réduire l'Être à l'étant, et l'ontologie à la technique. La logique générale de l'inséparation nous oblige au contraire à lire l'ensemble de ce mouvement comme l'inverse : le fait que ce ne soit pas l'être humain qui « recule » vers le fond, mais que tout « avance », tout « monte » pour venir au premier plan. Là, dans le mouvement même où Heidegger lit la trace d'une perte de l'essence de l'homme et d'une forme de dégénérescence, il faut décoder les signes de la dé-narcissisation de l'être humain et de sa prise de

1. *Ibid.*, p. 36.

mesure de l'équivalence de dignité ontologique entre lui et tous les objets de l'Être, sans exception ni exclusion. Dans la perspective dé-hierarchisante de l'inséparation, les étants (choses, animaux, êtres humains) cessent de pouvoir être classés comme le fait Heidegger en « sans monde », « pauvre en monde » ou « créateur de monde » (« La pierre est sans monde (*weltlos*), l'animal pauvre en monde (*weltarm*), l'homme est créateur de monde (*weltbildend*)[1]. »), mais comme étant formateurs de monde, sans discrimination.

Il faut voir dans cet Arraisonnement tel qu'il est cerné par Heidegger, l'origine de la dé-transcendantalisation ; c'est par lui que l'Autre cesse d'être un donné ; par lui que la nature et l'être humain lui-même se trouvent mis sur un même plan ; par lui que l'être humain devenu inséparé n'est plus « en face » de la nature, comme son Autre. La dé-transcendantalisation n'est pas la différence ou la distance entre le ciel et la terre qui se résorbe horizontalement, mais le rapprochement vertical de la multiplicité des étants formant dans leur diversité de plissements le plan commun d'inséparation. L'explicitation de la latence fabrique l'immanence, dont l'expérience est, selon la belle formulation de Sloterdijk, celle de « l'être ensemble de quelqu'un avec quelqu'un et de quelque chose dans quelque chose de commun[2] ».

1. Martin Heidegger, *Les Concepts fondamentaux de la métaphysique, Monde-finitude-solitude*, *op. cit.*

2. Peter Sloterdijk, *Écumes*, *op. cit.*, p. 294. J'entends ici « dans quelque chose de commun » au sens de « traverser ensemble ou constituer ensemble la matière d'un espace commun », plutôt qu'au sens du commun comme « espace contenant l'être ensemble » : le commun n'est pas un contenant.



L'ensemble de cette question de l'inséparation, de la déclôturation des déterminations, de l'Autre et de l'altéricide est corrélative à la question de la place ou de la position ontologique de l'être humain : une question d'espace. L'espace est la catégorie dans laquelle se déploie et « évolue » notre modernité. Lorsque tout s'étale sur le même plan d'immanence, tout se dit principalement en termes spatiaux : la prévalence contemporaine l'espace sur le temps se comprend par la fin de la séparation symbolique entre deux mondes (ou la séparation du monde en deux parties – fond-figure, sujet-objet, être-non-être –, ou même la séparation du monde en deux « blocs » comme pendant cet avatar de la théologie que fut la guerre froide) – chacun représentant le négatif de l'autre. La séparation suppose un temps pour la vaincre, comme le temps est donné dans le christianisme par la nécessité du rachat du péché originel, avant la grande réunification et la « fin des temps ». Lorsqu'il n'y a plus cette séparation, la seule question fondamentale restant en lice est le repérage spatial, la question de la place, et plus exactement la question du lieu, la question du sens du lieu.

Conformément au mode occidental de connaissance par creusement mis en évidence plus haut, « l'explicitation » est le dévoilement d'arrière-plans successifs de plus

en plus « profonds », comme si l'on creusait les veines d'une mine pour en extraire la matière la plus essentielle : la visibilité de ce qui était caché. Le produit de cette extraction (le « savoir ») est finalement moins important que le fantasme qui anime la démarche : celui de parvenir à un certain moment « en » un lieu qui serait celui où réside la vérité ultime de la matière ou de l'Être – c'est-à-dire du réel. Ce mouvement met en évidence, comme on l'a souligné, l'impossibilité logique et pratique de la connaissance envisagée comme creusement en direction de l'intimité des choses où la vérité serait réfugiée telle une belle captive : dès que l'on creuse, dès que l'on enlève un état de surface (*alèthéia*, le dé-voilement), un autre se reconstitue instantanément, et la belle captive siégeant dans un lieu imaginaire, prise dans un mouvement de fuite ininterrompue, se retrouve toujours réfugiée dans un lieu inexpugnable, d'autant plus inaccessible qu'il est supposé : la clôture des déterminations a rendu nécessaire la logique des essences et l'idée non seulement d'*une vérité située en un lieu* (l'intériorité comme lieu de domicile fixe de l'essence) mais d'*un lieu de la vérité*. L'épistémologie de la séparation se donne un but (la découverte de la vérité) en même temps que les interdits méthodologiques pour y accéder – tant que la vérité est pensée comme résidant en un lieu, dans le cœur caché des choses, elle ne peut que se dérober à toute saisie.

Le fond ontologique dont il est question ici n'est pas juste placé « au fond », comme le serait un fond de scène théâtral ou le fond d'une peinture – même si l'être



humain l'a longtemps conçu de cette façon, s'y pensant comme distingué, comme différencié, comme séparé : comme figure. Ce n'est pas ce qui est « derrière », mais autant ce qui est « dessus » ou « dessous » ou « devant » – si tant est que ces notions aient encore un sens dans ce contexte. En fait, le fond n'est pas un lieu, mais *ce qui rend possible l'idée de lieu*. S'il était « en » quelque chose, il serait en quelque sorte hors de lui-même. Avec « l'explicitation », qui n'est autre que la remontée du fond, celui-ci cesse d'être le lieu où réside la mystérieuse profondeur de l'Être – puisque le mystère n'est là que pour être dévoilé, là que comme condition initiale du dévoilement. Il cesse d'être le lieu profond où se tient, réside et prolifère dans sa latence le mystère de l'Être. Il n'y a plus d'idée de « fond », ni dans la réalité, ni dans la représentation : le fond(s) n'est plus ce qui bouche le réel en lui donnant un point d'arrêt, comme une toile peinte arrête le regard en fond de scène. Fusionné avec les figures déhiérarchisées, le fond(s) n'arrête plus le regard. S'il se confond toujours avec l'abîme, il n'en est pas pour autant une profondeur dans laquelle les figures se perdent : désormais, *l'abîme n'est pas plus profond que le plan n'est plat*.

La conséquence de « l'explicitation », cette mise en visibilité de ce qui était caché, ce dévoilement de ce qui était encore pensable comme arrière-plan jusqu'à ce que l'altéricide rende impossible la distinction des plans, cette « brisure de latence », est la dé-fondation, le dé-fondement du fond qui cesse d'apparaître différencié de la figure, comme l'est par définition tout fond, pour se

fondre sur le même plan de matière : le fond se fond, et l'être humain se fond avec le fond autant qu'avec le fonds. Il cesse de se penser comme un particularisme différencié, dissociable du fond ; il cesse de se distinguer du fond pour se fondre dans lui – ou plutôt : avec lui.

Bien qu'avec des langages absolument distincts et des méthodologies spécifiques, la conception du réel n'a pas été très différente pour la science, l'art ou la conscience commune en Occident : l'être humain s'est longtemps pensé comme une figure se détachant sur un fond plus ou moins indifférencié. *Il s'est donc lui-même longtemps pensé comme une image*. Car, depuis la naissance de l'art sur les parois de Lascaux, la composition d'une image tient soit de la figure, soit du fond. Et plus précisément encore : l'homme s'est longtemps pensé *comme image dans une image*, c'est-à-dire la figure centrale d'un tableau dont le fond, jusqu'au bord-cadre, est l'Être. Pour d'évidentes raisons, notamment religieuses, l'homme ne pouvait se penser que comme figure, non pas comme fond ; comme ce qui se distingue, se détache, se cerne sur fond de quelque chose qui est considéré comme fond ; comme le limité n'a de sens que de se cerner sur fond d'illimité.

Fond et figure s'opposent en une danse binomiale dont la dialectique nous a repus. Le fond constitue une menace toujours présente pour la figure : celle de s'y dissoudre. Car, si la figure affirme la cernabilité de l'homme, sa limitation constitutive, le fond, lui, à l'opposé, exprime l'illimité :



> Le fond est un abysse sans fond. *Grund*, en allemand, signifie « fond », mais aussi « sol » ; « abîme » s'y dit *Abgrund*. Faute d'un mot français équivalent, appelons donc « fond perdu » ce fond sans fond ni fin. [...] L'arrière-plan est une figure qui se veut aussi grande que le fond afin de se substituer à lui et l'empêcher ainsi d'envahir le champ pictural, où il présenterait un danger mortel pour les figures. L'arrière-plan est un cas-limite de la figure – limite qui coïncide avec celle de la surface de l'œuvre. Le fond perdu (*Abgrund*), modalité du fond (*Grund*), s'en distingue par sa profondeur illimitée, entraînant pour qui peint ou regarde les figures livrées à lui l'impression qu'elles sont en perdition[1].

Et pour cela, le fond, jusqu'à sa remontée au premier plan produite par le « dévoilement », « l'Arraisonnement » ou « l'explicitation », a *représenté l'altérité pour l'homme* : « l'abîme n'engendre pas automatiquement le vertige. La figure dit l'homme cernable ; le fond exprime l'autre, l'illimité – l'autre tel que nous l'éprouvons, l'imaginons, en avons conscience[2]. »

Ainsi, ce qui vaut pour la composition des images, vaut également pour la conception de la réalité : tant que l'être humain pense le réel – et surtout sa place dans le réel – à partir d'une image de lui-même (forgée du point de vue d'un imaginaire narcissique), il travaille, dans la réalité comme dans la représentation, à partir de l'opposition fond-figure. La dé-narcissisation de l'être humain par la science et l'explicitation produit une sor-

1. Pierre Schneidet, *Petite histoire de l'infini en peinture*, Paris, Hazan, 2001, p. 15-16.
2. *Ibid.*, p. 16.

tie de l'image, une dés-imagination du rapport au monde, au sens où l'opposition fond-figure (condition de possibilité de toute image) cesse de fonctionner comme matrice pour la connaissance du réel : l'être humain ne peut plus penser le réel comme le fond sur lequel il se détache, *il ne peut plus se représenter le réel, et lui dans le réel, comme relevant de la structure de l'image*. L'art, comme la science dés-imaginent son inscription dans le réel. La remontée du fond signifie cette dés-imagination par laquelle le fond devient fond(s). Le fond cesse d'être « en face de nous » : « Ce qui est là (*steht*) au sens du fonds (*Bestand*) n'est plus en face de nous comme objet (*Gegenstand*)[1] », dit Heidegger pour en condamner le mouvement. En cessant de pouvoir être pensé comme le fond sur quoi la figure se détache, le réel cesse d'être en face de l'être humain, pour s'indistinguer avec lui. En se dés-imaginant, il se dés-imaginarise : il cesse d'être de l'imaginaire.

La remontée du fond au premier plan, et son indistinction avec la figure, résultat de « l'explicitation » de l'Être, produisent ainsi, pour la première fois dans le champ culturel de l'Occident depuis qu'il existe des images, une dés-imagination du réel, une dés-altérisation du réel : cessant de symboliser le lieu de l'Autre, cessant de figurer l'Autre comme lieu, *le réel cesse de représenter l'Autre*, conformément à l'ontologie de l'inséparation.

1. Martin Heidegger, « La question de la technique » in *Essais et conférences*, *op. cit.*, p. 23.



Cette dés-altérisation progressive, puis cette an-altérisation du réel engendrée par la remontée du fond constitue le cœur structurel de notre singularité historique : l'an-altérité désormais manifestée et sensible du réel fait de nous, comme par une conséquence logico-mécanique, des hommes sans Autre, des êtres humains avec une multitude d'autres, la différence s'étant intériorisée et répandue sur un mode proliférant, formant la trame dé-hiérarchisée, bruissante et multiple du plan d'inséparation.

La remontée du fond(s) fait qu'à terme l'altérité de l'Autre se voit dissoute, ainsi que la séparabilité des éléments du réel qui définissait autant le champ de l'Autre que sa possibilité d'être. C'est en ce point précis que se joue la crise de la séparabilité par laquelle s'est engendrée la forme contemporaine du monde. On peut lire l'histoire du 20e siècle et la remontée du fond qui s'y déploie comme un effet progressif de la crise de la séparabilité – la crise de la séparabilité comme moteur de l'histoire du 20e siècle.

De ce point de vue, le mouvement général de remontée du fond témoigne d'un trajet par lequel la progression de la culture occidentale l'a amené à atteindre les limites de son propre cadre puis à en sortir, comme une forme amenée à s'excéder elle-même par le biais de son propre développement. On peut résumer cette progression par une assertion : la pensée séparante, créatrice historique d'une séparabilité essentielle des éléments du réel – donc d'un réel séparable et séparé – engendre dans son

déploiement créatif (scientifique et artistique notamment), l'émergence d'un réel inséparé et une ontologie de l'inséparation. Cela revient fondamentalement pour la culture occidentale à ruiner ses bases, à miner ses fondations, à renier sa spécificité. Cette façon d'être « traître à sa propre cause » peut s'entendre par le fait que les actes scientifiques et artistiques ayant conduit à l'évidence de l'inséparation par remontée du fond(s) (entre autres, et par ordre alphabétique : Bohr, Born, Braque, Debussy, Einstein, Francis, Freud, Hauer, Heisenberg, Jordan, Matisse, Malevitch, Milhaud, Picasso, Planck, Pollock, Schönberg, Stravinsky, Warhol, Webern, en grande majorité le fait d'hommes du 20e siècle à l'exception de Bruno, Copernic, Darwin et Vésale...) ainsi que les pratiques de soi proliférant depuis les années 70, sont tous issus d'un point de vue critique. Et l'attitude critique consiste essentiellement en une façon de s'arcbouter contre les attendus les plus fondamentaux de sa propre culture afin de les remettre en question.



CHAPITRE III

# La fin de la théologie du réel

Observé dans la figure du wagon de queue impossible à supprimer, le tour de passe-passe selon lequel tout se livre dans son intériorité conduit, de façon erronée mais fort répandue, à penser le réel comme impossible ou inatteignable – quelque chose qui, de se conformer à l'inusable mythe de la profondeur, se dérobe et se re-voile au fur et à mesure que l'on « creuse » dans la matière puisqu'il serait toujours censé résider sous ce qui se reforme immédiatement comme surface (car une chose ne peut être sans surface et, par habitus culturel, la superficialité ne saurait être le lieu de la vérité) ; quelque chose dont le lieu est toujours supposé situé « dedans », donc qui recule et se réfugie à l'intérieur, déplacé en permanence, fuyant et déshabitant la surface au fur et à mesure qu'elle se dévoile.

L'hypothèse d'une « profondeur » du réel est fondée sur l'observation comme modalité essentielle du connaître. L'œil semble imposer un monopole pour l'accès à la

connaissance du réel : le « dévoilement » est à la fois le produit du travail de l'œil et un spectacle offert à l'œil ; en même temps une activité de mise en scène et un spectacle ; une représentation dont l'homme est aussi bien le metteur en scène que le spectateur. Pourtant, la connaissance s'émancipe de plus en plus de l'observation directe (qui ne connaît et ne mesure plus depuis longtemps que les limites de sa capacité de connaître) pour passer par des outils, des calculs, des mesures et des machines qui n'impliquent plus nécessairement l'œil. Plus d'extensions de nos sens pour analyser et synthétiser le monde, mais des outils mathématiques sans substrat corporel. L'analyse comme la synthèse du réel est sortie de la médiation des sens, fussent-ils étendus par ces instruments prothétiques que sont le microscope (vers l'infiniment petit) ou le télescope (vers l'infiniment grand), pour se situer dans un tout autre registre de référence. Après les outils qui ne sont que des extensions des sens, on fabrique des dispositifs qui se passent du sujet humain, du sujet connaissant. « L'observation » scientifique n'est plus un regard parce qu'à un certain niveau d'intimité de la matière les phénomènes cessent de pouvoir être appréhendés par les sens : ils se dirigent comme d'eux-mêmes vers des systèmes de mesure plutôt qu'en direction de nos organes des sens, dont l'œil serait le plus aiguisé. La connaissance se trouve ainsi découplée de l'idée de « contemplation » à laquelle elle a été associée, aussi bien chez les mystiques (sagesse) que chez les scientifiques (savoir). Pourtant, le connaître reste malgré



tout lié à l'idée d'une lumière portée sur les choses ou d'une mise en lumière de ce qui était caché, et donc semble toujours lié au registre scopique. Mais ce n'est que par métaphore ou habitude culturelle. Cette mise en visibilité passe désormais par des systèmes d'imagerie ultra-sophistiqués qui fabriquent, là où l'œil ne peut pas voir, l'observation de « néo-visibilités » par le biais d'un regard sans œil, d'une vision sans regard, d'un scopique sans organe – comme c'est le cas de toute image numérique.

La connaissance entendue comme restitution de la profondeur du réel est le résultat d'une continuation de l'illusion perspectiviste née avec l'humanisme de la Renaissance qui a depuis dominé notre conception de l'espace : le réel n'est doté de profondeur que pour se conformer aux règles de fabrication du tableau que nous avons inventées. Il n'est pas inutile de rappeler que la perspective est une *illusion*, construite pour restituer la profondeur de champ que donne aux êtres humains la vision binoculaire.

L'idée d'une profondeur du réel est littéralement illusoire : une production d'illusion. Le réel est ce qui produit la surface éternellement renouvelée sur laquelle notre désir d'intériorité vient faire naufrage. La métaphore de l'intériorité et de la profondeur (au sens où par exemple la physique contemporaine irait de plus en plus « profond » dans la matière – vision partagée par de nombreux scientifiques se pensant eux-mêmes comme des mineurs du réel, des excavateurs de la vérité de la

caché, impénétrable, inconnaissable ou hors d'atteinte, pour signifier la puissance ; comme si le recelé comportait la garantie du maintien du désir par la constance d'un horizon dont on est sûr – d'une certitude qui s'ignore – qu'il se dérobera au fur et à mesure que l'on se dirigera dans son sens, dont on sait – d'un savoir qui ne se sait pas – qu'il se soustraira en dernière instance à notre saisie. Cela forme le concept général d'une connaissance évoluant de façon asymptotique en direction d'un point sans pouvoir jamais l'atteindre, si ce n'est dans un infini purement théorique, nécessaire à la croyance. Le réel, au sens où il est globalement conçu comme *lieu de résidence d'une énigme*, constitue les arcanes de notre ultime théologie, celle qui résiste même à la disparition de Dieu, parce que *le réel est plus profondément théologique que Dieu*. Contrairement au premier qui présente une absolue indifférence vis-à-vis de l'humanité, le second, quel qu'il soit, le plus transcendantal Dieu du plus radical monothéisme se tient toujours dans un certain rapport avec les hommes – mission pour laquelle il a d'ailleurs été créé. Le réel est plus éloigné, plus inaccessible, plus indifférent aux humains. Même les plus croyants d'entre eux savent confusément que sans hommes, il n'y a pas de Dieu. Ils savent aussi que le réel est indifférent à leur présence ou à leur absence. Malgré son absence fondatrice, ou sa présence conditionnelle, Dieu dans son inaccessibilité même est moins inaccessible que le réel. Par rapport au réel, *Dieu est une absence de deuxième catégorie.*



L'idée de réel comme lieu du manque de la présence de l'Être est ce qui produit l'espace dans lequel vient se loger la théologie. La théologie n'est pas le discours sur Dieu ni même le discours de Dieu ; elle ne rend pas compte non plus du monde, envisagé, ainsi que le fait le christianisme par exemple, comme effet de la parole divine, du monde devenu monde par un effet de parole. *La théologie est ce qui donne sens à la béance du réel : cette catégorie est celle d'où s'engendre la nécessité de la théologie.*

Derrière la conception du *réel comme dernier dieu caché*, il y a celle d'un ultime dévoilement qui livrerait le « vrai » sens des choses et de l'Être.

Or, l'Être n'a que faire de l'idée du vrai. Celle-ci reconduit la structure d'une construction du réel comme une superposition de couches qu'il faudrait ôter, l'une après l'autre. À l'issue de ce mouvement, nous assisterions enfin à la révélation épiphanique d'un indévoilable, lieu réunificateur de la vérité, de la matière, de l'Être, du réel et de la réalité. Après des dévoilements successifs, au terme d'une interminable succession d'approximations, on accèderait en un lieu où le réel se donnerait comme indévoilable, qui résisterait à tout dévoilement supplémentaire, révélant ainsi qu'il est le lieu atteint du réel : la surface absolue ou la profondeur absolue, celle qui n'autorise plus la possibilité de se libérer d'une couche de connaissance approchée ; le lieu terminal où l'on aurait atteint et cerné non seulement la matière de la matière, mais aussi la vérité de la vérité, l'être de l'Être, le réel du réel, la réalité de la réalité. Or,

ces idées sont dépourvue de sens, et c'est de cet inatteignable qu'elles s'originent.

