

Sommaire

Préface	9
---------------	---

Première partie

<i>I Hegel et l'invention de l'électricité</i>	<i>13</i>
<i>II Négatifs de la dialectique. Entre Hegel et Heidegger : Hyppolite, Koyré, Kojève..</i>	<i>27</i>
<i>III Négativité dialectique et douleur transcendante</i>	<i>53</i>
<i>IV Histoire du monde et plasticité du deuil...</i>	<i>75</i>
<i>V La lecture : pierre d'angle défectueuse et blessure qui se referme ?</i>	<i>89</i>

Deuxième partie

<i>VI Une différence d'écart :Heidegger et Lévi-Strauss</i>	<i>105</i>
<i>VII Qui a peur des loups hégéliens ?</i>	<i>125</i>
<i>VIII L'éternel retour et le fantôme de la différence.....</i>	<i>163</i>
<i>IX Les deux Moïse de Freud</i>	<i>183</i>

X *Qu'est-ce qui est perdu dans la constitution
d'une identité sexuelle ?* 197

Troisième partie

XI *Les enjeux idéologiques de la plasticité
neuronale* 215

XII *Pour une critique de la raison neurobiolo-
gique*..... 231

XIII *Membre fantôme, anosognosie
et dénégation* 241

XIV *La grâce et l'addiction* 261

XV *Les régénérés. Cellules souches,
thérapie génique, clonage* 291

Préface

La chambre du milieu : je dois ce titre à Yuji Nishiyama, qui fut mon étudiant à Paris dans les années 2000. Il me dit un jour que ma relation à la déconstruction formait selon lui une « sorte de chambre du milieu » entre mon intérêt pour Hegel et mon travail sur les neurosciences. Je n'ai jamais oublié cette formule et je suis heureuse de pouvoir intituler de sa lettre le présent livre. Celui-ci marque les étapes d'un chemin de vie et de pensée qui propose au lecteur de faire halte et de se reposer, comme dans une chambre en effet, dans chacun des quinze textes qui le composent. Il est vrai que ce volume est conçu et construit, à sa manière, comme un hôtel – littéralement le lieu de l'hospitalité.

Si les développements qui concernent la déconstruction se trouvent bien au milieu du livre, occupant ainsi la place centrale, ils ne sauraient toutefois assumer à eux seuls ce rôle de charnière ou de médiation. Les deux autres groupes de textes, consacrés à Hegel d'abord, aux neurosciences ensuite, constituent aussi des milieux. Le lecteur est libre de circuler comme il l'entend dans cette succession d'espaces qui ouvrent les uns sur les autres sans aucun sens obligé. Ce qui est en jeu dans les trois rassemblements est leur relation avec le système, la totalité et l'organisation, motifs qui sont depuis le début au centre de mon travail. Architecture de la négativité

chez Hegel, critique du système sous la forme de la meute chez Deleuze ou de la pierre d'angle défectueuse chez Derrida, réaffirmation du système comme auto-organisation du vivant en biologie, ensemble de systèmes fonctionnels en neurobiologie, tous ces motifs attachés à la vie, au mouvement, à la structure, à l'articulation, se répondent, se contredisent parfois, se complètent toujours.

Le parcours ici retracé ne suit pas le mouvement linéaire ou ascensionnel d'un progrès qui m'aurait conduite, par rectifications successives, à ouvrir la philosophie à l'actualité scientifique comme à son avenir possible. S'il est permis de lire ce livre dans n'importe quel sens, c'est parce que chaque espace de discours gagne en clarté à communiquer avec un autre, même plus ancien. En un mot, les trois moments ici présentés sont contemporains en esprit.

Si l'on veut résumer d'un mot le lien qui les unit, celui de plasticité apparaît comme le plus manifeste, un mot dont le dynamisme propre m'occupe depuis si longtemps maintenant. Il est vrai qu'un nœud plastique organise chacun des trois moments. Dans le premier, ce sont les deux axes de la négativité logique et de la douleur sensible qui se voient à la fois confrontés et articulés l'un à l'autre (notamment dans « Négativité et douleur transcendante »). Qu'est-ce qu'un corps souffrant ? Existe-t-il une plasticité, un déplacement, une transformation possibles de la douleur comme il existe des déplacements de valeurs logiques ? Le deuxième groupe de textes met en scène la confrontation entre deux formes de puissance (à travers « Les deux Moïse de Freud »), entre pensée des genres et pensée du deuil (dans « Qu'est-ce qui est perdu dans la constitution d'une identité sexuelle ? »), entre différence et clonage chez Nietzsche (dans « L'éternel retour et le fantôme de la différence »). À chaque fois, c'est bien une certaine plasticité du corps qui est éprouvée,

sa capacité à changer de peau comme de centre de gravité. La troisième série de textes explore l'espace ouvert par la remise en cause de la notion de « programme » dans et par la biologie contemporaine. À une époque où l'épigénétique connaît un développement plus important que la génétique elle-même, la part d'indéterminité et, pourrait-on dire, de liberté du vivant dans la structure de son développement et de son expérience est réellement considérable. L'« enveloppe génétique » est loin de contenir les possibilités du vivant. Comme le dit Henri Atlan, nous vivons « la fin du tout génétique ».

