

Le séminaire Pharmakon en hypertexte - 2014  
Nouvelle critique de l'anthropologie – Rêves, cinémas, cerveaux

2025-12-20



# Table des matières

Programme	3
Retranscriptions	7
Séance 1	7
Séance 2	31
Séance 3	55
Séance 4	79
Séance 4 bis	101
Séance 5	127
Vocabulaire Stieglerien	157



# Programme



La nouvelle critique de l'anthropologie qui est ici proposée est évidemment liée à ce que j'ai appelé la nouvelle critique de l'économie politique, ainsi qu'à ce que j'avais annoncé plus anciennement dans *La technique et le temps 3. Le temps du cinéma et la question du mal-être*, et à ce que j'ai précisé plus récemment dans *Etats de choc. Bêtise et savoir au XXI<sup>e</sup> siècle*, à savoir : une critique du poststructuralisme (critique étant ici à entendre à la fois avec Kant et avec Marx) – le structuralisme étant lui-même historiquement et fondamentalement lié à l'anthropologie.

La nouvelle critique de l'anthropologie dont je voudrais esquisser ainsi les contours intégrera les questions – déjà explorées dans le séminaire au cours des trois années précédentes – de l'organologie et de la pharmacologie dans le contexte de la rétention tertiaire numérique et du développement des neurosciences aussi bien que de l'automatisation et du calcul intensif (big data).

Mais il se tournera plus explicitement vers l'anthropologie à la fois

- en revenant vers Durkheim (Les formes élémentaires de la vie religieuse) et la question de la catégorisation que nous avons évoquée l'an passé (et qui est en relation directe avec le séminaire digital studies que l'IRI consacre à la catégorisation),
- en se référant à l'ouvrage *Métamorphoses de la parenté* que Maurice Godelier a publié en 2004,
- en revenant sur des questions abordées précédemment, soit dans le séminaire, soit dans le cours de cette année, qui concernent l'archi-cinéma de la grammatisation, l'organologie des mathématiques, l'organologie des rêves, l'organologie du cerveau et la critique de l'idéalisme.





# Retranscriptions



# Séance 1

Préambule contextuel non retranscrit. Reprise à 00 :08 :45

Je vais donner quelques explications du titre de ce séminaire qui a un titre très long ; c'est un titre à trois niveaux. (...) Je voudrais donner quelques éléments de compréhension de ce titre un peu trop complexe et trop chargé en apportant d'abord des éléments de contexte. Le premier élément de contexte sur lequel je voudrais insister, c'est ce qui concerne ce que j'ai appelé les évolutions du rapport *logos* – *technè* ; en effet, je considère que des éléments de contexte tout à fait nouveaux, très inédits se produisent quant au logos tel qu'on y entend toujours à la fois la question de la pensée, le *logos*, on considère souvent que c'est quasiment un synonyme de « la pensée » ; on a peut-être tort d'ailleurs, j'en suis pas sûr mais c'est une question, et deuxièmement, le *logos* est très souvent rapporté au langage parce que logos, ça veut dire aussi en grec « discours » ; en fait, logos veut d'abord dire « discours » mais plus généralement veut dire « langage » et donc d'une manière ou d'une autre ce qui a rapport inaliénablement à la langue. Or, nous vivons depuis une vingtaine d'années, et surtout depuis les dix dernières années, c'est-à-dire depuis que Google en particulier s'est extraordinairement développé. Google est aujourd'hui la première entreprise mondiale ; c'est une énorme aventure, non seulement de Google mais de l'humanité ; l'humanité est transformée par cette entreprise parce que Google a profondément transformé le statut de la langue, des langues, de toutes les langues du monde ensemble ; de ça nous en parlons depuis le début de pharmakon.fr. La première année du séminaire, j'ai commencé en posant cette question : qu'est-ce que c'est que cette machine à répondre à des questions qu'est le moteur de recherche Google ? Donc c'est notre question depuis le début mais aujourd'hui, cette question devient critique et criante, elle commence à inquiéter beaucoup de monde ; et évidemment, l'an passé, je le rappelle, j'ai attiré l'attention des personnes qui suivent le séminaire sur l'article de Frédéric Kaplan qui s'appelle *Le capitalisme linguistique : quand les mots valent de l'or* ; depuis, cette problématique s'est beaucoup développée et par ailleurs elle a aussi été aussi posée trois ou quatre ans avant Frédéric Kaplan par Chris Anderson dans un texte qui s'appelle *The end of theory. When the data deluge makes the scientific methods obsolete* ; je reviendrai sur ce texte de Chris Anderson qui dit grosso modo : **la manière dont Google exploite la langue au niveau planétaire et avec une efficacité absolument stupéfiante**