Il faut cesser de penser le réel comme contenant, comme lieu, ou comme occupant d'un lieu. Le réel n'a pas de lieu, car ce lieu serait ainsi le réel du réel. Mais ce réel du réel aurait lui aussi besoin d'être situé « en » un lieu qui serait le réel du réel du réel ; puis on devrait ensuite atteindre le réel du réel du réel du réel, et ainsi de suite à l'infini… Par quelque bout qu'on le prenne, le réel-comme-lieu entraîne dans une régression à l'infini. Chercher un lieu au réel revient nécessairement à poser les questions métaphysiques de la fondation et du fondement, lesquelles ne peuvent être l'occasion que d'une mythologie. Chercher le fondement revient à s'égarer dans un système labyrinthique où l'idée de fondement ultime ne peut jamais se dévoiler puisqu'il faut toujours que ce fondement soit lui-même fondé « en » quelque chose, puis que ce fondement du fondement le soit aussi, etc. De même que cette problématique renvoie à la question de l'origine : l'origine ultime ne peut jamais apparaître, puisqu'il faut une origine de l'origine de l'origine de l'origine…

La méthode employée se donne des objectifs que son protocole même interdit d'atteindre. Nous sommes venus à bout de Dieu, nous devons maintenant venir à bout non pas du réel, mais de l'idée théologique que nous nous en faisons. Car cette idée est la même qui engendre l'idée d'un Dieu. Ce qui fait écran n'est pas dans la réalité, mais dans la trame même de notre questionnement.



Nous nous demandons « Qu'est-ce que le réel ? » en pensant en fait « Où est le réel ? ». Le réel envisagé de la sorte ne peut livrer accès qu'à l'impasse d'un inatteignable.

Poser le réel comme lieu à atteindre revient à le placer en une extériorité ou une intériorité d'où rien n'a le pouvoir de l'extirper. Envisager le réel comme lieu à découvrir équivaut à transcendantaliser la question (ou plutôt à rester dans l'espace transcendantal qu'elle représente), sans jamais pouvoir s'extraire de l'aporie qu'elle contient, non pas tant à cause de la forme que prend la question (c'est l'illusion même qui fonde la rationalité – la « suite d'erreurs corrigées » de Bachelard – de penser que la question, si elle était bien formulée, pourrait atteindre son objectif), mais en raison de la matière même de ce qui questionne. Le réel, tel qu'il est massivement abordé dans notre culture, est une théologie – la dernière qui nous reste, mais la plus difficile à dé-celer car ce qui s'y joue met en question non seulement une croyance (celle que le réel est tel ou tel), mais aussi la nature même du regard que nous portons sur lui, la nature de notre rapport au réel.

Ceci révèle moins l'opacité de la chose considérée que l'obturation produite par notre mode de questionnement, *comme si la question déployait par sa trame même un écran formant obstacle à la résolution de la question posée*. Comme si la question projetait sur son objet une *ombre portée* qui empêche de le voir : une illusion projetée par le problème, et la façon de le formuler. Le premier brouillard est le mode de questionnement. C'est le

questionnement qui institue le plus sûr obstacle à la résolution de la question qu'il contient. C'est prendre le brouillard pour la chose à laquelle il fait obstacle.

Cela revient à considérer notre mode de questionnement comme s'il était l'objet questionné (l'un est mis à la place de l'autre), et regarder nos procédures logiques comme si elles s'identifiaient à ce qu'elles sont censées éclairer ou dévoiler. C'est notre mode de questionnement qui est posé en lieu et place du réel. Ceci conduit également à *une mystique du réel.*

Il s'agit alors d'interroger et de mettre en question notre regard pour interroger le réel, quels que soient les outils employés pour le questionner : physiques, mathématiques, logiques, topologiques, ontologiques, analytiques. Non pas comme ce qui doit être sans cesse raffiné pour accéder enfin à la vérité, mais comme ce dont l'opacité ultime rencontre le mystère même de son objet ; comme si le réel était la question des questions, celle sur laquelle non seulement les autres questions, mais aussi et surtout la possibilité même de questionner, sont adossées.

L'idée d'un « indévoilable ultime » reste une option purement théologique. Elle reconduit l'idée d'une extériorité ou d'une intériorité agissante, une sorte de cause finale. Poser le réel en termes d'une nécessaire transcendance parce qu'inatteignable, lieu d'un retrait systématique de ce qui ne se donne qu'en se refusant, revient à le poser comme l'ultime théologie – la plus difficile à



*penser : une théologie laïque, une sorte de forme pure de croyance, débarrassée de tout écran (Dieu), de tout contenu ou de tout objet.* Poser le réel en termes d'extériorité séparée revient à un besoin – peut-être inéradicable – de *croire en la croyance,* comme une boucle solipsiste, un point aveugle, un ombilic de la pensée au-delà duquel ses capacités de saisir s'évanouissent – et fonctionne peut-être à la manière d'une condition de possibilité de la pensée, ce qui permet à la pensée de penser.

Néanmoins, tant que l'on s'appuiera sur l'idée que le réel est un lieu dont l'essence est d'être dévoilé – que ce soit par les moyens, strictement superposables de ce point de vue, de la métaphysique ou de la science –, on reconduira automatiquement un niveau de transcendance dans lequel on ne peut que se leurrer. Aussi longtemps que l'on pensera que le réel possède une essence ultime, on sera dans l'égarement, dans l'illusion de profondeur dont nous avons logiquement besoin dans le cadre strict de l'ontologie séparante. Tant que cette idée du dévoilement restera le point de vue d'où l'on aborde la question du réel – et le concept même de réel, synonyme de « vérité à atteindre », « vérité à dévoiler », « mystère à dé-celer » –, on stationnera dans la théologie. Non pas la théologie où il s'agirait de croire à un objet, mais celle où il s'agirait de croire en la croyance elle-même.

*Plus on cherche le réel, plus on s'égare dans un introuvable dedans. Où est ce qui est ?* L'impasse épistémologique, l'erreur globale de perspective, est de supposer un

lieu au réel, comme s'il séjournait « en » quelque chose. Il y a une apparente différence entre le réel et le lieu du réel. On cherche le lieu du réel. Pourtant, le réel n'est pas un lieu, pas plus qu'il n'a de lieu. Il s'apparenterait plutôt à la définition d'un champ de forces[1]. De la même façon, l'idée du réel est souvent conçue comme ce qui donne sens à la réalité. Or, le plan d'inséparation et la contiguïté générale qu'il suppose fait que le réel est *intégralement* superposable à la réalité : rien d'extérieur ne vient l'informer. Avec le plan d'inséparation, le réel s'identifie à la réalité, c'est-à-dire cesse de pouvoir être formulé comme « réel », au sens où c'est le réel qui, dans sa distinction d'avec la réalité, donne lieu à la création d'un espace de type théologique (inatteignable, caché, cause finale, etc.). C'est donc dans le concept même de réel tel qu'il est envisagé par l'*épistémè* séparante qu'il faut trouver les raisons de l'égarement dans lequel il nous conduit. Il n'y a pas de réel, hormis la catégorie nommée « réel » qui donne une dernière consistance à notre désir de transcendance inaccessible. Il faut, pour que le réel cesse d'être identifié à l'impossible, pour qu'il cesse de nous égarer dans l'inaccessible, pour qu'il cesse

1. « Ni simple surface, ni simple contenant, mais aire active et flux de puissance, le champ [se révèle] dans sa double nature de support et d'agent. [...] Le champ de forces [apparaît] à la fois comme une sorte de support ou du moins de lieu (le lieu où) et comme un agent actif (la chose qui), étant entendu qu'il [n'est] à proprement parler ni "lieu", ni "chose", mais quelque chose ayant lieu et donnant lieu d'être à des événements dans l'étendue. », Jean-Christophe Bailly, *Le Champ minéral*, Paris, Seuil, 2005, p. 13-14.



d'être une théologie, que son concept soit identifié à la réalité.

Avec le parti pris radical du plan d'inséparation, l'amour du caché disparaît. Ce dernier est toujours apparenté au divin, il se dérobe, plus ou moins. S'il n'y a plus rien de « caché », rien n'est plus à dé-couvrir derrière, ou dessous, ou dedans : tout s'élabore ici. Le réel cesse de pouvoir être conçu comme dernier avatar de la théologie. L'arrière-fond qui organiserait les choses abandonne toute raison d'être.

L'une des fonctions essentielles, si ce n'est la plus déterminante, du concept d'Autre dans le champ de la connaissance occidentale a été de constituer, par la division qu'il a permis d'installer, l'obturation du réel – ce réel, séparé par principe culturel, dans lequel il faudrait creuser pour extraire une vérité toujours repoussée dans le refuge d'une inaccessible profondeur. S'il faut trouver dans le concept d'Autre *une fonction protectrice*, elle est à penser dans son rôle d'écran, au double sens de ce qui s'interpose pour cacher, et de ce qui rend possible une projection. L'Autre a tramé l'écran sur lequel la représentation métaphysique du monde pouvait se projeter ; il a aussi composé l'opercule ou l'obturateur qui a rendu possible, en maintenant la fiction d'un être humain ontologiquement posé face au réel, de ne pas être en prise directe avec ce dernier. Grâce à l'Autre, l'être humain était protégé de la démesure du réel, de son immense énergie, de sa violence absolue, et surtout de son irreprésentabilité dans une ontologie de la sépara-

tion. Dans un tel modèle du monde, le réel est l'autre nom de l'impossible parce qu'il précède toujours toute symbolisation, c'est-à-dire toute coupure, toute division. Cette précession lui confère *le statut insaisissable de potentialité pure*, c'est-à-dire ce qui ne peut en aucun cas être séparé, donc symbolisé, donc représenté. Comme le résume Lacan, « l'impossible c'est le Réel, tout simplement, le Réel pur, la définition du possible exigeant toujours une première symbolisation : si vous excluez cette symbolisation, elle vous apparaîtra beaucoup plus naturelle, cette formule de l'impossible, c'est le Réel[1] », « Le réel est l'impossible, il existe comme impossible[2] », cette assertion présente une forte signification dans une ontologie de la séparation : le réel existe comme l'impossible d'un système divisé – *sans doute parce qu'il est malgré tout perçu comme essentiellement inséparable et inséparé*, figurant ainsi ce qui vient insister de l'inséparation dans une ontologie fondée sur la division, et comme tel inassimilable par elle. Dans une telle construction culturelle, est symbolisable seulement ce qui est séparable. C'est en cela que le réel en est l'irreprésentable : l'inséparé est l'irreprésentable d'un système de la séparation, il compose le mode d'existence de ce qui existe avant toute symbolisation. La possibilité du réel se pose de façon fort différente dans un dispositif d'où la

1. Jacques Lacan, *Le Séminaire, Livre XIV, La logique du fantasme*, (1966-1967), séance du 10 mai 1967, (inédit).
2. Jacques Lacan, *Le Séminaire, Livre XXII, R.S.I.*, (1974-1975), séance du 13 mai 1975, (inédit).



division première, nécessaire à l'architecture et au fonctionnement du système, a disparu. Par la désoblitération qu'il opère, le *fading* de la figure de l'Autre exfiltre le réel du registre de l'irreprésentable. Ainsi, il restitue cette possibilité du réel, cette possibilité au réel, cette désaltérisation a-théologique du réel.

Le plan d'immanence inséparé livre la vision que le réel n'est pas l'Autre, et que l'Autre, dès lors qu'il est tel, est la forme que nous donnons à notre aliénation, au sens où il incarne par principe ce dont nous sommes manquants. En ce sens le réel n'est pas l'Autre, et l'Autre n'est pas le réel.

Et c'est en tant que non-Autre que le réel peut cesser enfin de représenter la forme la plus raffinée de la théologie, pour s'établir dans la réalité sans Autre.

CHAPITRE I

# La fraternité des étants (et l'anarchisme ontologique qui s'ensuit)

L'un des chemins qui mène à l'idée commune de l'inséparation, ou de l'inséparation comme idée commune, est de considérer, comme le fait la science, que la matière dont nous sommes faits ne se distingue en rien de celle du reste du monde. Ce dernier semble nous entourer comme un décor, alors qu'en réalité, il existe une continuité matérielle entre lui et nous, entre tout étant et tous les autres.

La prise de conscience qu'il n'existe aucune différence constitutive essentielle entre l'homme et la matière, l'être humain et le monde, a produit une brisure culturelle par et à travers laquelle les humains cessent d'être face à la nature pour devenir inclus en elle, *pas seulement sur le mode de l'environnement, mais sur celui de l'inclusion et de l'inséparation* : nos atomes ne diffèrent en rien de ceux du monde ; même l'idée de l'intériorité a cessé de fonctionner comme point à partir duquel trouver un antagonisme. Le fait que les atomes qui composent la réalité matérielle ont été forgés dans les étoiles donne un

sens « cosmique » à cette idée d'une participation inséparée de tous les éléments au plan de réalité. La prothétique moderne, par exemple, – dont les progrès récents sur les matériaux et la biomécanique se rapportent encore essentiellement aux articulations ou aux extensions des sens comme les prothèses auditives, mais concernent également les organes (le cœur artificiel, notamment) et bientôt, les implants d'interfaçage informatique entre le corps et les banques de données – résulte de cette inclusion du réel dans le sujet et du sujet dans le réel (l'utérus artificiel à venir, par exemple, permettra une ectogenèse, c'est-à-dire une gestation en dehors du corps humain, mettant potentiellement hommes et femmes à égalité devant la reproduction [1]). La prothétique assure une matérialisation de cette indiscernabilité entre l'homme et le monde, entre l'intérieur de l'homme et son extérieur, entre l'homme et ses semblables, entre l'homme et ses ex-dissemblables.

Tout ce qui supposait un rapport vertical (transcendant) est redistribué dans un mode horizontal (immanent). Nous vivons dans l'immanence du plan d'inséparation, après la vaporisation par l'altéricide des écrans mis entre nous et le réel. Non seulement le réel commence à nous apparaître sur un mode dé-simplifié, mais nous mesurons désormais à quel point nous en sommes une part immergée, constitutive et inséparée.

1. Cf. Henri Atlan, *U.A. L'utérus artificiel*, Paris, Seuil, coll. La librairie du XXIe siècle, 2005.



Comme si la science, en analysant puis synthétisant des séquences de réel de plus en plus larges, créait par là même un continuum intime entre tous les éléments de l'être, continuum basé non pas sur des éléments de nature psychologique ou spirituelle (comme dans le bouddhisme, par exemple) liée aux états de conscience ou d'éveil, mais sur des composants de nature matérielle – continuum dont aucune dénégation ou sursaut narcissique réitérant la suprématie de l'être humain, sa place d'être pensant lui offrant de droit une position de néo-extériorité, un statut « à part » dans le monde, sa résistance à la sauvagerie de l'ordre naturel, etc. n'a plus le pouvoir de nous extraire.

Nous aurons beau continuer à nous penser spontanément « face » à la nature, nous savons dans l'intime de nos corps que rien ne nous discrimine – c'est-à-dire : nous isole et nous sépare – fondamentalement de ce qui nous entoure. L'inséparation fait aujourd'hui partie de notre expérience quotidienne du monde : nous pouvons le mesurer scientifiquement mais aussi le sentir écologiquement, économiquement ou météorologiquement. Dès lors, *plus rien ne nous entoure* puisque les différences entre ce qui entoure et ce qui serait entouré ne sont que des variations relevant de la morphogenèse. Rien ne nous distingue de l'air qui circule autour de nous, rien, si ce ne sont des différences combinatoires, ne nous différencie d'un fauteuil, d'une pierre, d'une image, d'une peinture, d'un arbre, d'une plante, ou d'un organisme unicellulaire. Tout n'est que combinaison plus ou moins

aléatoire des mêmes éléments. Nous le savions depuis l'avènement du cartésianisme et de la science expérimentale, mais maintenant nous le vivons, nous sommes « dedans ».

En explicitant le fonds matériel de l'Être, en déconstruant définitivement le sujet humain de sa position à la fois centrale dans la création et d'extériorité par rapport au reste du monde, la science nous a donné ce privilège de pouvoir considérer notre rapport d'extrême intimité avec chaque point du réel : l'unité de la matière fait qu'il n'y a pas de différence entre toi, moi et l'air qui nous sépare.

Émerge ainsi, à travers la prise de conscience d'une communauté de matière partagée par tous les étants, l'éveil de ce que l'on peut appeler une *fraternité (ou une solidarité) ontologique*.

Ceci redistribue intégralement les termes de la question de « l'Autre » : elle fait de tout être un être contigu aux autres, et de nous, les êtres humains, des *hommes sans Autre – des hommes inséparés*.

Qui comprendra la nature véritable de ce que l'on a pris coutume d'appeler « l'Autre » s'il méconnaît qu'il n'y a pas de rupture entre son corps, celui de l'autre, le mur ou même ce qui matérialise la différence de classe qui les sépare, leur enveloppe intérieure et extérieure ? ; s'il omet que toute la matière est répandue sur le plan d'inséparation, et le tisse ? ; s'il ignore que toute la matière – y compris celle des « incorporels » (langage, idées, énoncés scientifiques, lois, institutions, significations, etc.) – forme le plan de réalité inséparée ? ; s'il méconnaît que les agencements et individuations qui y apparaissent (corps, formes, formations géologiques, mondes « virtuels », idées, etc.) sont des distorsions morphogénétiques de la même matière commune, produisant en permanence des formes plus ou moins durables, mais toujours mouvantes ? ; s'il néglige que la seule différence est le temps de stabilité de ces formes : certaines ne durent que quelques nano-secondes, d'autres, des millénaires ? ; s'il dédaigne que je passe de moi à l'intérieur de l'autre sans discontinuité parce qu'entre l'autre et moi et la distance qui nous sépare, il s'agit de la *même* matière ou plutôt de la même façon dont le plan d'inséparation est morphogénétiquement in-formé ? – qui appréhendera la réalité de « l'Autre » s'il oublie que tout ceci est un continuum de matière et d'événements où rien ne fait véritablement coupure ?

Car c'est cette absence de coupure, cette inséparation, que l'existence et l'utilisation d'un concept tel que celui d'Autre ne permettaient pas de voir – ou permettaient de ne pas voir. Le concept d'Autre a fonctionné comme un écran culturel, garantissant la sauvegarde des positions imaginaire et narcissique que l'espèce humaine, notamment dans sa version occidentale, s'est longtemps pensée dans le monde : l'idée d'une place à part, séparée d'un réel lui-même constitué d'entités séparables et séparées, face à tout le reste de l'étant, considéré comme un stock destiné à sa jouissance. La crise écologique et

« environnementale » que nous traversons remet en cause cette idée du monde ou de la planète comme stock. L'altéricide permet de déconstruire cette interprétation du monde, ce système dont l'Autre est non seulement la pièce emblématique, mais la cheville ouvrière. L'idée de l'Autre est co-relative à l'idée d'une séparabilité, non seulement des éléments du réel, mais aussi de l'espèce humaine par rapport au réel. Il n'y a ontologiquement de l'Autre que tant qu'il y a l'idée d'une position à part de l'espèce humaine dans le monde, tant qu'il y a l'idée d'une séparabilité de principe. Cette séparabilité de principe induit logiquement une hiérarchisation des éléments du réel, dont l'être humain est *le point le plus élevé, c'est-à-dire le plus séparé*. L'humanisme est la formulation la plus rigoureuse de cette place imaginaire de l'homme dans le monde. C'est en cela que l'altéricide est fondamentalement un anti-humanisme : il accompagne la vaporisation de l'écran permettant une pensée de l'homme séparé au centre de toute choses.