Une réflexion peut alors s'instaurer à partir de cette malléabilité du vivant qui lui permet de « changer de différence » (comme c'est le cas avec les cellules souche susceptibles de « transdifférenciation »), de commencer à se transformer avant la naissance (transformabilité innée du schéma corporel), ou de développer des milliers de connections imprévues (plasticité neuronale).

Sans nul doute, les découvertes contemporaines en biologie et neurobiologie libèrent de nouvelles questions dont la philosophie doit se faire à la fois l'écho et l'interprète. En retour, ces avancées scientifiques ne peuvent que bénéficier d'une réflexion philosophique qui, sous les noms conjugués de la dialectique et de la déconstruction, permet de problématiser certains axiomes parfois trop réducteurs.

Je souhaite que cet ensemble puisse constituer une approche de l'actualité philosophique et scientifique qui, bien que nécessairement partielle, cherche à frayer des voies nouvelles et à proposer une autre manière de penser la liberté à même la matière. Je crois à l'élaboration d'un nouveau matérialisme qui, nécessairement dialectique et déconstructeur, n'en

demeure pas moins attaché à ce que la vie a de moins abstrait. Le plaisir, je l'espère, n'en sera pas absent.

Je remercie Danielle Cohen-Levinas de m'accueillir dans sa collection et de donner ainsi sa chance à une telle pensée, c'est-à-dire à une telle vie.

Catherine Malabou

PREMIÈRE PARTIE

I

Hegel et l'invention de l'électricité

Quel est le lien entre ce que Hegel nomme la médiation (*Vermittlung*) et les médias (*Medien*) ? Peut-on produire, sans jouer sur les mots, la médiation historico-sémantique entre les deux concepts ? Une parenté de structure les unit à l'évidence. Toute grande pensée des médias part toujours, comme de son principe – qui est aussi sa difficulté foncière –, du statut inédit du moyen ou du *medium* qui, dans le contexte de la technique moderne, doit être absolument désolidarisé de tout rapport à une fin. Le *medium*, comme *medium* technique, est toujours et fondamentalement un moyen sans fin.

Par leur existence même, les médias mettent à mal les notions de finalité ou de finalisme et interrompent la logique du « en vue de ». Une conception téléologique de la technique passe nécessairement à côté de l'essence du *medium*. Un *medium* n'est pas un instrument destiné à fabriquer ou à produire quelque chose. Heidegger, qui, selon Mac Luhan, « surfe sur la vague électronique tout aussi triomphalement que Descartes sur la vague mécanique », le dit avec force : la technique n'est pas la simple mise en œuvre d'ustensiles mais avant tout un mode d'être, une manière d'être de l'être, la condition de

l'apparaître des choses à un moment donné de l'histoire de l'être.¹

Or cette définition non instrumentale du moyen a été mise au jour pour la première fois, dans toute sa complexité, par Hegel. Elle constitue le cœur même de la dialectique. Comment ne pas rappeler le célèbre passage de l'Introduction à la *Phénoménologie de l'esprit* dans lequel Hegel affirme que la médiation n'est pas un moyen *de* penser ni d'agir, qu'elle ne nous aide en rien à « attraper » l'absolu, mais qu'elle est l'absolu lui-même ?²

La médiation, pour le dire autrement, n'est pas un entre-deux entre nous et les choses, qui permettrait de les rapprocher ou de les éloigner, de les maîtriser ou de les transformer. Elle ne vient jamais s'adjoindre ni s'ajouter à un couple constitué, comme un troisième terme ou un témoin. Sa nature n'est pas intercalaire. La médiation n'introduit pas du tiers de l'extérieur. Elle ne vient jamais du dehors. Elle est à l'inverse un moment essentiel du déploiement interne et immanent de l'identité d'une chose avec elle-même. La médiation, c'est la non-coïncidence dans l'égalité à soi. Que la nuit ne soit pas égale à la nuit, que le jour ne soit pas égal au jour, c'est là le fait de la médiation, l'impossibilité de toute existence immédiate de l'immédiat et de toute égalité simple à soi du type $A = A$.

C'est avant tout pour repenser l'égalité que Hegel insiste sur le rôle central de la médiation. L'égalité ne suppose jamais deux termes, mais toujours trois, le tiers étant produit par la binarité elle-même. Marx

1. Marshall McLuhan, *Pour comprendre les médias*, tr. fr. Jean Paré, Éditions Heurtebise, 1968, Bibliothèque Québécoise, 1968.