Ainsi, il y a entre toutes les zones de l'Être la solidarité impliquée par le fait qu'il s'agit du continuum mouvant de la même surface, du même plan de réalité inséparée qui ondoie, animé par une multitude d'ondes vibrionnantes créant une infinité de points de singularité, distordu et informé en permanence sous une continuelle morphogénèse : mon corps ; Sharon Stone ; le mont Fuji ; les électrons qui s'agitent dans l'écran de télévision au moment du journal télévisé ; un sac en plastique qui virevolte dans le vent sur un parking ; le scooter Piaggio



Liberty ; Ludwig Wittgenstein ; une pièce de vingt centimes d'euro ; la cargaison que le camion déverse à la déchetterie ; le petit Paul jetant tous ses jouets de son berceau les uns après les autres en rigolant ; Guernica ; les mots qui sortent de la bouche d'Alain Souchon ; le porte-avion Clémenceau ; la Passionaria anti-string ; sa jupe en jean (trop longue) ; le plat dans mon assiette qui ira bientôt dans ce repli du plan lui même replié en glandes tubulaires qu'est mon estomac ; la pensée de Peter Sloterdijk ; Simone Weil défendant sa loi à l'Assemblée Nationale le 26 novembre 1974 ; la chambre de Ker Shtetl ; l'amitié ; les bancs de poissons dans l'Océan Indien ; le cheval cabré du logo Ferrari ; ses yeux, sa bouche, ses oreilles ; son sourire souvent exagéré par rapport à son envie réelle de sourire ; aussi sa voix ; comme elle dit : « Allo, c'est (là elle prononce son prénom) à l'appareil » ; la forme de nos corps comme une empreinte dans les plis des draps du lit ; le stratocumulus qui paresse dans le ciel ; *White Girls Watching Black Boys Playing Basketball* ; la Fender Stratocaster® montée à gauche de Jimi Hendrix ; le souvenir de la première fois où j'ai entendu *Whole Lotta Love* de Led Zeppelin ; des chemisiers à carreaux en grand nombre ; la façon dont elle écrit d'une manière qui chaque fois me surprend ; l'expression « foutue comme l'as de pique » ; les parasites vivant dans les sourcils de la reine d'Angleterre ; la notion de carré VIP ; l'équation de Schrödinger ; les livres de Will Self ; la poussière du réel soulevée par le balai de deux femmes sur les marches du

métro de Tachkent dans une photo de Stéphanie Braunschweig ; vous en train de lire ce livre ; moi quelques mois plus tôt en train de l'écrire ; la surface de l'océan à Belle Île ; l'obscénité ; l'eau qui s'écoule dans le siphon de la baignoire en tournant dans le sens des aiguilles d'une montre si vous êtes dans l'hémisphère nord et dans le sens inverse si vous êtes dans l'hémisphère sud ; la fraternité d'Alexis Mital ; la seringue de la prise de sang ; les cheveux de Bernard Lamarche-Vadel reçus par la poste dans une enveloppe kraft ; le visage de Keira Knightley multiplié jusqu'au vertige sur les kiosques et dans les magazines ; les blagues juives ; la bouche ultra-méprisante de Jeanne Moreau et celle d'Hélène ; une paire de tennis rouges de marque Puma (dites également « chaussures de l'espace ») ; les baisers de papillon ; les cils si longs qu'ils en caressent le prompteur ; Glenn Gould sur son petit fauteuil ; et aussi Bobby Fisher ; l'anacoluthe ; Nietzsche sur l'une des terrasses de la villa Rubinacci à Sorrente regardant l'île d'Ischia ; Naples et le Vésuve ; des bandes de cire mêlées de poils après une épilation intégrale du sexe dans un institut de beauté de Vienne ; un olivier dans un champ non loin de Cordoue ; un contrat de vente d'armes ; les cernes très marquées sur le visage d'une fille à la peau blanche dans un village près de Bangor ; le concept de concept ; *The Arrangement* d'Élia Kazan ; l'hominisation ; la domestication des animaux ; un être nommé Christian, un autre appelé Jean (ce sont des noms de code, on ne dispose pas de leur identité véritable), leur relation ; *Le sombre*



*abîme du temps* ; le fait que l'envers de l'envers n'est pas forcément l'endroit ; les bruits de bottes partout ; l'invention du Wonderbra ; comment Charlie Haden joue de la basse ; la Gnossienne n° 5 d'Érik Satie ; les plans de *The Fountainhead* de King Vidor ; Ulysse ; l'actualité ; les nanotechnologies ; le couteau sans lame auquel manque le manche de Lichtenberg ; mourir de faim à Mogadiscio ; Neil Armstrong ; dans un coffre-fort d'un établissement très respectable de l'Union des Banques Suisses à Zurich les bijoux de Madame Finkelstein volés pendant la guerre au moment de sa déportation à Sobibor ; le Zyklon B ; le iPod Video Black (60 Go, MA147LL/A) ; la double hélice de l'ADN ; les balles qui sortent d'un U.Z.I. quelque part en Palestine ; celles d'une Kalachnikov qui leur répond ; les ponts sur la Néva à Saint-Pétersbourg ; la voix de Lauren Bacall ; celle de Delphine Seyrig aussi ; Radiohead ; Muriel dans ses *jeans* en velours côtelé se retournant lentement dans ma direction avant de me demander « T'as pas du *shit* ? » la première fois que je l'ai vue ; tomber amoureux ; tomber amoureuse ; un cachet de Deroxat dans le sac d'une femme dont on ne sait pas le nom attendant on ne sait quoi sur une place de Salalah (Oman) ; la zoophilie ; *La famille Wolberg* d'Axelle Ropert ; les entailles dans les hévéas pour faire des pneus ; *Tout est illuminé* de Jonathan Safran Foer ; Haruki Murakami ; Nathalie Wood dans *Splendor In The Grass* ; un verre qui tombe et se brise dans une cuisine à Recife (à moins que ce soit à Bandung) ; le mystère de l'obéissance ; les cicatrices sur

le bras ; les chats sans queue de l'île de Man ; les glissades de Jarno Saarinen sur la Yamaha TZ500 au Salzburgring ; le motif du casque de Phil Read ; le bruit de la MV Agusta de Giacomo Agostini ; *All This Useless Beauty* ; l'écho fossile du Big Bang ; trois œufs cuisant dans une poêle quelque part dans un faubourg de Minsk ; avoir douze ans et travailler dix heures par jour dans une usine de confection pour fabriquer des chemises vendues cent fois le prix qu'elles ont coûté ; le mois de novembre ; le 15ème jour du mois de février ; les chroniques de Francis Marmande dans *Le Monde* ; n'importe quelle phrase de Francis Scott Fitzgerald ; Inge Nilsson dans sa chambre d'hôtel de Chongqing mettant un tampon périodique de marque Tampax sans utiliser l'applicateur ; l'arbre d'Hippocrate à Kos ; Mark Rothko d'un côté, Jackson Pollock de l'autre ; les Ougandais volants de *It's All About Love* ; douze personnes (dont trois enfants) sortant du métro de Vienne à la station Karlsplatz un jour à 13h28 ; une paire de cuissardes très hautes ; deux sœurs (l'une est juge, l'autre, psychiatre, l'une des deux est morte) ; le bleu du ciel ; *Mother killer* ; le gris ; un autre gris ; le 2 août 2008 ; l'immobilité stupéfiante de José Tomás et sa phrase : « Quand je pars toréer, je laisse mon corps à l'hôtel » ; la magie d'Andres Iñesta avec un ballon ; n'importe quoi de Sol Lewitt ; la théorie des cordes ; *Melody Nelson* ; le dollar ; l'adolescence ; Asclépios ; les multiplicités *Communseulhomme* d'Alain Blondel effarées d'être au monde ; *Étoile violette* ; les reflets de la



lune sur le lac de Côme vus depuis la villa Serbelloni à Bellagio ; la fraude fiscale ; Zabriskie Point ; Valérie Dréville aux Amandiers dans *Médée-Matériau* de Heiner Müller mis en scène par Anatoli Vassiliev ; l'œil Oudjat du petit pharaon de mon fils Antoine Jules Ulysse ; la première fois ; une petite fille en maillot de bain une pièce rouge quand j'avais huit ans sur une plage de sable l'été en méditerranée ; *Ceux que l'on oublie difficilement* d'Ishikawa Takuboku ; la greffe du visage ; Arcade Fire ; une fille aux collants bleu électrique avec un visage comme sorti d'un rêve ; 13 heures 15 minutes ; l'anticyclone des Açores ; les fiches-cuisine rangées en désordre ; Antonio Rusconi mordant dans un Big Mac à Shanghai avant de prendre son avion de retour pour Milan ; le mur d'Hadrien ; celui d'Ariel Sharon ; les flammes des incendies de forêt de l'été ; les anfractuosités rouge sombre des gorges du Dadès ; les touffes de poils du chat Michka sur le plancher de l'appartement ; les morceaux de verre partout ; la grotte de Chorá où Jean reçu la révélation de l'Apocalypse ? « tu es dans l'œuf » qui s'entend comme « tuer dans l'œuf » ; ce que John Coltrane fait avec un saxophone ; mon père ; John Cassavetes qui ressemble à mon père ; le lac-dans-l'île à Port Cros ; les morceaux du mur de Berlin vendus dans les boutiques de gadgets ; la beauté poignante de Françoise Hardy et de Jane Birkin ; celle irréelle de Catherine Deneuve dans *Belle de jour* ; celle mortelle de Faye Dunaway ; la fumée d'une cigarette et l'attracteur étrange qui en rend compte ; les scénarii (oui, je sais,

moi aussi ça m'énerve de dire « scénarii » plutôt que « scénarios ») de Charlie Kaufman ; la faille de San Andreas ; le cadavre de mon père dans son cercueil ; la surface en vinyle de *Rock Bottom* de Robert Wyatt ; Jean-Luc Godard ; le générique du *Mépris* ; les couleurs du *Mépris* ; les dialogues du *Mépris* ; la musique du *Mépris* ; les machines à écrire de William Burroughs ; les lunettes de Pier Paolo Pasolini et celles d'Yves Saint Laurent (presque les mêmes) ; « One, two, three, four. One, two, three, four, five, six. One, two, three, four, five, six, seven, eight… » : les premiers mots vertigineux d'*Einstein On The Beach* de Phil Glass ; des amoureux s'embrassant dans un cinéma de Montparnasse ; un enfant disant « Ouf que… » ; les biens de consommation ; votre mère ; Albert Cohen portant la robe de chambre de Solal (avec un t-shirt blanc dessous) dans son appartement surchauffé de Genève ; la glande tyroïde d'un cadavre de vieillard conservé dans un casier de la morgue du Caire pour les besoins d'une enquête ; un huissier ; les antipodes ; la jalousie ; Raymond Roussel ; la carte de cantine dans le portefeuille de Paul D. Wormser employé administratif à Auckland ; la petite voiture d'un mendiant unijambiste (dont je ne sais pas le nom, pas même le prénom) dans les rues de Bhopal ; la tache sur le crâne de Mikhaïl Gorbatchev ; la solitude de l'Everest ; Aristote allant la nuit sur une barque regarder avec une lanterne si les poissons dorment et comment ; le masque de Mandrake le magicien ; les aventures potagères du Concombre masqué ; les pulls à



col roulé en nylon de Michel Foucault ; un chien de race indéterminée qui traverse la Sharia al-Magarief à Tripoli ; le concept de Premier moteur immobile ; un grain de sable situé à 157 mètres au dessus du niveau de la mer par 10° 1' 49" W et 19° 44' 35" N (oui, dans le désert) ; cette toile de Cy Twombly et cette photo de Robert Frank ; un chewing-gum écrasé par 853 chaussures d'hommes et de femmes sur le trottoir d'une rue de Perth non loin de la Swan River ; les idées qui naissent dans l'enchevêtrement neuronal du cerveau de Martin Heidegger ; l'Albanie ; dans un email une femme écrit à un homme « je t'ai donné si peu », croit-elle qu'il l'ignore ? ; la délicatesse de pensée de Jean-Louis Schefer ; des fourmis en colonne le long d'un mur dans les faubourgs de Sao Paulo ; les équations avec lesquelles on fait Schrek ; une photo de Deng Xiaoping (très souriant) ; Méduse la Gorgone et sa sœur Euryalé ; les éprouvettes de Colin Powell à l'ONU ; *Ubik* de Philip K. Dick ; la mélancolie ; les silos de missiles balistiques ; la NSA ; la nuit du 4 août 1789 ; les Pieds Nickelés (dont je vous rappelle les noms car peut-être les avez-vous oubliés : Croquignol, Ribouldingue et Filochard) ; trois petits chênes plantés à Nottonville qui portent leurs noms (oui, celui des Pieds Nickelés, je sais que c'est bizarre, mais c'est comme ça) ; Tartine et Benoît Brisefer ; le *Traité du zen et de l'entretien des motocyclettes* de Robert M. Pirsig ; la pensée « comme tu me manques » traversant un certain homme comme un coup de poignard chaque fois qu'il passe devant une

certaine adresse d'une certaine femme à Paris ; le fait que même ceux qui se souviennent du nom de Maureen Tucker ne se rappellent pas forcément de celui de Sterling Morrison ; Blek le roc ; *Malpertuis* de Jean Ray et *Providence* d'Alain Resnais ; les toiles d'Eugène Leroy ; la Berzaheut ; le sabre laser des Jedi ; le Tai-ji quan (de l'école Chen) ; le Potala ; le ceinturon de Jim Morrison ; la beauté du véritable nom de Nico : Christa Päffgen ; Marie Girard ; le pont Charles à Prague ; le Golden Gate Bridge ; *Maus* d'Art Spiegelman ; *L'Idiotie* de Jean-Yves Jouannais ; la voix de Lou Reed ; l'émotion surjouée mais émouvante malgré cela de John Cale ; Stephen Dedalus ; les photos de James Joyce devant la librairie de Sylvia Beach Shakespeare and Company 12, rue de l'Odéon ; les noms du Quichotte (dont le mien) ; le Silver Surfer ; « René and Georgette Magritte sur la plage après la guerre » ; les yaourts nature dans le réfrigérateur du rayon frais de l'hypermarché ; la caséine ; les parachutes dorés ; le *whiter shade of pale* de sa peau ; etc.

……, tout ceci – plus l'infinité de tout le reste qui trame la matière inséparée de la commu-



nauté-monde, inépuisable par un exercice de nomination[1] – existe à travers un continuum où rien n'est séparable. Plus encore : il ne faut pas penser qu'il s'agit d'entités séparées plongées dans un bain commun qui les contiendrait. Toute chose qui nous apparaît dans sa singularité et sa séparabilité n'est en fait qu'un pli dans la texture du plan de réalité continu – contiguïté qui fixe la solidarité ontologique de tout point de l'Être avec tous les autres, quel qu'il soit et quels qu'ils soient, et où qu'ils soient.

Tous les éléments du plan, sans distinction, voisinent par contiguïté : *la continuité de l'Être est donnée par la contiguïté des éléments qui forment le plan d'inséparation.* Tout est contigu, infiniment surplié, aussi morphologiquement différencié qu'ontologiquement indifférenciable. En ces temps d'individualisme fervent, voici une hypothèse qui n'engendrera sans doute qu'un enthousiasme très mesuré.

L'idée de continuité et de contiguïté sont liées à la notion d'unité. Selon Aristote, le continu (*sunekhès*) est un mode essentiel de l'unité. Dans un contexte dédié à la définition de l'Un, Aristote définit le continu comme

1. Il faudrait une infinité de mots plus une infinité de temps pour les énoncer, et encore sans doute que, comme le dit Lacan, la vérité n'est pas-toute : « … toute la dire [la vérité], on y arrive pas. La dire toute, c'est impossible, matériellement : les mots y manquent. C'est même par cet impossible que la vérité tient au réel. » (Jacques Lacan, *Télévision*, Paris, Seuil, 1974, p. 9) Et aussi : « La vérité, c'est qu'on ne peut le dire, puisqu'elle ne peut que se mi-dire. » (*Les non dupes errent*, Séminaire, 15 janvier 1974, inédit).

« ce dont le mouvement est un essentiellement et ne peut être autre[1]. » L'unité par continuité est l'un des modes de l'unité par essence : « Il y a d'abord ce qui est dit un par continuité, tel le faisceau en raison du lien, ou les morceaux de bois, en raison de la colle. Une ligne, même une ligne brisée, pourvu qu'elle soit continue, est dite une, comme l'est aussi chaque partie du corps, telle que la jambe ou le bras[2]. » Même rompue, la ligne est dite continue, alors que deux morceaux de bois en contact ne sont pas continus. « Le continu est quelque chose de contigu (*ekhomenon*), mais je dis que quelque chose est continu quand la limite des choses par lesquelles elles sont en contact [...] et sont en contiguïté devient la même[3]. » Si dans le continu la limite par laquelle les choses sont en contact et en continuité est la même, alors le continu détruit les conditions de possibilité du toucher. Le continu est le moment où les extrémités deviennent une seule limite, il n'y a plus d'espace pour se toucher ; contact total qui annule le contact « phénoménologique » : « sont continues les choses dont les extrémités sont unes[4]. » Par ailleurs, Aristote définit le genre comme génération continue d'êtres ayant la même forme, ce qui revient à définir le genre par l'identité des extrémités : on peut dire par exemple que le fils du grand-père et le père du petit-fils sont une seule et

1. Aristote, *La Métaphysique*, Δ, 6, 1016 *a* 5.
2. *Id.*
3. Aristote, *Physique*, 5.
4. Aristote, *Physique*, 6.



même chose. Enfin, l'unité du mouvement posé par la continuité permet de poser un autre niveau d'unité, l'être. L'idée importante du continu chez Aristote, c'est qu'elle est liée à celle de totalité et de forme (la chaussure assemblée est une forme, alors que les parties de la chaussure mises côte à côte, non)[1]. Ainsi, le fait que tout soit aujourd'hui continu ou contigu établit-il le lien avec l'idée de totalité, de globalité ou d'unité. Les deux sont réciproquement liés : la globalité implique le continu, et le continu établit la globalité.

Les aspects du continu sont multiples dans le monde contemporain. Le lien de tout avec tout, loin de simplifier la vision du monde, met les individus en face d'hyper-complexités où il faudrait se représenter en permanence le mode et la nature des liens (causalité, rétroaction, réversibilité, inter-fécondation, etc.) de chaque chose, événement ou phénomène avec tous les autres pour pouvoir se faire une idée claire.

1. Ceux que cette notion de continu chez Aristote passionneraient peuvent aussi regarder dans les *Catégories* en 4b (20, 23) et en 5a (1, 6, 13) : « Le quantifié est ou discret ou continu ; il est aussi constitué de parties qui ont ou bien une position par rapport aux autres, ou bien non. Par exemple est discret un nombre, un énoncé ; est continu une ligne, une surface, un corps, et aussi, en plus de cela, un temps et un lieu. » La suite du paragraphe distingue continu et non continu par le critère de la limite commune, comme déjà en *Physique* : « La ligne est un continu, car on peut trouver une limite commune avec laquelle ses parties sont en contact : le point. » Et Aristote exclutne avec les autres espèces du continu : surface, temps, lieu. En *Topiques*, consécution et coordination peuvent offrir un parallèle intéressant avec continu et contigu. Voir livre II, chapitres 8 et 9. L'édition renvoie à ce sujet aux *Analytiques postérieurs*, II, 21, 66b27 (Erreur pour des termes appartenant à une même série). En *Physique*, de V, 3 à VI, 10, l'étude se centre sur les notions de continuité et de contiguïté.

préface. Être lié ne signifie pas être entrecroisé. L'existence n'est absolument pas une question individuelle : les individus ne préexistent pas à leurs interactions, mais émergent à travers leurs relations – leurs intra-relations – dont ils sont une partie. Cette émergence ne doit pas être comprise comme un événement ou un processus ayant lieu dans l'espace et dans le temps : ces deux catégories elles-mêmes viennent à l'existence, et sont sans cesse reconfigurés, à travers chaque « intra-action[1] ». Contrairement à l'interaction qui présuppose des entités séparées avant qu'elles n'entrent en interaction, le concept d'intra-action renvoie à l'idée que les déterminations émergent à travers les relations, et depuis une « relationalité » (*relationality*). Aucune entité séparée et déterminée ne préexiste aux intra-actions.

Dans le réalisme agençant, l'unité ontologique de base n'est pas la « chose », ou l'« objet » indépendant bien délimité aux propriétés déterminées, mais le *phénomène* – c'est-à-dire une entité matérielle et relationnelle, en situation de non séparation (*non separateness*). Il y a co-originarité de l'« entité » et de la relation. Le phénomène implique plus que l'inséparabilité épistémologique entre sujet connaissant et objet connu ou entre celui qui observe et ce qui est observé : il est l'inséparabilité ontologique (*ontological inseparability*) d'agencements intra-agissants ; il est relation et relation sans relata (ou entité indépendante) préexistant. Il est la plus petite unité matérielle, un « atome » relationnel, une formation non séparée. Les relations ne sont donc pas dérivées de composantes de phénomènes qui existeraient de manière indépendante. Ce sont bien plutôt les composantes de phénomènes qui émergent du phénomène, et à travers des processus d'intra-action (*intra-activity*). D'ailleurs, les intra-actions sont agencées, et c'est à partir de certains de ces agencements spécifiques que les propriétés des composantes de phénomènes viennent à l'existence. C'est toujours par intra-action que se dessinent les déterminations.

Le réalisme agençant est un matérialisme qui offre une conceptualisation retravaillée de la matière de façon à rendre possible une réelle prise au sérieux du monde empirique. Il n'y a pas d'extériorité ni de transcendance, mais tout est situé sur un même plan ontologique. L'extériorité émerge toujours de l'intérieur (*exteriority within*) de l'inséparabilité fondamentale. Ce sont toujours les intra-actions qui actualisent les frontières spécifiques, marquant ainsi notamment les différents domaines de l'intériorité et de l'extériorité. Dans le réalisme agençant, la matière renvoie aux phénomènes dans leur matérialisation toujours en procès. Elle ne forme pas une entité statique, individuellement articulée ; pas une substance fixe, mais un devenir intra-actif enveloppé dans son propre devenir itératif. L'Être relationnel est devenir, car relation, indétermination et procès sont

1. « The neologism "intra-action" *signifies the mutual constitution of entangled agencies*. That is, in contrast to the usual "interaction", which assumes that there are separate individual agencies that precede their interaction, the notion of intra-action recognizes that distinct agencies do not precede, but rather emerge through, their intra-action. » in Karen Barad, *Meeting the Universe Halfway*, *op. cit.*, p. 33.

ontologiquement liés. Toutefois, il n'y a rien de téléologique dans le devenir. Il n'est pas un déroulement dans le temps, mais le dynamisme de la matière dans son mouvement en elle-même. La matière est le procès de venue au monde du monde dans sa propre matérialité (*matter is worlding in its materiality*). Le réalisme agençant est un réalisme non d'entités mais de phénomènes, c'est-à-dire de relations. La matière est donc produite et productrice, elle est – comme Spinoza a pu dire que la nature est à la fois « naturée » et « naturante »[1] – générée et générante. La réalité n'est pas composée de choses-en-soi, ni de choses-derrière-les-phénomènes, mais de choses-en-phénomènes, c'est-à-dire de choses-en-relations.

C'est ainsi que le réalisme agençant aide à concevoir le rapport semblant contradictoire entre inséparabilité ontologique et formation de déterminations dotées de distinctions et de différences : figures, formes, frontières, etc. C'est-à-dire : comment des formes distinctes peuvent prendre corps et être prises en compte dans le cadre d'une inséparabilité ontologique radicale. C'est-à-dire encore : comment l'inséparabilité radicale n'est pas incompatible, loin de là, avec l'existence *et* la connaissance des éléments discrets du monde.

Comme nous l'avons vu, la notion de séparation est considérée comme centrale par les métaphysiques atomistiques, alors que le réalisme agençant ne présuppose

1. Baruch Spinoza, *L'Éthique*, I, prop. XVI-XXIX.



aucun état séparé (*separateness*). Cette inséparabilité ontologique implique une indétermination ontologique. Les déterminations ne viennent à l'existence que par les processus d'intra-activité. Ces derniers effectuent les « coupures agençantes » (*agential cuts*) qui travaillent la fibre relationnelle de l'Être, et actualisent des différentiations, permettant ainsi de faire émerger des limites, des déterminations, des propriétés, des distinctions, etc. Les coupures agençantes sont alors notamment ce qui rend possible la distinction entre « sujet » et « objet », ou, pour être plus précis, entre « agencements d'observation » et « objet d'observation ». Une situation de séparation n'est jamais ni présupposée, ni arrêtée, mais toujours en réalisation par des agencements d'intra-actions spécifiques. Barad souligne ce point crucial : les intra-actions actualisent la « séparabilité agençante » (*intra-actions enact agential separability*). La séparabilité est toujours agençante puisqu'elle émerge de l'inséparabilité qui, elle, est fondamentale. Et puisque l'inséparabilité ontologique porte une indétermination ontologique, toute détermination est agençante. Toutefois, « agençant » n'est pas une propriété d'entité, il s'agit de flux (*flow*), d'actualisation. Dès le moment où l'on mesure qu'indétermination et relation s'appellent l'une l'autre, on comprend également que ce sont par des variations de vitesse relationnelle (les intra-actions) que s'effectuent les coupures agençantes. Celles-ci sont toujours pénétrées par la vitalité des relations, toujours en mouvement et en processus, et elles actualisent la séparabilité agençante. Tout est

toujours « en cours » (*the ongoing flow of agency*). La relation étant ontologiquement première, l'indétermination l'est également. Les déterminations doivent donc venir à l'Être, et l'Être doit être interprété comme venue à l'existence. Tout est procès et ces procès se trouvent actualisés par les intra-actions. Relation, indétermination et procès sont donc ontologiquement liés.

Les « sujets » et les « objets » – déterminations parmi d'autres – sont intra-activement co-constitués à travers ce que Barad nomme des « pratiques matérielles-discursives » (*material-discursive practices*) dans lesquelles ils sont engagés. Barad fait référence à Foucault en évoquant les conditions matérielles, locales, sociohistoriques, culturelles qui, en même temps, permettent et contraignent les pratiques de connaissance, telles que le langage, l'écriture, le calcul, les mesures, etc. Les pratiques discursives ne font pas que décrire les sujets et les objets des pratiques de connaissances : elles les produisent. Mais, telles qu'elles travaillent dans le réalisme agençant, ces pratiques sont à la fois discursives *et* matérielles, au sens où elles participent à la dynamique par laquelle les phénomènes intra-activement *come to matter* – c'est-à-dire prennent à la fois « matière » (*matter*) et « sens » (*to matter*). Le syntagme « *come to matter* » renvoie de cette façon aussi bien à la matière qu'au discursif : la matière est discursive, tout comme les pratiques discursives toujours déjà matérielles. Matériel et discursif se trouvent mutuellement et intra-activement impliqués : les coupures agençantes sont à la fois ontiques et sémantiques. La prise en compte du matériel *et* du discursif permet ainsi d'échapper à l'anthropocentrisme lié à la seule prise en compte de l'aspect discursif des pratiques de connaissance.



Les pratiques matérielles-discursives sont à penser comme des « dispositifs » (*apparatuses*). Selon Bohr, un dispositif ne constitue pas un instrument passif d'observation. Au contraire, les dispositifs produisent les phénomènes ; mais, en raison des processus intra-agissants et inter-agis dans un cadre de non-séparation (*non separateness*), ils forment également une partie des phénomènes : à la fois producteurs et partie des phénomènes produits. Les dispositifs sont des opérateurs, dont on a vu qu'ils produisent des déterminations, des propriétés et des frontières rendant ainsi possible l'existence d'« entités » à l'intérieur des phénomènes. Les dispositifs fabriquent des différences qui texturent (*matter*) – ils constituent les « pratiques de délimitations » (*boundary-making practice*) qui forment le sens et la matière. C'est ainsi qu'ils sont les conditions de possibilité de la détermination de sens et de frontières des objets, sujets, concepts, etc., à l'intérieur des phénomènes. À partir de l'indétermination fondamentale, les dispositifs actualisent de manière différentielle des délimitations permettant ainsi à l'indétermination de prendre sens et matière. Les dispositifs font émerger l'intelligibilité et la matérialité. Ils permettent de dresser les contours de ce que nous savons, modelant ainsi les agencements de ce qui existe. Fabriquant des frontières et des délimitations, ils différencient l'intelli-

gible de l'inintelligible, le déterminé de l'indéterminé, « l'intérieur » de « l'extérieur ». Il n'y a pas réellement d'extérieur ni d'intérieur au sens où la métaphysique atomistique pouvait concevoir ces notions, mais de l'extériorité-dans-le-phénomène qui émerge à travers des intra-actions spécifiques. Dans le réalisme agençant, les dispositifs sont des pratiques de *mattering*, impliquant des intra-actions d'humains et de non-humains, c'est-à-dire des (re)configurations matérielles dynamiques du monde à travers lesquels les corps sont intra-activement matérialisés, et par lesquelles sont constituées aussi bien l'intelligibilité que la matérialité. Selon Barad, les corps ne sont pas des objets aux frontières et propriétés inhérentes, mais toujours des phénomènes matériels-discursifs. Les corps sont donc des composantes intra-agissantes qui ont été « *mattering-isés* » (ontiquement *et* sémantiquement mis en matière *et* en sens), agencés à travers une configuration dynamique du monde particulière, c'est-à-dire à travers un dispositif.

Produire de la connaissance ne revient pas à fabriquer simplement des faits, mais à engendrer certaines configurations du monde. Les pratiques de connaissance ne peuvent être isolées des êtres. Il y a au contraire implication mutuelle. On n'obtient pas de connaissance en restant à l'extérieur du monde : un savoir est possible seulement parce que l'on fait partie du monde. Les intra-actions actualisent ce qui est réel et ce qui est possible puisqu'en intensifiant ou non certaines relations, elles effectuent les coupures agençantes qui font venir à



l'existence – donc à la matière et au sens – certains agencements et certaines exclusions. Chaque agencement est un espace de possibilités ouvert : il est un espace de possibilités en processus de détermination et il est ouvert non seulement en raison du procès de son déroulement, mais également par les indéterminations impliquées dans les exclusions. Les intra-actions reconfigurent non seulement la matière, donc l'espace et le temps, mais également ce qui est possible. En reconfigurant les agencements, elles reconfigurent les exclusions, donc les espaces d'indétermination et la possibilité de changement. Tout n'est pas possible au même moment et n'importe comment, mais la possibilité du changement existe. Bien que Barad ne le formule pas explicitement, il est clair que le réalisme agençant est un actualisme. Mais aucune actualité n'est statique : chaque actualité réalisée est imbibée de l'indéterminé qu'elle écarte en venant à l'existence. Par « non statique », il s'agit d'entendre l'actualité au sens d'une « multiplicité actuelle »[1]. Il n'y a qu'en comprenant cet actualisme qu'il est possible d'appréhender, à travers les liens entre devenir et procès, chaque phénomène comme un acte de devenir.

On peut donc envisager différemment ce qu'il peut en être du « sujet ». Qu'en est-il de sa possibilité d'existence ? Il n'y a pas d'être du sujet. Postuler l'existence

1. Pour reprendre l'expression utilisée par Dominique Janicaud dans sa présentation de la traduction de *Procès et Réalité* de Whitehead. Cf. Alfred North Whitehead, *Procès et Réalité*, [1929], Paris, Gallimard, 1995, p. 30.

d'une entité individuelle déterminée avec ses propriétés inhérentes n'est rien d'autre que la marque de fabrique d'une métaphysique atomistique. Mais à défaut de « sujet », entité emblématique de la séparabilité, la subjectivité peut s'aborder comme production ordinaire de l'inséparation – au même titre que les objets et la matière elle-même – à travers son élaboration comme pratique matérielle-discursive. La subjectivité est à comprendre elle aussi comme matière. Elle ne prend corps qu'à l'intérieur et que comme matrice de relations. Sujet, objet et matière, indifférentiables d'un certain point de vue, ne préexistent pas comme tels, mais émergent, comme on l'a vu, à travers des processus intra-actifs. Ainsi, ils ne sont pas uniquement les effets de pratiques liées à « l'ordre du discours » (et pour cette raison, basées uniquement sur l'humain, comme c'est le cas chez Foucault ou chez Butler, par exemple), mais, au-delà des limitations anthropocentriques induites par de telles démarches, prennent corps à travers des pratiques matérielles-discursives, c'est-à-dire par des pratiques de connaissance. Dans le réalisme agençant, les dispositifs cessent de pouvoir être envisagés comme de simples usages discursifs irriguant la généalogie de l'être parlant, pour acquérir le statut de (re)configurations matérielles du monde à travers lesquelles s'opèrent ces différenciations diverses que sont matérialisation de la matière, subjectivité, objets, etc. Dès lors la subjectivité ne saurait plus être localisée dans le monde, mais serait une partie du monde dans son intra-activité – une



séquence matérielle et discursive parmi une infinité d'autres, tout aussi inséparées.

Aucune hiérarchisation de principe ne peut émerger d'une telle configuration, la solidarité ontologique de tous les points du plan tous les points du plan l'exige :

> Si l'on considère [...] le plan de consistance, on s'aperçoit qu'il est parcouru par les choses et les signes les plus hétéroclites : un fragment sémiotique voisine avec une interaction chimique, un électron percute un langage, un trou noir capte un message génétique, une cristallisation fait une passion, la guêpe et l'orchidée traversent une lettre... Ce n'est pas « comme », ce n'est pas « comme un électron », « comme une interaction », etc. Le plan de consistance est l'abolition de toute métaphore ; tout ce qui consiste est Réel. Ce sont des électrons en personne, de véritables trous noirs, des organites en réalité, d'authentiques séquences de signes. Seulement, ils sont arrachés à leur strates, déstratifiés, décodés, déterritorialisés, et c'est cela qui permet leur voisinage et leur mutuelle pénétration dans le plan de consistance. Une danse muette. *Le plan de consistance ignore les différences de niveau, les ordres de grandeurs et les distances. Il ignore toute différence entre l'artificiel et le naturel. Il ignore la distinction des contenus et des expressions, comme celle des formes et des substances formées*, qui n'existent que par les strates et par rapport aux strates[1].

Ceci ne laisse que très peu de place à des considérations morales pour avoir un pouvoir de régulation direct sur ce qui nous agite.

L'unicité du plan d'inséparation, lieu des multiplicités, lieu des multitudes, impose l'idée selon laquelle il

1. Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Mille Plateaux*, op. cit., p. 89.

est absolument impossible d'établir la moindre hiérarchie ontologique entre personnes, choses, événements, circonstances de choses, incorporels, etc. – même s'il est évident que l'on peut et doit les distinguer lorsqu'on les approche du point de vue de leur structure, fonction ou généalogie. La distinction ontologique des objets de l'Être ne peut résulter que d'une hiérarchie méritocrate qui n'est déduite en rien de la structure du plan, mais, établie à partir d'un ensemble de critères moraux, idéologiques, politiques, sociaux, esthétiques et historiques empruntés à la métaphysique atomistique de la substance, vient par une apparence de subrogation se substituer à lui. (Dans notre perspective, ce système hiérarchique serait lui-même un incorporel complexe compris dans la trame du plan.) Cette hiérarchisation morale de l'Être offre par exemple aux personnes une plus grande dignité ontologique qu'aux choses, aux sujets une plus grande valeur d'être qu'aux objets. Alors qu'en fait, aucun critère du plan d'inséparation ne permet de fonder ou de déduire ontologiquement une telle hiérarchie : les objets ne sont pas moins dignes de l'Être que les sujets. Distinguer les objets dans l'Être revient à établir une hiérarchie ontologique qui ne peut être bâtie qu'à partir de constructions mentales préexistantes, et destinées à imposer un système de valeurs en le légitimant. Il faut donc, pour éviter cet écueil ou cette impasse, supposer à chaque étant la même dignité ontologique, la même dignité d'être, sans aucune discrimination. *La stricte équivalence de*



*tous les étants est la seule posture exempte de jugement sur la dignité d'exister, déprise de tout racisme ou ostracisme, notamment à l'égard des objets et des choses.*

Il est pourtant important de souligner le fait qu'immanence ne signifie pas « platitude » ou qu'équivalence n'équivaut pas à égalité. L'enchevêtrement des étants formant le plan d'inséparation ne saurait se penser comme un espace dépourvu de complexité. L'équivalence radicale comporte, comme toute pensée de l'immanence, le risque de voir le plan d'inséparation confondu avec une « mise à plat » au sens d'une simplification mécanique inapte à rendre compte de la complexité du réel. La matière, comme la multitude, s'auto-organise en niveaux d'intensités enchâssés. Tout ne s'établit pas au même niveau, palier ou « plateau » d'intensité ; et donc, tout agencement du plan d'inséparation ne présente pas la même « puissance d'agir » (pour reprendre un vocable spinoziste). De cette manière, tout n'est pas au même niveau au sein de l'immanence. Ainsi, la seule hiérarchie qui puisse s'envisager est celle des puissances d'agir établie par des différentiels d'intensité. Comme le note Yves Citton, en examinant ces agencements dans la perspective de la fabrication politique des mythes « conduisant les conduites » de la multitude : « Du point de vue de la biologie qui, depuis le XVIII^e siècle, a souvent servi de tête chercheuse à la pensée de l'immanence, la vie s'organise à travers une multiplicité de *niveaux d'organisation*, aux seuils toujours problématiques, mais selon une superposition verticale cartographiables en termes de niveau de

complexité). » Un modèle de l'auto-organisation de ces niveaux d'intensité enchevêtrés peut se trouver dans une notion fournie par les pratiques musicales de l'improvisation, la *conduction* : « notion qui désigne le travail d'agencement qu'opère le conducteur en temps réel pour déclencher, coordonner, superposer, interrompre, synchroniser, déphaser, mixer, moduler les performances d'un ensemble d'improvisateurs, qui gardent une grande part de contrôle sur le matériau thématique, rythmique et timbral qu'ils tirent de leur instrument, matériau dont une partie variable peut avoir été prescrite à l'avance, tandis que le reste est laissé à l'inspiration du moment[2]. »

Ainsi, il y a un *an-archisme ontologique*, un chaos que l'on pourrait dire « essentiel » ou « fondamental » si ces termes ne renvoyaient pas au registre métaphysique de la substance.

Pure anarchie de la matière.

Amoralité de la matière.

Indifférence de la matière.

L'inséparabilité ontologique fait de tout ce qui est là, êtres de chair et de langage, êtres « réels » et « virtuels » (si cette distinction a encore le moindre sens autre qu'habituel ou même routinier), choses, incorporels, des frères non pas de sang, mais de pli, de matière, de longueur d'onde, de résonnance ou de vibration. Il n'y a pas de

1. Yves Citton, *Mythocratie, Storytelling et imaginaire de gauche*, Paris, Amsterdam, 2010, p. 58.
2. *Ibid.*, p. 63.



différence ontologique – seulement de la *fraternité ontologique*.

Cette *solidarité ontologique* nous constitue comme des *hommes sans Autre*, car dans cette vision où aucun lieu ou modalité de l'Être n'est séparable ou isolable comme entité rigoureusement distincte – si ce n'est par des modes de pensée régis par le principe analytique, morcelant l'Être pour des raisons de commodité argumentative, de rigueur disciplinaire, de méthodologie ou d'habitude –, il n'est rien qui puisse être pensé comme un pôle radical d'altérité, rien qui soit placé « en face » d'autre chose, et rien qui puisse lui être opposé comme son « Autre ». L'identité de la matière fait que l'Autre de la nature, l'Autre des autres espèces, l'Autre de la métaphysique ou de la théologie (si Dieu a créé le monde, pourquoi serait-il d'une autre matière que sa création ? Pourquoi aurait-il créé le monde d'une autre matière que la sienne ?), l'Autre de la sexuation, l'Autre du langage (si le langage est, comme le montre la psychanalyse avec Lacan, le « lieu de l'Autre », comment pourrait-il se maintenir dans son altérité dès lors que l'Autre est dépourvu de toute possibilité de lieu ?), cet Autre-presque-Même qu'est autrui, et jusqu'à l'Autre du réel perdent pour nous la dimension de leur altérité radicale – au sens où celle-ci représente toujours une modalité agissante de l'extériorité, c'est-à-dire une version de la séparation. Il n'y a plus d'Autre par le fait de la solidarité ontologique de tous les êtres formant – ou plus justement, tissant par leur coexistence – le plan d'insépara-

tion : la question de l'Autre se redéploie comme une autre configuration, un autre point de singularité. Le face-à-face avec « l'Autre » devient ontologiquement et topographiquement impossible, non pas comme une situation douloureuse ou tragique, mais par le fait d'un nouveau toponyme : il s'agit non plus d'un face-à-face mais d'un côte à côte, d'un pli à pli.

Ainsi, nous n'avons plus rien qui nous borde ; excédés dans nos repères humanistes par l'inséparation qui vient, nous nous trouvons débordés de toutes parts. Nous n'avons plus d'horizon où notre regard pourrait se porter au-delà duquel trouver l'Autre, et le rencontrer. Tout est entré en contiguïté. S'il ne fait aucune doute que la gestation de ce monde commence en 1492 avec le voyage de Colomb, et que son âge adulte a le 11 septembre 2001 pour anniversaire[1], sa naissance date vraisemblablement de 1899, année de la « fermeture de la carte[2] » où la dernière parcelle de la planète n'appartenant à aucun État-Nation fut absorbée. Depuis lors, il n'y a plus aucune frontière sur Terre matérialisant l'extériorité absolue. Les autres frontières, celles de l'extériorité relative, internes au monde celles-là, sont devenues perméables par la déréglementation pour cesser d'être ce qui matérialise le point de

1. Le 11 septembre 2001 peut en effet être décrit comme le jour de la globalisation de la globalisation : par les attentats de New York et de Washington, les États-Unis, bien qu'internationalistes et moteur du mouvement, ont été inclus à leur tour, et de force, dans la mondialisation, alors qu'ils en étaient jusque-là la seule zone persistante d'extraterritorialité.

2. Cf. Hakim Bey, *TAZ Zone Autonome Temporaire*, Paris, Éditions de l'Éclat, 1997, p. 16.



passage d'un État à un autre. La globalisation en cours d'achèvement et le changement de paradigme qu'elle suppose (passer d'une perspective humaniste et nationale à un horizon du monde écologique et global) fait que la plupart des phénomènes entrent en interrelation complexe. Ainsi, il y a dans ce mouvement, l'idée d'une continuité de tout avec tout : plus aucun phénomène, pas même les mouvements les plus intimes de nos âmes, n'est indépendant (d'ailleurs, en réalité, un seul phénomène a-t-il jamais été indépendant ?).

La relation de contiguïté latente entre chaque élément du monde et la totalité des autres – relation rendue obligatoire par la globalisation et l'interrelation qu'elle engendre – opère finalement la création d'une forme de *relation de parenté* entre tous ces éléments qui, de se toucher, deviennent progressivement des parties intimement liées d'un tout. Il s'agit de ce qui fait connexion par transfert et contiguïté par frottement. Cette relation de parenté est porteuse d'une possible mise en relation par communication entre chaque élément et chacun des autres (matérialisée par exemple par l'internet et les e-mails). En tant que telle, c'est une possibilité de relation ouverte qui n'est articulée autour d'aucun interdit fondateur. La contiguïté pose la question du lieu et du bord de l'Être ou celle des bords de l'étant : où est le bord d'une chose et où est le bord d'une autre chose lorsque l'une et l'autre sont nécessairement en contiguïté ? Le bord est vicariant : il n'est plus ni le bord de l'un, ni celui de l'autre ; il est même ce qui indistingue

de l'inséparation, *toute chose est susceptible d'entrer en rapport avec n'importe quelle autre* – et, selon les déterminations, en puisant dans la multiplicité possible des rapports : domination, dépendance, soumission, verticalité, rétroaction, complétude, parasitisme, potentialisation, influence, etc. *C'est ainsi que l'ontologie de l'inséparation est nécessairement une ontologie relationnelle.* Si les choses séparées étaient les référents objectifs de la métaphysique atomistique ou individualiste, les phénomènes sont ceux de l'ontologie de l'inséparation. La fraternité ontologique – la « familiarité » de tous les étants – rend évidente la mise en relation possible de toutes les singularités formant le plan d'inséparation. Ainsi, dans l'ontologie de l'inséparation, l'ultime est relationnel. Ce qui est ontologiquement premier, c'est la relation.