2. G.W.F. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, tr. fr. Jean Hyppolite, Paris, Aubier-Montaigne, 1947, voir l'ensemble de l'introduction.

reconnaît sur ce point le grand mérite de Hegel. Le *Capital* repose sur la mise au jour de la médiation dans la relation d'égalité qui, en quelque sorte, en annule le concept. Soit l'équation « 5 boisseaux de blé = 10 mètres de toile ». La médiation, qui n'apparaît pas dans cette formule, est le travail nécessaire à la production des marchandises. Si les produits sont égaux, c'est qu'ils nécessitent le même temps de travail, c'est-à-dire le même temps de médiation. L'égalité exclut l'immédiateté parce qu'elle résulte toujours d'un travail. Il est dans la nature de toute chose de se médiatiser elle-même par le développement de sa propre différence d'avec soi.

Comment le comprendre plus précisément ? On trouve, dans la pensée de Hegel, une longue et puissante réflexion sur l'essence de la lumière, exposée tout au long de l'œuvre. La lumière semble être l'image même de l'immédiateté, ce qui congédie toute médiation. Elle est en effet le milieu élémentaire, milieu de tous les milieux, le *medium* même, qui, comme tel, ne peut être médiatisé sans absurdité. Dans la *Philosophie de la nature*, Hegel écrit : la lumière est « unité de la réflexion sur soi³ », pur rapport à soi, indépendant des autres déterminations. Il la caractérise encore comme vitesse et transparence pures : « la lumière est cette force de remplissement de l'espace, pure, son être est la vitesse absolue, la pure matérialité actuelle, (...) transparente.⁴ » Sans contenu, la lumière n'est qu'elle-même, rendue légère, impalpable, fluide, par son apparente immédiateté. On pense au tout début de la *Science de la logique* où le philosophe assimile l'être pur à la lumière : « Être, être pur – sans aucune autre détermination. Dans

3. G.W.F. Hegel, *Philosophie de la nature, Encyclopédie des sciences philosophiques*, tr. fr. Bernard Bourgeois, 2004, Paris, Vrin, § 275-279.

4. *Ibid.*, § 275.

son immédiateté indéterminée, il n'est égal qu'à lui-même, et aussi n'est-il pas inégal en regard d'autre chose ; il n'a aucune diversité à l'intérieur comme à l'extérieur de lui. (...) Il est l'indéterminité et la vacuité pures⁵. ».

On découvre toutefois là encore que cette pure immédiateté n'est qu'apparente et qu'il n'existe aucune saisie immédiate de l'immédiat. La lumière, en effet, n'est en réalité « pas en repos ». Elle produit sa propre différence d'avec soi. Elle a pour vocation d'éclairer autre chose qu'elle-même, de fait, cette relation à l'autre ternit sa pureté. L'obscur, dit Hegel, se manifeste d'abord comme « négation de la lumière », comme son « opposition⁶ ». En réalité, cette opposition est interne à la lumière elle-même. Pourquoi ? Parce que la lumière ne serait rien sans les choses qu'elle éclaire. Elle se réfléchit elle-même dans les objets qu'elle illumine et a donc besoin d'autre chose qu'elle-même pour être ce qu'elle est. La logique de cette médiation apparaît nettement dans le passage suivant : « Il arrive (...) que l'on se représente l'être sous l'image de la lumière pure, comme la clarté d'un voir sans trouble, tandis qu'on se représente le néant comme la nuit pure, et l'on rattache leur différence à cette diversité sensible bien connue. Mais en fait, si on se représente ce voir de façon plus exacte, alors il est facile de comprendre que dans la clarté absolue on voit autant et aussi peu que dans l'obscurité absolue, que l'un de ce voir est aussi bien l'autre, voir pur, voir de néant. Lumière pure et obscurité pure sont deux vacuités, qui sont la même chose. Ce n'est que dans la lumière déterminée – et la lumière est déterminée par le truchement de l'obscurité –,

5. G.W.F. Hegel, *Science de la logique*, vol. I, « L'Être », tr. fr. Pierre-Jean Labarrière et Gwendoline Jarczyk, Paris, Aubier, 1982, p. 68.

6. *Philosophie de la nature*, *op. cit.*, § 279.

donc, dans la lumière troublée, pareillement ce n'est que dans l'obscurité déterminée – et l'obscurité est déterminée par le truchement de la lumière –, dans l'obscurité éclairée, que quelque chose peut être distingué.⁷ » La nature propre de la médiation ou du *medium* est d'habiter au cœur de l'immédiat comme sa complication propre.