Ce rapport virtuellement possible ouvert par le principe d'équivalence engendre deux lignes de conséquences : d'une part, il lance des chaines d'hybridation entre des éléments autrefois parfaitement dissociés et non connectables ; et d'autre part, il pose les bases d'une mise en concurrence généralisée de tous les objets de l'Être.

Premier point de répercussions du principe d'équivalence, l'hybridation devient le mode dominant de création et de progression de notre monde. Ceci parce que la déclôturation de l'en-soi produit dans tous les champs de savoir, de création et d'expérience la possibilité *a priori* d'une hybridation spontanée.



La déclôturation de l'en-soi produit automatiquement, comme par un effet direct, une « hybridabilité » généralisée des étants – comme si les choses, débarrassées de leur clôture, acquéraient, par cette ouverture même, une aptitude spontanée à la rencontre, une autorisation à l'interfécondation, à l'échange et/ou au mélange, interdite jusqu'alors par la logique séparante de la métaphysique des essences. Dans la configuration d'un réel inséparé et d'un plan d'inséparation, aucune chose n'est plus défendue intimement dans son essence par un en-soi clôturé. Elle présente donc la capacité très contemporaine de pouvoir s'hybrider avec toute autre : équivalent de tout autre, chaque point de l'Être présente la potentialité de se mélanger. L'hétérogène n'est plus, loin de là, un obstacle à la rencontre entre les éléments de la réalité, au contraire, il n'y a hybridation envisageable qu'entre éléments hétérogènes. Ou plus exactement : ce qui apparaissait hétérogène en raison de la clôture de l'en-soi (telle chose n'est pas telle autre, A=A) se montre désormais dans une possible homogénéité en raison du plan d'inséparation qui offre à toutes choses l'idée d'un être commun. Ce *champ commun de l'Être* semble une forme d'équivalent ontologique de l'*open field* qui, dans un mouvement inverse à celui décrit ici, fut remplacé dès le 15e siècle en Angleterre par une clôturation des pâturages en vue de matérialiser leur appropriation privée. De ce point de vue, le mouvement d'inséparation examiné dans ce livre constitue une forme de *restitution d'un territoire commun* par désagrégation générale des clôtures.

La déclôturation de l'en-soi s'apparente en fait à *une dérégulation : elle est à l'ontologie ce que la globalisation est à l'économie*. Ce n'est plus seulement la communication des essences dont il s'agit, communication des monades dont Leibniz faisait le principe de fonctionnement du monde[1], mais d'une dilution de l'en-soi dans l'*open field* de l'Être inséparé. On pourrait alors parler d'*open-species* ou d'*open-spaces* dans le cadre d'un *open-being*, un Être ouvert et déclôturé. On assiste ainsi à une corruption généralisée de la pureté présumée des essences, une créolisation, une « métèquisation », une allogénisation, une dé-essentialisation dans tous les domaines.

Les expressions de cette structure contemporaine sont multiples. Par exemple : les liens prévalant sur les points qu'ils relient (logique du réseau dont l'internet est la manifestation la plus massive), l'intelligence collective, l'invention des nouveaux sports à base de mélange de sports existants (planche à voile plus parachute, surf et parachute, char à voile, kitesurf), etc. Parmi ces expressions, le mix, le *mashup*, le *sampling* (échantillonnage) constituent l'un des modes où cette logique se laisse saisir le plus aisément, et par ailleurs l'une des voies de création musicale les plus fécondes de ces dernières années. Les DJ's, davantage sélectionneurs et mélangeurs que véritablement musiciens au sens classique du terme, échantillonnent des séquences de morceaux hétérogènes pour les mixer dans de nouveaux titres, toute

1. Cf. Gottfried Wilhelm Leibniz, *Monadologie*.



idée d'unité de l'œuvre abandonnée. L'ère des DJ's n'aurait jamais pu voir le jour sans l'inséparation et la déclôturation de l'en-soi. Ceci vaut également pour la création d'images virtuelles à partir de morceaux d'images, paquets de pixels duplicables à l'infini, sans unité première ni finale. Cette logique de l'hybridation soutient évidemment la création d'objets électroniques : qu'est-ce qu'un mobile en effet aujourd'hui, si ce n'est un téléphone plus un appareil photo plus un lecteur de musique (plus une interface de connexion à l'internet), c'est-à-dire une tentative réussie pour hybrider la vue et l'ouïe ? Qu'est-ce qu'un vidéo clip, si ce n'est une tentative similaire d'hybridation entre l'œil et l'oreille que l'on peut concevoir comme un essai d'arraisonnement du sonore par l'ordre dominant du scopique ? Les bords désormais ostensiblement poreux des choses devenues inessentielles s'ouvrent afin de laisser place à l'hypothèse de principe de l'interféconda tion. Pour le dire en termes esthétiques, l'équivalence généralisée promeut *le fondu-enchaîné* comme mode de lien entre êtres et choses. Le fondu-enchaîné – c'est-à-dire la monstration de la disparition de tout bord assignable à une chose ou à un incorporel – peut être considéré comme *le paradigme esthétique du sans-Autre*.

Sur un plan politique ou culturel, on voit bien comment ce modèle est amené à rendre inopérante et caduque toute revendication basée sur l'identité, la souveraineté ou la nation – toute revendication basée sur la clôture de l'en-soi, cette signature de la passion identitaire.

*tion de tout avec tout* (trait parmi les plus marquants de notre période historique). Des éléments autrefois dissociés et dissociables se trouvent aujourd'hui en compétition frontale : ceci se matérialise par exemple dans le zapping télévisuel ou sur l'internet où l'on surfe d'un sujet à l'autre sans aucune hiérarchie de principe. Tout est étalé, au double sens d'aplati et d'exposé.

Cette concurrence est d'un nouveau genre : il ne s'agit plus d'une simple concurrence de marché, mais d'une concurrence ontologique. Pas seulement entre éléments de la même catégorie (les voitures entre elles, de même pour les modèles de société, les hommes politiques, les idées, les destinations de vacances, etc.), mais entre tous les éléments de toutes les catégories : *tout est littéralement en concurrence avec tout du fait d'être en contiguïté sur le même plan d'inséparation*. Bien que constitué par une singularité, tout point du plan devient essentiellement indifférencié – au sens où il est dé-qualifié, il n'est plus le lieu d'une qualité, mais, comme dans la science moderne, comparable ou échangeable avec tout autre point du plan. Plus rien n'a de « lieu » : tout est ontologiquement dé-localisé par contiguïté. La délocalisation conduite par le capitalisme globalisé participe de cette délocalisation ontologique, et, nous allons le voir, peut-être plus pour tenter d'en stabiliser les effets que pour les accentuer, davantage comme un frein que comme un moteur. C'est par cette contiguïté que toute consommation, prise elle aussi par l'inséparation, est désormais



consommation de soi[1], autophagie ontologique, plutôt que consommation de quelque chose.

Ceci ouvre un vaste champ de questions liées à la possibilité de s'orienter et d'agir dans un tel modèle du monde qui, abordé classiquement à partir des critères de la raison séparante et de la hiérarchisation ontologique qu'elle suppose, ne peut apparaître que comme un chaos : si tout « se vaut », à partir de quels critères pouvoir décider, choisir, etc. ? Quels sont les usages d'un tel modèle ? La fraternité ontologique fait donc apparaître la nécessité de techniques permettant de mesurer et de « traiter » concrètement l'équivalence généralisée. Deux exemples : le numérique et l'économie, toutes deux envisageables comme techniques de gestion et de traitement de l'équivalence, voire comme moyens temporaires de sa contention ou de son endiguement dans le but de la rendre temporairement viable pour des êtres humains non encore totalement adaptés à la dérégulation ontologique conduite par l'altéricide et la logique de l'inséparation.

Avec le numérique, le son, l'image, le texte, qui répondaient jusqu'alors à des logiques de production et de diffusion différenciées se trouvent, de ces deux points de vue, pris dans la même technique. En autorisant pour la première fois dans l'histoire de la civilisation de travailler

1. Cf. Dominique Quessada, *La Société de consommation de soi*, Paris, Verticales, 1999.

sans aucune différence textes, sons et images fixes ou animées par le moyen des mêmes protocoles, le numérique et la digitalisation sont exemplaires de cette *nécessité de gérer l'équivalence*. Avec l'arrivée des produits tactiles (écrans des téléphones, des ordinateurs et des bornes distributrices de billets dans les gares, par exemple), le numérique s'est assuré une transcriptibilité de trois sens (la vision, l'ouïe, le toucher) sur les cinq dont nous disposons, en parvenant à créer une interface avec eux. Seuls le goût et l'odeur sont encore non digitalisables. Mais ce n'est sans doute qu'une question de temps. Le numérique assure le moyen d'une convertibilité, ce qui lui donne le statut d'un *dispositif à produire de l'équivalence*. Ceci lui procure un statut proche de celui de l'argent : numéraire et numérique.

L'équivalence de tous les points de l'Être permet aussi d'expliquer et de comprendre l'importance et la place qu'a pris aujourd'hui cette autre technique qu'est l'économie. Cette pratique organise les échanges, les flux, la circulation, c'est-à-dire en fait gère la mise en rapport des différents éléments du plan, tentant d'organiser le chaos ontologique en profitant de la dynamique énergétique générée par la concurrence ontologique. On passe d'une logique « verticale » à une logique « horizontale » : là où il s'agissait autrefois de penser et d'organiser « verticalement », par des moyens théologico-politiques, les conditions du passage entre le monde du haut et celui du bas à partir d'un système hiérarchique qui fixait leurs rapports et régulait leurs échanges, il faut désormais



gérer « horizontalement », par le moyen de l'économie, les rapports entre les éléments du plan, tous mis en relation de fait par leur équivalence ontologique ; équivalence qui se traduit concrètement par leur capacité d'être échangés, comme des flux ou des *quantums* d'énergie, les uns dans les autres, les uns *contre* les autres. La vectorisation du mouvement des échanges bascule : elle cesse elle aussi d'être verticale, où un tiers symbolique intervenait dans chaque transaction, pour devenir horizontale, avec un tiers dénié dans sa fonction ternaire pour devenir un équivalent général : l'argent. D'où la marchandisation généralisée et l'interchangeabilité des éléments.

Dans ce cadre où l'économie induit autant qu'elle accompagne une valence des étants – un chien vaut x, un écosystème vaut x, une heure de travail d'un employé chinois vaut x, une molécule vaut x, etc. –, le libéralisme global peut être compris comme un essai d'organisation du plan par dérivation et vectorisation des flux – moins un système requérant une dérégulation généralisée qu'un facteur de régulation. En instituant une concurrence généralisée, il cherche à organiser pour la réduire l'équivalence de tous les étants du plan d'inséparation, une fois ceux-ci tous mis en contiguïté, donc de fait en compétition. La « dérégulation » ontologique engagée par la logique de l'inséparation est bien plus immense que toute tentative de dérégulation économique. Autrement dit, le capitalisme prend en charge de revectoriser partiellement la dérégulation ontologique. De la même façon que les murs de séparation

déjà évoqués cherchent à défendre les vieilles catégories politiques de l'offensive menée par l'inséparation contre la frontière, le libéralisme global (ou capitalisme mondialisé) cherche à produire de l'ordre – hiérarchie de la valeur, prix, rareté, offre-demande – contre l'anarchisme ontologique qui nait de l'équivalence universelle. En ce sens, la dérégulation économique planétaire conduite depuis les années 80 par le libéralisme global porte en elle le projet d'une re-régulation ontologique. Fixant une valeur distincte pour toutes choses et organisant l'échange, le libéralisme global fonctionne comme une force puissamment réactive : une *mégamachine de résistance à l'équivalence des éléments de l'Être*.

Aussi, le libéralisme est-il, non pas l'expression de la liberté fondamentale dont il se prétend autant l'instrument que le héraut, mais bien son exact opposé, en tant qu'il procède à la désanarchisation des éléments du plan de réalité. Le marché global est moins une mise en concurrence généralisée qu'une façon de tenter d'organiser, pour la réduire, l'équivalence ontologique de tous les éléments du plan, une fois ceux-ci tous mis en contiguïté, donc en compétition. Le rôle historique du libéralisme global est alors de produire de l'ordre dans cet anarchisme ontologique plutôt que d'organiser le désordre, comme on l'en accuse régulièrement. Loin d'être le dispositif dérégulateur souvent décrit, *le libéralisme global pourrait bien être un dirigisme d'un type supérieur* caractérisé par la souplesse.





CHAPITRE III

## La fin de l'Un
## (et la sortie de l'individualisme qui s'ensuit)

L'état d'inséparation vient au monde dans l'évolution propre de la structure de discours porteuse de l'Occident – le dualisme métaphysique – condamné par sa propre logique à se débarrasser à terme de l'une de ses deux dimension : celle de l'Autre. En effet, le but de la dialectique n'est pas tant d'accueillir l'Autre que de le réduire au Même dans la logique unificatrice du dialogue. Ceci, que l'on prenne le dialogue au sens d'une opération interindividuelle (le dialogue platonicien, comme modèle et exemple de ce sens) ou à celui d'une mise en rapport des cultures entre elles (le « dialogue des cultures ») : dès qu'il y a dialogue, il y a réduction au Même, d'une manière ou d'une autre. Ce mouvement d'aplatissement est en partie continué par le capitalisme qui, en poursuivant la fondation occidentale jusqu'à son extrême, finit d'aplatir l'Occident. Un état postdialectique – dépris de l'Autre, cette matérialisation de la séparabilité –, donc inséparé en lui-même, en émerge.

L'état d'inséparation vient également d'une montée

contemporaine de phénomènes d'une force et d'une évidence telles que la structure dualiste et séparante de l'Occident ne peut les prendre en charge sans modifier sa perspective générale : la description scientifique de l'inséparation, l'évidence économique et communicationnelle de l'inséparation, l'irréversibilité écologique de l'inséparation, pour ne prendre que les principaux blocs où se mesure cette émergence massive.

La pensée de la rationalité séparante ne peut donc ni assumer ces phénomènes sans opérer des aménagements fondamentaux de structure, ni continuer d'obturer leur réalité, comme elle l'a fait pendant des siècles, par une force explicative qui lui manque désormais face à l'ampleur qu'ils ont pris – ampleur qui, comme on l'a vu, remet en question les fondamentaux de séparabilité des éléments du réel et les conséquences associées de cette hypothèse.

Cette hypothèse a duré si longtemps, fournissant sur des siècles des résultats si exceptionnels en matière de civilisation, de connaissance, de culture, de développement, de productions artistiques qu'elle a fini pour les penseurs occidentaux à se confondre avec le monde lui-même. Aussi, l'état d'inséparation qui émerge et s'impose avec une ampleur impressionnante est-il difficile à penser : c'est comme si le monde ne suivait plus sa propre logique avec cette impression fort répandue que « tout se détraque ». Quelque chose est bien en train de se détraquer, mais ce n'est pas tant le réel qui se détraque – ce qu'il fait par ailleurs avec les effets du réchauf-



fement climatique sur le mode d'une réponse adaptative à la généralisation du modèle de développement économique occidental, par exemple –, ce qui se détraque c'est la compatibilité du modèle avec le réel. Ce dernier se dissocie d'un modèle auquel il a semblé répondre tant que certains seuils n'étaient pas atteints, permettant une vision séparée-séparante du réel. Lorsque ces seuils deviennent critiques, c'est-à-dire ne peuvent plus être oblitérés, la compatibilité du modèle avec le réel cesse, et les deux se dissocient, conduisant à un état de crise où le réel inséparé réclame son dû avec vigueur.

Par ailleurs (si l'on peut dire), gelé dans son temps réduit au seul présent[1], le capitalisme mondialisé et mondialisant ne connaît ni bord spatial, ni bord temporel. Sa virtualité d'expansion est donc nécessairement envisagée comme sans limites. C'est pour cela que la croissance se dessine, sans correctif ni amendement possible tant que l'on reste dans la logique du capitalisme, à la façon d'une courbe à la progression infinie – et donc intenable.

De toutes parts, les limites installées par le dualisme et la philosophie de la substance qui soutiennent la vision d'un monde fondamentalement séparé en lui-même, sont excédées. Nous avons vu qu'il fallait renoncer à l'idée d'un bord. On est alors conduit à considérer que

1. Et son corrélat, le « temps réel ». Cette appellation « temps réel » est indue, – tout est présumément gîté en « temps réel » alors que rien n'est moins « réel » que ce « temps réel ».

là où l'homme classique est une figure très précisément bordée (intériorité, subjectivité, individualisme, par exemple sont des éléments de bordure de l'être humain conçu comme entité séparée et fermée), l'homme sans Autre, celui de l'inséparation, est un humain de toutes parts fondamentalement débordé. Ainsi, nous pourrions bien constituer *la première civilisation acceptant d'être sans bords*.

Cette idée semble hautement problématique lorsqu'on est contraint de considérer que chaque civilisation jusqu'alors ne s'est bâtie et éprouvée, ou n'a semblé se penser comme telle, qu'à partir d'un dispositif complexe de discrimination, c'est-à-dire depuis le mystère irradiant d'un « for intérieur » prenant son sens par l'étanchéité de frontières réelles et symboliques. Il y aura donc à penser une théorie capable de rendre compte des éventuelles conditions de possibilité, d'existence et de fonctionnement d'*une civilisation dépourvue d'étanchéité*, démunie de la fermeture première sur laquelle s'est historiquement – et logiquement ? – fondé le principe de cohésion minimal de tout groupe humain ; c'est-à-dire pour reprendre la terminologie en vigueur dans ce livre : une civilisation déprise de la *séparabilité* qui nous semble encore fonder l'idée même de civilisation ; c'est-à-dire encore (pour ne plus passer par des mots signifiant le manque – « dépourvue », « démunie », « déprise » – qui sembleraient signifier cet état de débord comme un statut *a priori* altéré, dégénéré ou manquant) : *une culture de l'inséparation actualisant une civilisation de l'inséparé*.



Cette théorie aura bien sûr à intégrer dans ses considérations 1/la compatibilité d'une telle structure avec les différentes significations usuelles du terme « civilisation » ; 2/le type d'évolution, de régression, de court-circuit ou de progrès que cet agencement fait subir au concept de la civilisation ; 3/les capacités de survie à terme d'un tel type d'organisation.

En attendant cette théorie à venir, il n'est pour l'instant pas inutile de préciser ou de souligner quelques modalités de ce « débordement », notamment comment il travaille l'idée de l'Un.

L'idée d'un « sans bords » évoque logiquement l'idée de l'avènement de l'Un, puisque l'absence de bord signifie que plus aucun dispositif de coupure ne vient partager la réalité, qui serait désormais « Une et indivisible ». À cet avènement, serait lié ce que des penseurs comme Francis Fukuyama par exemple, s'appuyant sur une interprétation discutable des thèses contenues dans *La Phénoménologie de l'Esprit* de Hegel et de leur lecture par Kojève, ont cru pouvoir identifier comme « la fin de l'histoire[1] », signifiée de façon emblématique par la chute du Mur de Berlin en 1989 : l'Un formé par le consensus autour du modèle politique de la démocratie libérale signerait en même temps que la fin de la Guerre Froide, celle de l'Histoire – cette dernière ayant jusqu'alors été alimentée par la lutte entre différentes

1. Francis Fukuyama, *La Fin de l'histoire et le Dernier Homme*, Paris, Flammarion, 1992.

« idéologies ». Il semblerait pour ces penseurs que la démocratie libérale ne soit pas une idéologie, pas davantage que la théorie de la « fin des idéologies » dont la « fin de l'Histoire » est l'effet.

Pourtant, c'est précisément au moment où l'Un semble triompher à travers la globalisation contemporaine – avec le sous-entendu que l'unité serait porteuse de pacification par réduction des différences – que l'on mesure à quel point rien de ce monde n'est unifié. Avec l'apogée apparente de l'Un (le triomphe de l'idée d'Un), on assiste en fait à son explosion et à son fractionnement. On assiste simultanément à l'inscription dans le réel de l'idée métaphysique de l'Un comme but de la pensée et de l'action, et à l'explosion de cette notion par le fractionnement de multiplicités qui voient le jour dans l'Être, fractionnement apporté par le mouvement de l'Un lui-même vers son actualisation. La réalisation de l'Un par la globalisation entraine et signe la fin de l'idée d'Un : l'espace ouvert qui ouvre la possibilité de la globalisation est un seul espace, mais il n'est pas l'Un pour autant. De la monovalence tenue par l'idée de l'Un, on passe dans la réalité à une plurivalence. En fait, l'idée de l'Un n'a pu être soutenue comme horizon et but de toute pratique – c'est-à-dire comme croyance –, tant que la métaphysique de la substance la soutenait avec l'idée de division. Tant que le rôle de la pensée a été défini métaphysiquement comme prise en charge de la division dans l'Être en deux camps opposés dont un seul ne vaudrait (l'Être contre le non-Être), et comme



réduction de cette division, l'Un a pu représenter l'idéal achevé, l'horizon en direction duquel il fallait poursuivre l'effort. Ceci dans une grande variété de modes de pensée ou d'action : la philosophie d'essence platonicienne avec la République guidée par la seule réalité qui vaille : le monde intelligible et métaphysique des Idées, le catholicisme avec l'horizon du règne sur terre de la Cité de Dieu à la fin des temps, le discours politique et la réalisation du bonheur par l'unité du peuple ou de la nation, le marxisme-léninisme et sa théologie d'une société post-étatique sans classe, etc. Mais avant l'accession à l'état d'unité, toujours remis à plus tard, la modalité ordinaire était de se référer à la division pour mieux tenter de la réduire. Ce qui fait de l'idée de division entretenue par la métaphysique de la substance le plus sûr mode de protection de l'idée d'Un, entendu comme espace purgé des différences et de la dichotomie : la division protège l'Un contre les risques qu'elle est censée lui faire courir.