Quel peut bien être le rapport entre cette conception métaphysico-dialectique du *medium*, du moyen et de la médiation avec ce que l'on appelle les médias ? Comment prouver l'existence d'un lien entre *médiation* et *médiatisation* ? Mc Luhan se livre, tout au long de son œuvre, à cette preuve en montrant que les médias ne sont pas des instruments finalisés, des fabrications d'artifices qui ne transformeraient pas leurs créateurs, mais bien des effets – productions spirituelles et matérielles – du rapport de l'humanité avec elle-même. Des exsudations symboliques, pourrait-on dire, de l'identité ou de l'égalité à soi de l'homme. Pour Mc Luhan, un moyen technique est toujours l'image ou le résultat de la spéculation d'un sujet ou d'un « soi » sur lui-même. D'où son recours permanent à l'économie du *narcissisme* pour expliquer la valeur du *medium*.

Le canoë, l'arc, l'automobile, la télévision, pour incomparables qu'ils soient, sont tous des manifestations psychiques du rapport de l'identité à elle-même, les reflets d'une auto-spéculation. Encore une fois, il n'y a pas d'identité ni d'égalité sans médiation, Mc Luhan dit sans prolongement de soi, sans prothèse réflexive.

Il faut donc admettre l'hypothèse que tout objet technique est un miroir. L'humanité se regarde dans ses prothèses. En effet, et l'on voit bien ici la valeur incontournable de la médiation, se regarder soi-même n'est possible que grâce à un troisième terme,

7. *Science de la logique*, op. cit., pp. 68-69.

il n'y a jamais de réflexion directe, immédiate, du soi sur lui-même. Lacan le montre dans le stade du miroir : ce que l'enfant voit dans son image inversée, c'est ce que voit l'autre, c'est l'image qu'il donne aux autres. Le miroir qu'est l'objet technique coïncide, par son statut d'intermédiaire, avec la structure symbolique de la réflexion. On est toujours au moins trois, y compris dans la lumière pure.

Le problème, dans lequel s'enracine toute la problématique de l'aliénation, est que le sujet ne se reconnaît pas dans la prothèse technique qui est pourtant la seule version objective possible du miroitement de lui-même.

C'est pourquoi Narcisse reste bien en effet l'archétype de la condition médiatique de l'identité condamnée à s'aveugler sur elle-même. Le choc est tel en effet, que cause la révélation d'une telle condition, que l'homme s'endort, ferme les yeux sur la médiation alors même que c'est-elle qui lui donne le regard. « Le mythe grec de Narcisse se rapporte directement à une réalité de l'expérience humaine, comme l'indique le mot Narcisse, qui dérive étymologiquement de *narkôsis*, qui signifie torpeur. Le jeune Narcisse prit pour une autre personne sa propre image reflétée dans l'eau d'une source. Ce prolongement de lui-même dans un miroir engourdit ses perceptions au point qu'il devint un servo-mécanisme de sa propre image prolongée ou répétée. (...) Les raisons ne manquent pas pour expliquer qu'un prolongement de nous-mêmes nous jette dans un état de torpeur⁸. »

Le fait que le « nous-même » ait à se prolonger et à entretenir son propre rapport à soi par d'autres moyens que lui-même pour exister – qui ne sont en même temps que des expressions de lui – le menace, l'endort, l'engourdit, le tue. L'aveuglement – que

8. *Pour comprendre les médias, op. cit.* p. 85.

Marx dirait fétichiste – à la nécessité du *medium* est constitutif de l'économie du *medium* elle-même. La constitution d'être du *medium* passe par sa propre négation. La médiation est toujours et nécessairement occulte. Ce que les medias modernes font voir, capacité que ne possédaient peut-être pas les médiations anciennes, c'est que nous ne les voyons pas. Les medias médiatisent leur propre invisibilité, ou plutôt leur caractère de miroir, qui ne révèle rien d'autre que ce que nous voulons y voir, nous-mêmes. Pour cette raison, on dit souvent d'eux qu'ils sont « abrutissants ». « Nous disons que nous sommes a-huris », dit Mc Luhan.⁹

Le système nerveux se protège des chocs de la réflexion de sa propre identité par la torpeur et par une sensation d'engourdissement. C'est la médiation qui endort, laissant ainsi croire qu'il y a de l'identité immédiate. Les medias sont des complications de notre réflexion qui s'annulent comme telles. Nous sommes pris par ces boucles, nous sommes pris en elles comme dans une enceinte, dit Mc Luhan, sans même les apercevoir. « C'est cette étreinte incessante de notre propre technologie qui nous jette comme Narcisse dans un état de torpeur et d'inconscience devant ces images de nous. En nous soumettant sans relâche aux technologies, nous en devenons des servo-mécanismes. (...) Un Peau-rouge est le servo-moteur de son canoë, un cow-boy de son cheval et un administrateur de son agenda.¹⁰ »

9. *Ibid.*, p. 92.

10. *Ibid.*