Au moment où le monde est saisi par la réalité de l'indivision – c'est-à-dire de l'inséparation –, on mesure à quel point *l'indivision n'a rien à voir avec l'unité et la réduction des différences.* La seule différence réellement évacuée est celle de la division inscrite dans l'Être et gérée par la dialectique, avec comme corrélat le retour en masse dans le monde réel de toutes les modalités du non-Être refoulées depuis des siècles par l'idéalisme métaphysique issu en grande partie du platonisme : corps mutants à la différence désontologisée, reflets,

apparences, copies, états intermédiaires, virtualités, etc. –, et leur cohabitation, indistinction ou hybridation avec les catégories de l'Être puisque aucun discours d'essence métaphysique n'est plus assez puissant pour les classer dans deux camps antagonistes, ceux de l'Être et du non-Être, du Bien et du Mal, etc. L'Un apparaît ainsi pour ce qu'il est : le fantasme de la substance réunifiée avec elle-même dans la réalité – en fait une simplification par réduction de la complexité du réel, tenable tant que l'être humain se croyait naïvement l'Autre du réel (ou en tout cas, l'extériorité au réel qui donnait sens à ce dernier par le regard que l'homme portait sur lui, ou, à l'inverse, selon le principe anthropique, pensant le réel comme réalité n'ayant de sens que téléologique : l'univers n'existe que pour être connu et considéré par la conscience humaine). Ceci revient à se fixer un but à atteindre, à y consacrer toute son énergie, en sachant pertinemment qu'il est inatteignable, sauf à le voir s'évanouir sous nos yeux.

Le moment contemporain où s'impose l'idée de l'inséparation est également celui qui voit proliférer les différences comme jamais encore dans l'histoire. Notre temps est même celui qui a inventé les différences. Celles-ci entrent souvent les unes les autres dans des rapports d'affrontement multiples, affranchis de la logique binaire. Notre période historique est donc à la fois celle de l'inséparation et celle des différences. Ceci semble antithétique ou contradictoire : comment pourrait-il y avoir en même temps inséparation et différence ? L'idée de la différence ne renvoie-t-elle pas à celles de séparation et de séparabilité ? Et de fait, l'une des critiques les plus souvent entendues pour tenter de cerner les spécificités de notre période historique est que nous aurions à faire avec une figure de l'homme autofondée, autonomisée, prise comme le dit Régis Debray dans le fantasme d'un « consommateur-emprunteur qui n'a ni langue, ni mémoire[1] ». Au delà des divergences politiques qui interagissent fortement sur les approches de ce type de question, beaucoup d'analystes, de droite comme de gauche, semblent s'entendre sur le fait que la « déliaison » caractériserait le plus généralement notre période historique. La marche du monde conduirait bien au fractionnement de l'Un, mais celui-ci ouvrirait nécessairement à une logique de plus en plus individualisante, c'est-à-dire de plus en plus séparante. Guy Debord réalisa en 1961 un film documentaire intitulé *Critique de la séparation* où il présente la séparation comme l'un des moyens de la domination spectaculaire. En tant que mode privilégié de la séparation, le spectacle apparaît ainsi comme ce qui rend impossible la vie, par identification de la vie avec ce qu'elle devrait être plutôt qu'avec ce qu'elle pourrait. Dans la bande-son du film, la voix *off* de Debord affirme : « Pourtant, tout équilibre existant est remis en question chaque fois que des hommes inconnus

1. Régis Debray, « Tous les hommes ne sont pas frères », entretien avec Élisabeth Lévy à propos de son livre *Le moment fraternité* (Paris, Gallimard, 2009) sur le site Causeur (http://www.causeur.fr/tous-les-hommes-ne-sont-pas-freres, 2077).

essaient de vivre autrement. Mais toujours ce fut au loin. On l'apprend par les journaux, par les actualités. On reste à l'extérieur de ceci, comme devant un spectacle de plus. Nous en sommes séparés par notre propre non-intervention. » ou « Avant la domination collective de l'environnement, il n'y a pas encore d'individus mais des ombres hantant les choses qui leurs sont anarchiquement données par d'autres. Nous rencontrons, dans des situations occasionnelles, des gens séparés qui vont au hasard. Leurs émotions divergentes se neutralisent et maintiennent leur solide environnement d'ennui. Aussi longtemps que nous ne pouvons faire nous-mêmes notre histoire, créer librement les situations, l'effort vers l'unité introduit d'autres ruptures. » Il semble donc qu'il y ait consensus pour penser que la flèche du temps conduit en s'accélérant vers de plus en plus de séparation, vers de plus en plus d'individualisme, vers de plus en plus de déliaison (ces trois termes pouvant ici être considérés comme synonymes). Ceci est parfaitement logique puisque parmi les illusions qui ont permis une pensée de l'Autre, et l'ont maintenue, l'idée d'un sujet autonome, ainsi que la définition par les essences et l'amour de la division, conduisent à penser le sujet divisé de plus en plus autonomisé (c'est-à-dire séparé) par « l'évolution », « l'histoire » ou « le progrès », pour être de plus en plus conforme à son essence : être, comme toute chose, une substance idéalement séparée.

Or, le fractionnement de l'Un ne renforce pas l'individualisme, comme on le pense par habitude, mais le



chasse, tout au contraire. La production contemporaine massive de différences, et la revendication de plus en plus forte d'un « droit à la différence » n'ont rien à voir avec la promotion d'une quelconque figure de l'individualisme. Décodé du point de vue de la « logique de l'Autre », le fractionnement de l'Un apparait comme le mouvement de promotion des différences, donc des substances individualisées : le contemporain devrait donc être compris comme un temps où l'individualisme est exacerbé par le fractionnement de l'Un. Or, *ce qui a lieu est exactement l'inverse.* Le fractionnement de l'Un qui accompagne l'état d'inséparation global oblige à repenser l'explosion des revendications à la différence, non pas comme une manœuvre individualisante, mais comme un mouvement qui signe la fin de l'individualisme. Les différences ne renvoient pas à l'idée d'une coupure produite par une substance individualisée, mais bien à celle d'une cohabitation de modes d'organisations différents et singularisés sur le plan d'inséparation. La multiplicité des différences ne signifie rien d'autre que l'infinie capacité morphogénétique du plan à accueillir et à générer des formes de multiplicités distinctes bien qu'inséparées.

Ceci permet d'envisager le fractionnement qui caractérise notre période historique non à la manière d'une déliaison généralisée conduisant inéluctablement à un renforcement des impasses mortifères de l'individualisme, mais bien plutôt comme le signe évident d'un nouveau type de liaison inséparée porteuse de fortes potentialités vitales (et aussi de formidables dangers,

tautologique, fermé sur lui-même, du « a est a » (renvoyant l'Autre là où il est censé se situer dans cette logique : de l'autre côté d'une frontière séparante), là où celle d'appartenance permet de saisir les modes d'être selon un système ouvert à la multiplicité.

Il n'y a plus d'Autre, même s'il y a une multitude d'autres. Il n'y a jamais eu tant d'autres, puisque ces autres nous les produisons nous-mêmes dans un système différentiel d'avec nous-mêmes. L'Autre est ce qui nous assignait une identité puisqu'elle était fixée par rapport à lui et à travers ce rapport. L'Autre nous obligeait à (n')être (que) ce que nous sommes. La disparition de l'Autre ouvre cette potentialité de se saisir d'identités d'emprunt, non-fixes, temporaires ou virtuelles[1], c'est-à-dire en fait de pouvoir agrandir ses registres d'appartenance. Un visuel pour la console de jeux Sony PS2 où des têtes humaines, synonymes d'identité, sont disponibles sur les rayonnages d'un hypermarché à l'usage d'un homme *sans tête de référence prévalant* a priori *sur une autre*, évoque sur un mode aussi inquiétant que jubilatoire ce basculement de l'essence vers le statut de pièce détachée, de la substance comme pur accessoire : l'Être ne se dit désormais qu'à travers sa capacité à accueillir des configurations multiples.

L'inséparation apporte la liberté d'être délesté de l'impératif de l'essence et de celui de l'identité. Si la disparition de l'Autre n'est pas forcément une acquisition de liberté, elle comprend toujours un allègement par rapport aux types d'instances qui, dans le dispositif culturel classique issu de la dialectique, visait à murer les registres d'appartenance autour de la tautologie de l'identité – celle-ci étant absolument exigée par la logique des essence fermées sur elles-mêmes par la clôture des déterminations. Contre la logique exclusive (et séparante) de l'identité fermée, l'anarchisme ontologique de l'inséparation permet d'en appeler à la logique inclusive des appartenances multiples.

1. Cf. les *chat-rooms* et les jeux de rôles sur l'internet où chacun se pare d'une identité virtuelle, ou encore les jeux en réseau où un avatar que l'on choisit nous représente, cf. entre des centaines d'autres le site *Second Life*, les jeux *The Sims* ou *World of Warcraft*. Cf. aussi Jean Baudrillard, Marc Guillaume, *Figures de l'altérité*, Paris, Descartes & Cie, 1994, chap. « La spectralité comme élision de l'autre », p. 19-43. Cf. aussi Dominique Quessada, *La Société de consommation de soi*, *op. cit.*, chap. « Généalogies révocables et identités temporaires : la déréglementation des liens symboliques », p. 159-175.

tions issues d'une culture spécifique, d'un juridisme et d'une dimension historique particulières – l'humanisme et sa réélaboration par les Lumières au 18e siècle selon lequel il existerait un caractère universel de la nature et du Droit –, donc d'une conception locale de l'homme qui aspire à un statut d'universel. La plupart des valeurs religieuses, philosophiques et politiques de l'Occident se sont déployées à partir d'un même fondement : celui d'une aptitude auto-décernée – dépourvue pendant longtemps de doute et de questionnement – à concerner planétairement tout homme, toute culture, toute civilisation.

Il est vrai que la culture occidentale s'est forgée sur l'idée d'un homme abstrait, c'est-à-dire valant pour tout sujet. Les caractéristiques de cet homme contenaient, en raison de son abstraction même, une vocation de droit à s'universaliser, c'est-à-dire à s'exporter dans le monde entier. De ce fait, l'universel est un particularisme qui s'impose aux autres, les recouvre, les chasse ou les détruit. Les Droits de l'homme émanent d'un cadre de pensée dont le localisme historique et culturel rend par définition impossible son accession au rang d'universel (et cette limitation vaut bien sûr pour les Droits de l'homme) – sauf à considérer le monde comme le champ d'extension *de jure* d'un particularisme culturel qui, mû par un impérialisme compulsif, s'ignore comme tel. Ceci revient à envisager le monde comme devant être *« réduit » à l'universalisme*. Dans cette perspective, parfaitement identifiée et déconstruite à la suite d'Edward Said par les *Postcolonial studies*,



l'universalisme participe sans conteste d'une réduction du monde plutôt qu'à l'agrandissement évoqué par le mot « universalisme » : un monde rétréci par la doctrine même qui revendique de porter en elle l'universel, et s'enorgueillit de l'apporter comme le cadeau *princeps* de la civilisation au reste des cultures du monde. Ce mouvement de l'Occident débordant sur le reste du monde a fait de ce localisme porté par un universalisme de droit un universalisme de fait : ce que l'on appelle la globalisation. Ce développement s'incarne aujourd'hui dans une figure de l'homme à vocation planétaire : le consommateur. De ce point de vue, les Droits de l'homme présentent une inévitable cohérence avec l'ensemble des pratiques intellectuelles convoquées de nos jours pour donner une légitimité scientifique à la démocratie de marché fonctionnant essentiellement à l'affect et à l'émotion. Ce cadre vise à reconfigurer l'ordre du politique comme un marché : celui des biens et services politiques, calqué sur le modèle des biens et services économiques. Innervé lui aussi par la communication, ce marché des biens et services politiques possède également sa bourse des valeurs fondée sur les fluctuations permanentes des états émotifs de l'opinion – états dont la synchronisation et l'amplification sont assurés « en temps réel » par les médias.

Si l'on considère cette problématique du point de vue de la dynamique des concepts ou de la vie intime des idées entre elles, c'est par la question de l'universel que celle des Droits de l'homme rencontre nécessaire-

ment l'antique question philosophique du Même et de l'Autre, question de la métaphysique qui s'applique à la pratique politique. En effet, l'universel a-t-il vocation à tenir compte de l'Autre, ou bien, plus évidemment, ne constitue-t-il pas un cadre mental qui favorise sa disparition, son usure progressive ou, pour le moins, sa mise au rencart ? Si quelque chose vaut pour tout homme, y a-t-il encore de la place, une utilité ou un usage pour le concept d'Autre ? Le prix à payer de l'universalisation d'un ensemble dont les Droits de l'homme sont une part cohérente n'est-il pas une disparition de la dimension de l'Autre ? Cette question de la place et de la fonction de l'altérité, question où se joue donc en grande partie celle des Droits de l'homme, semble l'une des plus considérables du monde contemporain.

Si les Droits de l'homme sont concernés centralement par la question de l'Autre, dans quel cadre peut-on tenter de les penser pour qu'ils soient compatibles avec le temps de l'altéricide et de l'inséparation ? Que peuvent être les Droits de l'homme sans Autre ? On peut en effet tenter de voir comment les Droits de l'homme possèdent une capacité d'évoluer à l'intérieur même du dispositif altéricide, au cœur même de cet universalisme de fait qu'est la globalisation.

Il faut rappeler que les Droits de l'homme sont historiquement apparus avec la naissance de l'individualisme bourgeois. Ils sont porteurs des notions de propriété, de sécurité, de liberté, canalisées ensuite par le marché. Au temps de l'altéricide, ces droits se trouvent bouleversés



par la conscience écologique – une conscience *forcée* qui est à la fois celle de la globalité interagissante des phénomènes, celle de la pénurie des ressources et celle de la fin possible du genre humain comme espèce : celle de la survie de l'espèce parmi les espèces. L'une des grandes modalités de l'altéricide en cours d'effectuation est, nous l'avons vu, le fait que la nature cesse de représenter un point d'altérité pour l'homme : la nature perd cet immémorial statut commode de fond séparé non concerné, de quasi décor, sur lequel s'opérait l'activité de l'homme pour se présenter comme un actant direct de cette activité ; et cet actant vient dicter ses conditions désormais fortement limitatives. La figure cartésienne de l'homme « maître et possesseur de la nature » est amenée de force à la table des négociations : on pourrait dire que la logique du propriétaire abandonne la place à celle du copropriétaire. À terme, cet ébranlement définitif de l'anthropocentrisme pourrait conduire l'homme vers le statut peu enviable de locataire dont le renouvellement du bail ne serait pas envisagé, à défaut d'une prompte mise en place de nouvelles logiques adaptatives de pensée et d'action. Il y a donc dans cet horizon écologique de la pénurie de ressources, une tension holiste – une conscience forcée du tout. Tout conduit à penser qu'un destin holiste nous obligera dans les années qui viennent à désarrimer les Droits de l'homme des logiques historiques à travers lesquelles ils sont nés (accumulation capitalistique, formation d'une classe moyenne, propriété). Nous sommes invités à réformuler le Droit des

hommes ou les Droits de l'homme – ces Droits de l'homme sans Autre – dans cette perspective consciente du tout, pour les arracher au paradigme bourgeois de la propriété, de la liberté et de la sécurité. Nous commençons à expérimenter cette fatalité holiste avec la conscience grandissante de la rareté des ressources et de la survie de l'espèce parmi les espèces. L'homme des Droits de l'homme étant une espèce en péril parmi les autres, nous nous trouvons contraints philosophiquement d'esquisser un autre cadre : postindividualiste et postpropriétaire. Nous sommes d'autant plus obligés d'opérer ce redéploiement que le vieux cadre est déjà saisi et violemment ébranlé par l'attaque de ces coappartenances, de cette copropriété de la nature et des hommes. L'universel dans sa version abstraite de l'individu bourgeois exporté sous toutes les latitudes doit céder du terrain : nous sommes forcés de reposer la question de l'universel dans un horizon postindividualiste.

L'universalisation est la question centrale de notre époque, et pas seulement pour les Droits de l'homme. Que ce soit à travers la définition de normes techniques ou juridiques communes, que ce soit à travers l'émergence et l'affirmation d'une justice internationale avec ses instances et son droit pénal propre, que ce soit à travers l'interconnexion généralisée des systèmes ou l'uniformisation des règles comptables, pour ne prendre que quelques exemples, l'universel est la dimension dans laquelle les faits humains sont désormais commis d'évoluer. Il semble alors important de souligner qu'il s'agit



d'une universalisation de fait. L'évolution tend à placer tous les humains devant des situations de fait, que ce soit la sous-prolétarisation d'une large partie de l'humanité à la crise financière contaminant sur un mode viral l'ensemble des économies internationales ou encore les enjeux écologiques désormais globaux.

Cette universalisation de fait s'accompagne de l'émergence progressive, chaotique, violente de la conscience d'une coappartenance, d'une interdépendance, d'une interrelation qui n'est pas seulement culturelle ou économique mais aussi, plus profondément, écologique. Plus personne n'est immunisé du fait d'appartenir à un « camp » plutôt qu'à un autre, puisqu'à ce niveau, il n'y a plus qu'un seul « camp » peuplé de multitudes. L'universalisation de la précarité de la situation dans laquelle l'humanité s'est placée conduit à la conscience d'une appartenance planétaire commune. Cette conscience ne vient pas spontanément, comme s'il s'agissait d'un mouvement idéaliste ou d'une illumination, mais par la force des choses. La position de l'humanité se pensant humanité s'est frayé son chemin à l'intérieur même des positions de repli égoïste où chacun avait pu imaginer dans un premier temps pouvoir s'extraire du lot commun par des politiques favorisant son pré carré séparé. La dégradation de la biosphère, les phénomènes de très forte interdépendance économiques et financiers, la prolifération nucléaire, la démographie, entre autres, montrent que plus personne – les individus pas plus que les États – ne peut se penser « en dehors » puisqu'il n'est plus de

« dedans » opposable à un « dehors ». En faisant disparaître l'Autre, l'altéricide a également liquidé le dehors, le dedans, et la possibilité de leur opposition. Tout se joue pour tout le monde à l'échelle globale. Émerge l'idée d'une *communauté de destin* qui passe d'abord par la conscience tragique d'une possibilité de la fin de l'espèce humaine. Ce retour du monde fini, dont la clôture s'accompagne d'un état d'ouverture absolue, est un autre aspect de la disparition de l'Autre. L'Autre n'existe plus, et quelque chose nous relie désormais les uns aux autres de façon irréversible dans une implacable logique d'inséparation. Pour la première fois, cette situation favorise les termes d'un universel *universel*, au sens où il n'est pas configuré par l'homme et pour l'homme, ni autour de l'idée abstraite (« universelle » au sens des Lumières) de l'homme – un véritable universalisme n'évacuant ni l'empirisme ni les cas concrets.

(L'une des pistes de travail qui peut s'ouvrir à partir de là est d'aborder le redéploiement possible des Droits de l'homme autour d'un objet redéfini : non plus « les droits » mais « le droit », non plus « de l'homme » mais « des hommes ». L'une des façons d'agir dans le cadre de l'altéricide est peut-être alors de cesser de penser « les Droits de l'homme » pour se mettre à défendre « le droit des hommes » ; défendre le droit des hommes, c'est-à-dire défendre le droit des êtres humains à la diversité. Envisager non plus l'unité de l'homme, mais celle du droit applicable aux êtres humains. Et penser aussi le droit des



animaux, le droit de la nature ou le droit des avatars. C'est-à-dire entamer une marche de l'universel abstrait vers une pensée des multitudes et des singularités. Les Droits de l'homme pourraient ainsi apporter leur contribution à l'édification de ce que pourrait être une pensée de l'*optimum de diversité*, dans le sens où Lévi-Strauss employait ce terme[1] pour décrire un état anthropologiquement souhaitable de variété des cultures humaines.)

La coappartenance, l'interdépendance et l'idée d'une communauté de destin liée à la contrainte écologique permettent d'envisager autrement l'évolution possible des Droits de l'homme au temps de l'homme sans Autre, au temps de l'inséparation, donc nécessairement dans l'espace internationalisé ou universalisé de la globalisation qui lui est consubstantiel.

Michel Serres a proposé une lecture innovante des phénomènes de pollution en les reliant à l'idée d'appropriation. Comme le font les animaux qui signifient leur prise de possession d'un territoire par des déjections diverses, on salit pour s'approprier : « L'éthologie, science des conduites animales, comme les pratiques hospitalières – mais aussi l'histoire des religions, les techniques agricoles, même la sexologie… – montrent le rapport étrange et répulsif entre le sale et la propriété[2]. »

1. Claude Lévi-Strauss, « Race et histoire » in *Anthropologie structurale deux*, *op. cit.*

2. Michel Serres, *Le Mal propre. Polluer pour s'approprier ?*, Paris, Éditions Le Pommier, 2008, p. 4 de couverture.

Le droit de propriété sur un espace donné s'acquiert par la souillure :

> Le tigre pisse aux limites de sa niche. Le lion et le chien aussi bien. Comme ces mammifères carnassiers, beaucoup d'animaux, nos cousins, *marquent* leur territoire de leur urine, dure, puante ; et de leurs abois ou de leurs chansons douces, comme pinsons et rossignols. [...] Qui vient de cracher dans la soupe la garde pour lui ; nul ne touchera plus à la salade ou au fromage qu'il a ainsi pollués. [...] D'où le théorème que l'on pourrait dire de droit naturel – j'entends ici par « naturel » une conduite générale chez les espèces vivantes – : *le propre s'acquiert et se conserve par le sale*. Mieux : le propre, c'est le sale. Le crachat souille la soupe, le logo l'objet, la signature la page : *propriété, propreté*, même combat dit par le même mot, de même origine et de même sens. La propriété se *marque*, comme le pas laisse sa trace. [...] En somme : ou propre veut dire approprié, mais alors signifie sale ; ou propre veut dire vraiment net, et signifie alors sans propriétaire[1].

Envisagée comme activité d'appropriation, la pollution liée à l'industrie est donc le signe de l'appropriation du monde par l'humanité – et sans doute aussi le signe de la limite atteinte du monde à supporter un tel niveau d'appropriation. La pollution serait l'un des signes massifs du fait que nous sommes entrés dans un temps nouveau : l'anthropocène[2], une nouvelle ère géologique

1. *Ibid.*, p. 5-7.

2. Néologisme formé en 2000 par le prix Nobel de chimie Paul J. Crutzen et son collaborateur l'océanographe Eugene F. Stoermer dans une courte déclaration : « Dès lors que l'on considère [...][les] effets majeurs et toujours croissants des activités humaines sur la planète et l'atmosphère, et ce à toutes les échelles, y compris à l'échelle mondiale, il nous semble plus qu'opportun de souligner le rôle central de l'humanité dans la géologie et l'écologie en proposant d'utiliser le terme d'"anthropocène" pour désigner l'époque géologique actuelle ». Cf. article « The Anthropocene » in *IGBP Newsletter*, n° 41, 2000, p. 17. Cette proposition fut développée deux ans plus tard dans un essai publié par le magazine Nature : « Au cours des trois derniers siècles, les effets induits par les êtres humains sur l'environnement mondial se sont intensifiés. Du fait des émissions de dioxyde de carbone d'origine humaine, le climat mondial pourrait s'éloigner significativement de ce qu'il aurait été naturellement pour de nombreux millénaires à venir. Il paraît alors approprié de désigner du terme d'"anthropocène" l'époque géologique actuelle, dominée par les êtres humains, qui a supplanté l'holocène, c'est-à-dire la période tempérée des dix ou douze derniers millénaires. On pourrait fixer le début de l'anthropocène à la dernière partie du XVIII^e siècle : à ce moment-là, les analyses de l'air emprisonné dans les glaces polaires montrent le début de l'augmentation des concentrations mondiales de dioxyde de carbone et de méthane. Cette date se trouve également coïncider avec l'invention par James Watt de la machine à vapeur, en 1784 ». Cf. article « Geology of Mankind » in *Nature*, 3 janvier 2002, p. 23. Le terme d'« anthropocène », la définition, et durées de Crutzen et Stoermer furent accepté en février 2008 par une déclaration signée par les membres de la Commission de stratigraphie de la Société de géologie de Londres publiée par la Société géologique américaine dans sa lettre d'information.



où les activités humaines (*anthropos* : homme) initiées par la révolution industrielle sont devenues la principale force géophysique agissant sur la planète devant toutes les autres forces géologiques et naturelles ayant prévalu jusqu'alors.

Ainsi, la pollution représente aujourd'hui l'atteinte la plus grave à laquelle nous pouvons être soumis aussi bien en tant qu'individus qu'en tant qu'espèce. Tout simplement parce qu'ayant atteint le stade critique que nous lui connaissons, elle met en danger le dernier système immunitaire de l'humanité : son support, son écosystème, sa biosphère – la planète elle-même, à la fois notre dernier véhicule et notre sol. Toute production, distribution ou consommation, à tous les niveaux de l'échelle envisagée (individus, collectivités locales, associations, entreprises, états, compagnies transnationales)

engendre nécessairement une augmentation du niveau global de pollution. Le plus fondamentaliste des écologistes pollue, quels que soient ses efforts : sans même parler du fait qu'il soit contraint de se nourrir, de se vêtir et de se loger, il respire, et cette opération vitale rejette dans l'atmosphère une certaine quantité de $CO_2$. La pollution est désormais inséparable de l'activité humaine et de sa perception. Dès lors, les modes de vie acquièrent le statut d'entités polluantes interagissant au niveau global, seul niveau existant dans l'espace inséparé de l'altéricide. Se développe dans l'esprit de chacun, l'idée de l'interaction étroite entre la plus ordinaire de nos pratiques et la globalité : personne ne peut plus ignorer qu'appuyer sur l'accélérateur d'une voiture a des effets directs d'interaction avec l'ensemble de la biosphère, par exemple. Il y a désormais une façon de reposer l'idée de la consommation : je consomme (quoi que je consomme), donc produis une dégradation (plus ou moins grande) de la biosphère. L'une des façons principales pour l'humanité aujourd'hui d'être reliée est donc d'envisager les liens sociaux, économiques, politiques, stratégiques sur le mode de nouveaux rapports de voisinage organisés par un concept rendu nécessaire par l'état d'inséparation : celui de *pollution réciproque*. Ma consommation, mon mode de vie, le fait que je vive, installe désormais mon rapport aux autres sur le mode d'un rapport de pollution réciproque. Mon empreinte écologique est la trace matérielle de la réciprocité des atteintes polluantes. Cette réciprocité fonde une équivalence de principe des positions de droit et de devoir ; équivalence dont les effets seront de plus en plus manifestes – c'est-à-dire quitteront l'abstraction des textes de philosophie du droit pour s'imposer pratiquement dans de nombreux moments de l'expérience quotidienne – au fur et à mesure que s'aggraveront de façon cumulative les conséquences multiples de la pollution de la biosphère.



Ces données ont de lourdes conséquences, notamment sur l'évolution de la finalité de la politique, l'extension de son domaine d'application, ou le redéploiement de son cadre général. Elles ont de profondes répercutions sur l'idée que l'on doit se faire de la politique à partir du moment où le « vivre ensemble » repose en grande partie sur des rapports mutuels de nocuité devenus conscients. On le voit par exemple dans les bâtiments publics avec les fumeurs obligés par la loi de sortir pour s'adonner à leur addiction. Dans la rue, la fumée qu'ils émettent vient s'ajouter à celle produite par les moteurs à explosion des véhicules. La loi fait ici comme si le bâtiment public était retranché de l'espace commun de la rue, alors qu'il ne l'est pas en réalité. L'espace légal du bâtiment public est retranché, mais pas l'espace réel : la fumée émise à l'extérieur pénètre par les systèmes de conditionnement de l'air du bâtiment où elle n'est que partiellement filtrée. L'idée de l'espace commun se matérialise, sort de l'abstraction, il cesse d'être une idée pour devenir palpable : *l'espace commun, c'est ce que l'on respire ensemble*. À partir du moment où la pollution

autant que celle du commun, même dans le cadre *a priori* non relationnel d'une ontologie de positions.

Là encore, le *topos* de l'Autre, cet équivalent strict de la séparation, occupe une place singulière. Pour exprimer l'Autre, le grec, comme le latin, disposent de deux termes : *allos* et *heteros*. Le premier (*alius*, en latin) dit l'altérité au sens générique, le second (*alter*, en latin) l'altérité en tant que différence, opposition entre deux, hétérogénéité. La langue française n'a qu'un mot (altérité) accueillant la possibilité des deux sens. Émanations de la métaphysique – donc de la séparation-qui-oppose –, l'une comme l'autre des significations (altérité générique ou opposition entre deux) renvoient identiquement à la topographie du duel : un face-à-face belligène où deux termes antinomiques menacent chacun pour l'autre, chacun « en » l'autre, quelque chose d'essentiel et de vital. Dans les deux cas, l'altérité renvoie à l'idée d'une extériorité possiblement agissante, qui, en quelque sorte, oblige à prendre position face à elle, et contraint à la thèse (*thésis* : placement, action de placer, de poser). L'Autre positionne toute essence face à lui, matérialisant ce qu'elle n'est pas ; et toute essence installe l'Autre (c'est-à-dire toute autre essence ou le monde entier formé d'autres essences) en face d'elle, comme la concrétisation de son non-être. Quel que soit son contenu, l'Autre est l'en-face antagoniste de toute essence, le site d'une essence (car il est lui-même une essence) qui questionne les essences. En cela – pour être ici dans une assertion levinassienne presque orthodoxe –, cette obligation comminatoire où l'Autre place tout être et toute chose fait que le recours à ce concept engage l'idée de relation. Pur produit de l'ontologie positionnelle des substances, l'Autre conduit ces dernières à entrer dans le cycle de la relation pour lequel elles sont mal conformées. Toujours convoqué dans le cadre de la métaphysique atomistique, *l'Autre est ce par quoi la relation vient aux essences*. Il est une catégorie ambivalente au sens où il touche à la fois à la logique de l'en-soi (dont il est une émanation nécessaire, et qu'il permet de renforcer) et à celle de la relation (qu'il incarne dans le cadre de l'ontologie atomistique ou positionnelle). L'Autre finit par être assimilé à un système relationnel, à la présence du relationnel dans un environnement globalement hostile par principe à la relation. L'Autre matérialise pour les essences le danger que fait courir la relation à l'idée de pureté, là où cette dernière sous-tend nécessairement la logique de la clôture autour de l'en-soi. Il vient donner corps à l'obligation qu'ont les substances de s'adonner à la relation, de s'ouvrir dans et par elle. Par la relation qu'il incarne, l'Autre vient forcer leur accès. Cette « ouverture » est toute relative, il serait sans doute plus juste de parler d'un « amoindrissement de fermeture ». Du point de vue de l'ontologie positionnelle, tout ce qui peut être placé sous le concept d'Autre est, de façon inévitable, plus ou moins envisagé comme corrupteur d'essence. C'est pourquoi la pensée raciste, extremum non pondéré de cette logique de l'en-soi, envisage toujours

l'Autre sous les traits de ce qui vient flouter les contours d'une définition qui se veut stricte, amollir, pervertir ou corroder la membrane d'une pureté dans laquelle elle pense pouvoir se tenir. La logique de la pureté, celle d'imaginer résider dans un en-soi défini ou garanti par une frontière, quelle qu'elle soit, est nécessairement une option ouvrant à la défense paranoïaque de son territoire. La pureté de l'en-soi est, au fond, ce qui a fait que l'Autre a toujours constitué le problème le plus inéradicable de la pensée métaphysique de la substance, l'essence antagoniste de toutes les essences. La pureté est captive, par les rets de sa propre logique, d'une obligation de matérialiser un Autre qui la met en danger, un allogène lui permettant d'espérer maintenir sa pureté dans le combat qu'elle mène contre lui.

Ce combat perdu d'avance par la pureté (celle-ci ne saurait rester elle-même à compter du moment où elle entre en relation) n'est pas pour autant gagné par l'Autre. Pris dans la logique de l'en-soi où il occupe une place à part, l'Autre n'a pas d'autre choix que de rester Autre. Là où son altérité pourrait, sur le principe, lui permettre d'occuper toutes les places, il reste soumis à la logique de l'en-soi qui lui spécifie une place, celle de l'Autre comme essence, dont il n'a aucun moyen de s'affranchir. Ainsi, cet Autre avec qui entrer en relation n'a pas vocation à poser la relation comme première. Il ne dispose pas de l'énergie requise pour opérer un tel basculement dont il serait de toutes façon exclu (le mouvement qui initie l'ontologie relationnelle de l'inséparation commence d'ailleurs par l'altéricide). Dans le dispositif atomistique, la relation induite par l'idée de l'Autre est toujours secondaire par rapport à l'essence qui, elle, prime ontologiquement. Lorsque la pensée forme l'idée d'un Être composé de l'addition d'entités séparées, celles-ci ne peuvent que préexister à la relation qui ne peut manquer de s'établir entre elles.



La séparabilité des éléments a fabriqué des bastilles ontologiques protégées par un fort mur d'enclos. D'une citadelle fortifiée de significations à une autre, il faut nécessairement des médiateurs et des *go-between*, des ambassadeurs et des usages diplomatiques, pour établir des liens relationnels entre les essences. Mais ceci suppose toujours la préexistence de la fortification fondée sur la prévalence de la clôture de l'en-soi. Une grande partie de la trame historique de l'Occident se tient dans cette mécanique du champ clos de l'en-soi. Pourtant, celui-ci présente l'extrême fragilité de ne pouvoir durablement séjourner en soi, alors que sa logique le contraint à un tel séjour permanent mais impossible à réaliser. Cet en-soi ne saurait se suffire à lui-même, car alors, cette auto-suffisance ferait qu'il ne serait plus lui-même (un en-soi parmi d'autres, tous aussi spécifiés et clôturés que lui), mais le tout, c'est-à-dire la somme de toutes les essences – et son essence serait alors diluée dans ce tout ; d'où la nécessité, paradoxale mais inévitable pour une logique basée sur la fermeture, de composer avec les autres essences afin de rester soi-même ; d'où la nécessité de la relation, donc du rôle de l'Autre.

pensée anglaise du 17e siècle, notamment Locke, qui accorde une place centrale aux notions de possession, de propriété et d'intérêt représente l'un des pics historiques de la traduction de cette position ontologique en termes politiques. L'individu conduit par ses intérêts, en lutte avec tous les autres, est isomorphe à l'essence clôturée sur son en-soi. De même, le contrat social qui met fin, selon Hobbes, à la lutte de tous contre tous dans l'état de nature peut s'interpréter comme une déclôturation partielle de l'en-soi par l'aspect moral qui préside à la contractualisation des rapports humains : chaque entité close de l'état de nature accepte une ouverture (l'abandon de souveraineté), d'abord morale puis politique, afin d'établir des relations partiellement pacificatrices. La morale n'intervient que dans l'après-coup, lorsque tout est déjà ontologiquement joué depuis longtemps, pour installer la dimension de l'Autre dans la lutte rationnelle de toutes ces entités closes. La mise en relation de ces points peut s'envisager au mieux comme rapport de clôture à clôture, comme lien de bord à bord, mais jamais comme ouverture de l'intimité, comme mélange de cette intériorité fermée sur un en-soi qui forme l'essence. L'Autre et la morale sont les éléments gestionnaires opérant la prise en charge problématique de cette paradoxale relation-dans-la-fermeture. La clôture des déterminations a inventé la dimension de l'Autre, et dans le même geste, a rendu hautement problématique toute relation avec cet Autre qui matérialise un hors-soi, lui-même embastillé dans sa propre détermination. La clôture ins-



talle un bord dissuasif de toute relation, une déclaration de propriété privée impénétrable. L'Autre est donc à la fois ce qui matérialise la nécessité de la relation, et l'impossibilité de sa réalisation car cette réalisation pleine signerait la déclôturisation des essences, et donc la délitescence de tout l'édifice de l'ontologie atomistique. Contrairement à ce que l'on pense, l'Autre n'est donc pas celui avec lequel l'on entre en relation, mais ce qui permet la tentative d'une mise en relation des éléments constitutifs d'une ontologie des positions, problématique voire rigoureusement impossible, car butant toujours en dernière instance sur la dogmatique fondatrice de la clôture des déterminations. Dans une ontologie atomistique (ou de positions), *la relation est ce qui ne cesse pas de ne pas se faire*. L'Autre est ainsi ce qui vient signer l'échec de toute possibilité concrète de relation en même temps qu'il en matérialise l'impérieuse nécessité. *D'où la morale comme aménagement de cet impossible nécessaire*. Prenant l'Autre comme objet, la morale concrétise ce qui vient tenter de suppléer à l'impossibilité essentielle de la relation en régime atomistique. De cette manière, elle se constitue comme devoir-être, là où l'être seul dissuade la relation. On remplace ce qui est par ce qui devrait être. Si la morale est inopérante à régler les problèmes pour lesquelles elle semble désignée, c'est parce qu'elle est prise dès son émergence dans l'un des paradoxes soulignés par Jankélévitch[1] : elle suppose l'accord de prin-

1. Vladimir Jankélévitch, *Le Paradoxe de la morale*, Paris, Seuil, 1981.

émanation, la somme, l'empilage ou l'addition des actions interindividuelles, telles que la notion de marché ou le système boursier les illustre dans le domaine économique, par exemple. Résultat d'une friction permanente d'entités individuelles préexistantes, il est par définition porteur d'une forte charge de violence. Le commun n'est alors pensable que comme le champ défini par l'affrontement des différentes entités individuelles, et seul résultat nécessaire de cette lutte.

Dans le cadre de l'ontologie atomistique, le commun ne peut être qu'essentiellement subi par les multiples entités individuelles en interaction. Ce commun porte mal son nom, tant il résulte, non pas du partage d'un espace, mais de l'addition de ce qui est retranché aux substances dans le cadre nécessaire de leurs relations. Mais, bien que réduit à la portion congrue, en raison de son incompossibilité de principe avec les attendus de principe de la clôture des déterminations (tout comme la relation, le commun semble difficile à assimiler dans ce cadre), le commun est toujours perçu par les individualités comme une étendue « en trop ». Et de fait, il l'est : dans la perspective atomistique des substances, le commun, c'est ce qui reste quand on a tout enlevé. C'est ce qui ne trouve jamais sa place, car pour trouver sa place dans l'ontologie des positions, il faut être une substance. Or, même si l'on peut en forger le concept, et donc lui attribuer une « membrane de définition », le commun n'est pas une substance puisqu'il ne se conçoit que comme entrecroisement de l'interaction des diverses





substances. De ce fait, il est toujours perçu comme une dimension excédentaire, qu'il faudrait pouvoir amoindrir, un plan « en plus » qui ne se laisse pas réduire à la seule somme des acteurs individuels, comme un « mal nécessaire » qu'il faudrait vaincre, ou un parasite dont on pourrait se passer. Le commun est peu, mais si petit qu'il soit, c'est toujours trop. À l'image du refoulé qui fait toujours retour sur un mode disproportionné, plus on le rapetisse, plus il apparaît comme devant être encore réduit. Le rapport quasi allergique des théoriciens libéraux néoconservateurs à l'État, par exemple, pourrait bien s'expliquer selon ce modèle. Cléo Collomb souligne cette *insistance du commun*, dès lors qu'il est envisagé comme un espace d'externalités, donc sous l'angle de la nécessité : « soit il est débordement nécessaire de la somme des interactions individuelles, soit il est nécessairement présent puisque toujours déjà compris par les individus. [...] Et c'est précisément lorsqu'il est conceptualisé de cette manière qu'il ne peut plus être considéré que comme nécessaire. C'est comme si, externalisé, il se faisait sans cesse plus insistant[1]. »

L'ontologie de l'inséparation nous délivre de ce commun, perçu comme une maladie endogène – et incurable – de la relation, ou son parasite ; un commun que nous subirions sans échappatoire possible au lieu de l'inven-

1. Cléo Collomb, « Ontologie relationnelle et pensée du commun » in *Multitudes*, n° 45, été 2011, p. 59-63.

ter ; un commun vécu comme le déchet inrecyclable des relations ; un commun subi comme le *fatum* d'une tragédie ; un commun imposé par la logique de l'impossibilité relationnelle plutôt qu'un lieu émergeant de la dynamique expressive des relations. Ce commun, subi comme un espace d'externalités, est parfaitement superposable au réel de l'ontologie des positions.

Le commun de l'inséparé est lui aussi strictement identique au réel défini comme plan d'inséparation. L'ontologie de l'inséparation ne pose aucune essence, mais des événements inséparés : des singularités, des configurations, des plissements, des cristallisations, des modes d'être – pas de substance, mais des processus. Elle n'a du même coup nul besoin d'une catégorie comme celle d'Autre. Si l'unité de base de l'ontologie atomistique est la « cellule » formée par l'essence ou la substance, celle de l'ontologie de l'inséparation est la relation. L'ontologie de l'inséparation est donc une ontologie relationnelle[1]. En gauchissant la célèbre assertion de Hegel (« Ce qui est rationnel est réel, Ce qui est réel est rationnel[2]. »), on peut donc affirmer que *ce qui est r(el)ationnel est réel, Ce qui est réel est r(el)ationnel.* Le réel est r(el)ationnel. L'ontologie de l'inséparation ouvre

1. En cela elle est post-média : car la logique des medias est évidemment celle d'une liaison entre des points prévalants. L'étonnement de McLuhan devant le fait que *Medium is message* s'explique par le regard sur le moment de basculement où la prévalence du point sur le réseau, c'est-à-dire de la station sur la relation, s'est inversée. C'est en cela que l'internet et la logique contributive qui l'anime est spécifiquement une émanation de l'ontologie de l'inséparation.

2. Hegel, *Préface aux Principes de la philosophie du droit.*



la possibilité d'une relation avec le réel, sans que celle-ci soit décrétée de l'ordre de l'impossible ou tente de s'établir sur le mode de l'effraction, comme l'imposent encore les protocoles actuels de la science.

Dans un modèle relationnel du réel, nous l'avons vu, les entités ne préexistent pas aux relations, mais émergent *de façon processuelle* à partir d'elles. Les singularités cessent d'êtres premières au profit des relations. Aucune singularité ne se trouve dotée de limites préformées, mais chacune acquiert des déterminations par le processus relationnel des intra-actions. Whitehead écrit que « chaque entité, quel que soit son type, implique essentiellement sa propre liaison avec le reste de l'univers[1]. » Il évoque également « l'essence relationnelle » des objets éternels[2]. L'ontologie relationnelle change pleinement la nature et le rôle du commun, qui s'identifie à un procès d'actualisation des relations, c'est-à-dire à une potentialité. La notion de potentialité est fondamentale pour la compréhension de l'existence, dès lors que l'on a admis la notion de procès. Que l'univers soit interprété en termes d'actualité statique, et la notion de potentialité n'a plus aucun sens : toute chose est juste ce qu'elle est,

1. Alfred North Whitehead, *Modes de pensée*, *op. cit.*, p. 88-89.

2. « [...] second principe métaphysique : un objet éternel, considéré comme une entité abstraite, ne peut être séparé de sa référence aux autres objets éternels, ni de sa référence à l'actualité en général, même s'il est déconnecté de ses modes d'ingression actuels dans des occasions actuelles définies. Ce principe s'exprime en disant que chaque objet éternel possède une *nature relationnelle*. Cette nature détermine comment il est possible pour cet objet d'avoir une ingression dans des occasions actuelles » in *La science et le monde moderne*, chapitre sur « L'Abstraction ».

la succession n'est plus que pure apparence, provenant des limitations de la perception. Au contraire, si l'on part du procès en le tenant pour fondamental, alors les actualités du présent tirent du procès leurs caractères, et dotent le futur de leurs caractères [...] Les potentialités dans le fait immédiat constituent la force motrice du procès[1]. », écrit Whitehead. Apparenté à une potentialité, le commun s'identifie alors au devenir, comme le cerne encore Cléo Collomb : « À partir du moment où le commun est conceptualisé comme relation, il quitte le registre de la nécessité pour entrer dans celui du devenir, du *possible en acte*[2]. » Le devenir est ainsi une actualisation des potentialités liées aux intra-actions. Les liens entre individus et commun s'en trouvent redéfinis en termes d'intra-dépendance : « Procès et individualité se requièrent mutuellement. Séparés, toute leur signification s'évapore. La forme du procès (ou, en d'autres termes, l'appétition) tient son caractère des individus impliqués, et les caractères des individus ne peuvent être compris qu'en fonction du procès dans lequel ils sont impliqués. [...] La compréhension complète du monde consiste en l'analyse du procès en fonction des identités et des diversités des individus concernés[3]. » Le commun cesse alors d'être perçu comme extérieur à l'individu, ainsi qu'il l'est dans l'ontologie atomistique, mais,

1. Alfred North Whitehead, *Modes de pensée*, *op. cit.*, p. 120-121.
2. Cléo Collomb, « Ontologie relationnelle et pensée du commun », art. cit., p. 63.
3. Alfred North Whitehead, *Modes de pensée*, *op. cit.*, p. 118-119.



s'identifiant aux différents procès de relations, participe à son individuation : « L'individu s'individue par le commun. De même que le commun s'intensifie par les différentes individuations qui le texturent[1]. » Le commun devient alors non plus nécessité subie, mais manifestation permanente d'une potentialité active. Il ne se construit plus contre les substances (il ne se résume plus à être l'émanation nécessaire de leurs intérêts divergeant), mais vient au monde à travers les différentes libérations d'intensités des relations.

Il s'inséparé.

## *De l'état de nature à l'état* dans *la nature*

Que le commun cesse d'être le résidu de la lutte de toutes les substances contre toutes les substances, qu'il ne soit plus subi, mais déployé comme libération de potentialités, modifie considérablement la donne.

Le cadre conceptuel du plan d'immanence d'un réel r(el)ationnel inséparé et l'état d'an-altérité qui lui est associé risquent dans un avenir proche de *redistribuer les cartes des usages* : il semble inévitable que l'inséparabilité ontologique, formant désormais un méta-cadre, engendre de nouvelles règles où se redéfinissent les liens entre les hommes d'une part, entre les choses et les

1. Cléo Collomb, « Ontologie relationnelle et pensée du commun », art. cit., p. 62.

hommes d'autre part – toutes formes de rapports redessinés par la logique de l'inséparation, aussi bien du point de vue des principes « fondamentaux » que de la définition quotidienne de l'usage de ces rapports.

Ainsi, par exemple, l'inséparation est-elle porteuse, sur un mode adaptatif, d'un nouveau juridisme approprié à ses réquisits pour une large part inédits.

Comment penser un droit civil qui ne reposerait plus sur la distinction entre choses et personnes, mais prendrait acte de la déhiérarchisation ontologique rendue inévitable par la remontée du fond(s) et la progressive indistinction de la silhouette de l'être humain dans le paysage commun de l'Être ? Celle-ci engendre de fait une prolifération « d'actants » sociaux, tous susceptibles d'une responsabilité au sens juridique du terme : les personnes et les choses (devenues entités agissantes[1]) bien sûr, les institutions et les corporations bien entendu, mais aussi les idées, les incorporels, les fantaisies, les reflets, les situations, les points de vue, les événements, les panoramas, etc. L'idée de personne cesse d'être l'idéal de l'existant, le modèle de l'actant. Ceci révoque l'idéal de la suprématie du sujet sur l'objet au nom duquel on a forgé par exemple la notion de personne morale, qui donne le statut de personne à un incorporel institué – comme si le seul chemin pour l'accession à la responsabilité était le statut de personne.

1. On peut penser ici aux thèses défendues par Bruno Latour, étendant les limites du « social » (auquel il préfère à juste titre le terme de « collectif ») aux « non-humains » reconnus comme « actants » (plutôt que comme « acteurs »).



À titre de brève illustration, on peut se demander comment le droit va devoir prendre en compte et refléter l'inséparation, par exemple à travers la notion devenant problématique du délit d'effraction. La notion d'effraction – ou même la possibilité concrète d'effraction – vont devoir être juridiquement reconsidérées à partir du moment où l'ontologie de l'inséparation va rendre chaque jour un peu plus évident le fait qu'il n'y a plus d'intérieur. L'effraction suppose un intérieur dans lequel un extérieur viendrait forcer le passage. Comment dès lors imaginer un droit pénal continuant à s'exercer sur la répression de l'atteinte à la propriété ? Comment penser un délit d'infraction lorsqu'il n'y a plus rien « en quoi » faire effraction ? Par rapport à quel type d'atteinte codifier le fait qu'une personne cambriole la demeure d'une autre personne ? Cela ne fait pas disparaître l'événement assimilé à un délit (on entre toujours chez quelqu'un en forçant la porte), mais la codification du délit (la signification de l'acte, ce à quoi il porte atteinte) se doit d'être réélaborée. Sur quoi fonder la propriété si rien n'est plus séparable ? Que devient le mot « propriété » ? Que devient la notion de bien, meuble ou immeuble, dans ce cadre déclôturé ?

Il ne peut plus y avoir d'idée stricte d'espace privé, puisque aucune clôture – réelle ou symbolique – n'a désormais le pouvoir de représenter la limite à partir de laquelle on passe en la franchissant dans un espace soustrait à la multiplicité des plissements du plan. La propriété cesse du même coup d'avoir la moindre justi-

fication autre que celle de l'injustice – en a-t-elle jamais possédé une autre ? : « Le premier qui ayant enclos un terrain s'avisa de dire : Ceci est à moi, et trouva des gens assez simples pour le croire, fut le vrai fondateur de la société civile », affirmait Rousseau dans son *Discours sur l'origine de l'inégalité*. L'inséparation, la déclôturation de l'en-soi qui la provoque, et la dérégulation ontologique qu'elle engendre font devenir problématique le concept de propriété, y compris de propriété collective, une idée que ces états de faits rendent partiellement impropre, et devant être radicalement amendée. Le régime d'inséparation conduit ainsi à une *mise en scène de l'impropriété*.

L'impropriété est l'impossibilité désormais évidente de pouvoir revendiquer pour soi, de façon retranchée, une propriété sur les choses à partir du moment où tout ce qui existe s'insépare. Ainsi, avec l'inséparation, l'*inapproprié*[1] fait son entrée. Des actes dotés de propriétés, c'est-à-dire d'attributs fixes, sont remplacés par des actes dotés de caractéristiques fluentes ne prenant sens que dans l'entrecroisement des relations : des actes-devenirs. Par l'inapproprié, c'est le code même de la morale qui est appelé à changer : là où la morale des positions suppose des actes appropriés, c'est-à-dire au fond attribuables dans leur justesse à la fixité d'individualités closes sur leur en-soi, celle des relations ne navigue qu'entre des

1. Merci à Muriel Téodori pour cette belle notion.



actes fondamentalement inappropriés, c'est-à-dire pose les termes généraux d'une co-responsabilité.

L'inséparation, la pression écologique, la question des ressources, l'implication de l'activité humaine – notamment agricole et industrielle – dans la disparition d'espèces nécessaires au maintien des équilibres écologiques fait, entre autres, que les êtres humains doivent repenser leur place et leur rôle dans un champ global qui se révèle ne pas être uniquement dédié au maintien de leur existence ou à leur place au sommet d'un arbre de l'évolution qu'ils ont eux-mêmes conçu. Le fait que l'ère géologique que nous traversons soit officiellement nommée « anthropocène[1] » ne met pas l'être humain au centre du tableau de l'Être, même si les activités humaines issues de la révolution industrielle y sont désignées comme la principale force de transformation géophysique devant les forces naturelles. Dans un article important, « Le climat de l'histoire : quatre thèses[2] », Chakrabarty montre que « les explications anthropogéniques du changement climatique signent la ruine de la distinction humaniste entre histoire naturelle et histoire humaine ». Cette distinction classique, héritée de Vico et Hobbes, est anéantie par les multiples vérifications scientifiques du fait que les activités humaines produisent leur impact sur le changement climatique et les

1. Cf. note 2, p. 272-273.
2. Cf. Dipesh Chakrabarty, « Le climat de l'histoire : quatre thèses », art. cit.

modifications écologiques qui s'en suivent : l'histoire des affaires humaines n'est en rien séparable de l'histoire naturelle – et elle l'est de moins en moins. Pour Chakrabarty, l'hypothèse géologique de l'anthropocène, et la crise du changement climatique, nous contraignent par ailleurs « à faire dialoguer les histoires mondiales du capital avec l'histoire des êtres humains comme espèce [...], de penser à la fois sur ces deux registres, de mêler les chronologies irréductibles de l'histoire du capital et de l'espèce[1]. » L'histoire humaine qui s'écrivait jusqu'alors de manière séparée de l'histoire naturelle s'y retrouve plongée en toute première ligne d'une façon qui déplace en les détruisant toutes les lignes, toutes les digues, et tous les systèmes de repérage ou de confinement mis en place. Nous mesurons chaque jour que l'insulation artificiellement pratiquée par l'humanisme n'est plus tenable. Comme s'ils envisageaient qu'il soit possible de maintenir l'état des choses, certes avec des aménagements importants, le chimiste Paul Crutzen (prix Nobel 1995) et son collaborateur, l'océanographe Eugene Stoermer, créateurs du néologisme « anthropocène » énoncent *a minima* que : « L'humanité restera une force géologique majeure pour des millénaires, peut-être pour des millions d'années à venir. Mettre en place une stratégie mondialement acceptée garantissant la pérennité des écosystèmes et les protégeant des pressions d'origine humaine constituera à l'avenir l'une

1. *Id.*



des tâches majeures de l'humanité, exigeant d'intenses efforts de recherche et la mise en œuvre avisée des connaissances ainsi acquises [...]. La communauté mondiale des chercheurs et des ingénieurs est ici confrontée à une tâche passionnante, mais aussi difficile et intimidante : guider l'humanité vers une gestion mondiale durable de l'environnement[1]. »

La réalité de l'humanité en tant qu'agent géologique est celle d'une humanité désormais prise dans le plan d'inséparation : « Nous pouvons bien ne pas nous expérimenter nous-mêmes en tant qu'agent géologique, mais il apparaît que nous en sommes devenus un au niveau de l'espèce. Et sans ce savoir qui défie la compréhension historique, on ne peut rien comprendre à la crise actuelle qui nous affecte tous[2]. » Il s'agit désormais d'une humanité ayant consommé la séparabilité par laquelle elle pensait autant le fonctionnement du réel que son rapport au réel ; une espèce devenue inséparée de son support planétaire, de son biotope, des autres espèces ; une humanité ayant à prendre en compte qu'elle a elle-même troublé les conditions dont dépend son existence et sa survie. Mike Davis évoque la fin d'un monde :

> [...] le monde dans lequel nous avons vécu ces 12 000 dernières années, même si aucun journal d'Amérique du Nord ou d'Europe n'en a encore publié la nécrologie scientifique. Au mois de février [2008], [...] la commission stratigraphique de la *Geolo-*

1. Paul J. Crutzen et Eugene F. Stoermer, « The Anthropocene » in *IGBP Newsletter*, n° 41, 2000, p. 18.
2. Dipesh Chakrabarty, « Le climat de l'histoire : quatre thèses », art. cit.

Cette évidence appelle la nécessité d'un nouveau contrat apte à soutenir durablement les fondations de la maison comme-une.

Le contrat dont il s'agit maintenant excède de loin le simple « contrat social ». Qu'est-ce que le contrat social si ce n'est la création d'un « nous » (la société ou l'État) qui se fait sur le mode de l'entre-soi ? Dans ce contrat, on est entre mêmes, entre nous. Un « nous » qui, par ailleurs, est pensé sur le mode d'une addition d'individus séparés. Rappelons que les doctrines du contrat social chez Hobbes, Locke, ou Rousseau cherchent toutes à trouver le fondement de l'autorité politique, de l'État ou de la société dans l'individu[1].

Le « nous » qui se présente dans l'inséparation est sorti de l'entre-soi puisqu'il est désormais impossible de s'envisager sur le mode de la séparation, que ce soit comme individu, groupe, ou même espèce. Le contrat qui réglait de manière implicite ou explicite les relations inter-humaines demande à être rediscuté. Tout simplement parce que l'on ne discute plus juste entre nous : l'ensemble des actants est désormais là, lié par une solidarité ou une fraternité d'existence forcée. Ce contrat

1. L'idée d'un « contrat social » permettant de rendre compte de la fondation d'une « société » est tombée en désuétude à la fin du 18e siècle. Le développement au 19e siècle de la doctrine juridique allemande de l'État ou de la pensée sociologique qui voient dans la société ou dans l'État une réalité distincte de ses parties, c'est-à-dire distincte des individus qui le ou la composent, ont coïncidé avec le déclin des théories du contrat.



symbolique qui doit prendre en compte autant les modalités de cohabitation des humains entre eux que leur voisinage avec l'ensemble des entités inséparées qui forment le réel du plan d'inséparation est *un contrat ontologique*.

La question du contrat réémerge aujourd'hui à travers la réalité de ce qui nous lie dans l'entre-nous d'une humanité de plus en plus déchirée entre l'inévitable communauté de ses préoccupations et l'exacerbation des égoïsmes et des particularismes qui en découle, dans un premier temps au moins. Il s'agit de *la définition du lien qui s'établit entre des choses liées*. Ce double « nous » dont nous sommes désormais ne se définit pas par l'évacuation des différences (celles de l'Autre), mais par une prise en compte de la nécessité de leur coexistence. Ceci ne se fait évidemment ni dans la paix, ni dans l'harmonie. Au contraire. Pour n'évoquer que quelques risques qui courent sur le niveau inter-humain, Mike Davis analyse que

> [...] la simple inertie démographique fera croître la population urbaine mondiale de trois milliards d'individus au cours des quarante prochaines années (dont 90% dans des villes pauvres) et absolument personne n'a la moindre idée de comment une planète de bidonvilles et de taudis, en crise énergétique et alimentaire croissante, s'accommodera de leur simple survie biologique, encore moins de leurs aspirations inévitables à la dignité et au bonheur élémentaires. [...] La concurrence implacable actuelle entre les marchés de l'énergie et des aliments, amplifiée par la spéculation internationale sur les matières premières et la

terre agricole, n'est qu'une modeste préfiguration du chaos qui pourrait bientôt être exponentiellement engendré par la convergence de l'épuisement des ressources, des inégalités sans remède et du changement climatique. Le vrai danger c'est que la solidarité humaine elle-même, comme le plateau de glaces de l'Ouest de l'Antarctique, ne se fracture soudain et ne s'émiette en mille morceaux[1].

L'inséparation ne décrit donc pas le grand mouvement paisible de l'unification d'une humanité ayant désormais soldé ses comptes avec la séparabilité : inégalités, égoïsmes, injustices, répartition inéquitable des richesses et des produits du développement sont et seront pendant encore longtemps au maximum de leur intensité. D'autant plus que les égoïsmes intra-humains ne sont désormais plus les seuls à se faire entendre : les divers actants pèsent désormais *également* dans toute décision.

L'inséparation ne produit pas une refondation ni une dislocation du contrat, mais *sa réémergence sur un mode conscient*. Là où les théoriciens du contrat social concevaient ce dernier comme un mythe permettant d'expliquer le passage de l'état de nature à l'état social de l'homme, le contrat ontologique vient exiger sa nécessité dans le moment le plus concret où l'humanité se voit captée dans les rets d'un réel inséparé. Le contrat ontologique prend en compte le « social » en tant que

1. Mike Davis, « Living on the Ice Shelf, Humanity's Meltdown », art. cit.



composé de parties inséparées du réel. Dès lors, l'état social de l'homme devient lui aussi inséparable de l'état de l'être humain dans la nature. Il en est l'une des modalités cohabitantes. Il ne s'agit plus pour les être humains de s'extraire de la nature, mais de s'y réinscrire ou plutôt de s'y trouver réinscrits de la façon la plus impérieuse et violente qui soit. Là où le contrat de Hobbes, Locke ou Rousseau faisait passer les hommes de l'état de nature à l'état social, le contrat ontologique prend acte de l'immersion des êtres humains dans le réel : on passe de l'état de nature (dont il faudrait se séparer) à l'état *dans* la nature (dont on est devenu inséparable).

Le contrat ontologique n'est pas un nouveau contrat, *c'est un contrat nouveau*. Il est ontologique parce qu'il concerne de droit l'ensemble des éléments inséparés du réel. Il ne s'établit ni entre mêmes (établissant par contrat les modalités de leur entente), ni entre autres (fixant par contrat les termes de leurs relations), mais entre entités ayant fait disparaître la pertinence descriptive ou existentielle de l'idée d'une différence entre le Même et l'Autre.

Là où le contrat social était un contrat d'individus séparés, le contrat ontologique est le fait d'entités inséparées et non distinctes des relations qui les font venir au monde.

Là où le contrat social permettait d'envisager et de réguler les modes de cohabitation dans l'entre-soi, le

contrat ontologique permet de penser un « parmi-tous » où les rapports de force, de pouvoir ou d'influence sont redistribués à l'ensemble des actants, humains y compris.

Le contrat ontologique ne fait pas de l'humanité un assortiment homogène, agissant pour le bien et la survie de l'ensemble. Il n'en fait pas non plus une humanité réconciliée avec elle-même dans un espace pacifié.

À défaut d'être devenus inséparables par les liens d'un amour qui aurait soudain embrassé l'humanité toute entière, nous sommes inséparés, condamnés à la cohabitation avec nous-mêmes et avec touts ces autres que la fin de l'Autre a permis de faire proliférer à la surface autoplastique du plan d'inséparation.

*
* *

Ce contrat ontologique relève d'une extrême difficulté, car il doit s'écrire en même temps qu'il invente les termes qui le formulent.

Rien n'y est assuré d'avance ; aucun chemin n'y préexiste – mais tous mènent quelque part ; aucune harmonie préétablie ne le guide. Il n'a d'ailleurs pas à poser l'harmonie comme un but à atteindre.

Il n'est la propriété ni de quelques uns, ni de tout le monde.

Il ne concerne pas le seul savoir des juristes : il nous appartient à tous de le rédiger.



C'est ainsi une première invite à la coresponsabilité et à l'inappropriation.

Il pourrait commencer par :

**- Art. 1 : Nous, singularités multiples de l'inséparé, réunies par le réel du plan d'inséparation que nous formons désormais ensemble, prenons acte de notre état de relation.**

**- Art. 2 : ...**