**n'a absolument pas besoin de linguistes donc on n'a plus besoin de linguistique** et d'une façon plus générale les mathématiques appliquées, les algorithmes rendent les théories obsolètes; on n'a plus besoin de théoriciens, on n'a plus besoin de science, on n'a plus besoin d'expériences scientifiques, on n'a plus besoin d'hypothèses, on n'a plus besoin de modèles etc. ce qui est extraordinairement important et grave, une telle affirmation que je conteste radicalement d'ailleurs mais, bien que je la conteste, **de fait** elle pose une question qui se pose vraiment à l'humanité, à savoir **est-ce que l'humanité va abandonner la théorie** et avec elle un certain type de rapport à la langue et avec elle un certain mode d'être de la langue et je dirais la langue elle-même? Alors ce que l'on voit depuis quelques années, de plus en plus nettement – je parle de Google, mais je pourrais parler de très nombreux autres exemples – c'est que la langue est littéralement absorbée par la technique, et absorbée au sens strict, au sens où un buvard absorbe l'encre qu'on a renversée, absorbée au sens où finalement la langue est réduite à des fonctionnements algorithmiques au risque, peut-être, de s'en trouver profondément dénaturée; je dis « peut-être » parce que je crois qu'il ne faut pas se précipiter à dire que c'est une dénaturation et si je le dis ainsi, vous savez bien pourquoi, c'est parce que je soutiens moi-même que **la langue est toujours déjà, en tout cas depuis 30 000 ans au moins, affectée par sa grammatisation**, or ce dont je parle là, la technologisation de la langue, c'est en fait **la dernière époque de la grammatisation, la grammatisation numérique de la langue**. A partir de là, la question est celle que nous posons très régulièrement dans ce séminaire, à savoir la question de la grammatisation. La question qui doit être instruite systématiquement aujourd'hui en regard de l'actualité technologique et du contexte dont je parle, mais aussi au regard d'une très longue histoire et même d'une préhistoire que j'exhume depuis quelques années ici, c'est la grammatisation en tant qu'elle constitue ce que j'ai appelé depuis très longtemps d'ailleurs, depuis ma thèse en 92 où j'employais déjà cette expression, une techno-logique; ce qui me conduit à dire, je l'ai dit souvent et je le redis maintenant de manière plus radicale et expressément, **toute logique est toujours une techno-logique; il n'y a pas de logique pure** et alors ça, je le dis aussi à Husserl qui commence Les recherches logiques par cette affirmation de l'ambition d'élaborer une logique pure au sens où aussi Platon conduit vers Aristote comme porteur d'un tel projet. Il ne peut pas y avoir de logique pure, une logique est forcément une techno-logique parce qu'il y a un lien originel et indissoluble entre la *technè* et le *logos*, c'est le discours, c'est l'expression, **et ce lien** entre l'expression logique et l'expression technique – et en disant « expression » je pense aussi à Spinoza et à Deleuze – **c'est l'extériorisation originaire**, c'est ce que dit André Leroi-Gourhan; il part du principe, dans *Le geste et la parole*, que le geste, qui veut dire le geste technique, et la parole sont en fait deux formes d'expression de la même réalité qui est l'extériorisation en tant qu'expression; extériorisation originaire qui est aussi un défaut d'origine – voilà ce que je disais dans ma thèse – qui induit ce que j'appelle maintenant, non seulement une logique du supplément comme disait Derrida mais une logique du défaut – c'est la même chose mais ça fait entendre d'autres choses – et ça fait entendre en particulier la logique de la quasi-causalité,

**la logique de la quasi-causale** ; c'est très important, en particulier pour penser les Big data, les choses dont parlait Chris Anderson, parce que, ce que disent les penseurs des Big datas aujourd'hui (je ferais mieux de dire les *storytellers* du Big data, les idéologues des Big datas), ils disent qu'il n'y a plus de causalité, qu'il n'y a plus besoin de causalité avec les Big datas ; je crois que c'est tout à fait faux, mais quoi qu'il en soit, j'essayerai de montrer, pas dans ce séminaire mais dans un livre sur lequel je travaille en ce moment, qu'en fait les Big Datas ont toujours besoin de causalité mais ce qu'elles font apparaître, c'est la question de la quasi-causalité telle que Deleuze l'a posée. Cette techno-logique primordiale qui procède de l'extériorisation originaire et du défaut d'origine autrement dit, cette relation indissoluble entre *logos* et *technè*, ce fait qu'il n'y a pas de *technè* sans *logos* ni de *logos* sans *technè* et qu'on ne peut pas penser l'un sans l'autre, c'est ce qui requiert une nouvelle critique de l'anthropologie ; c'est pour ça que je fais un séminaire cette année sur la nouvelle critique de l'anthropologie ; si l'anthropologie tout à coup vient au cœur de mes préoccupations, après que j'ai répété pendant des années depuis 30 ans que l'humanisme ne me concerne pas, que l'anthropologie et la question du post-humanisme et toutes ces choses-là sont des non-questions pour moi, ne m'intéressent pas, eh bien tout à coup, je fais entrer l'anthropologie au cœur mais pas comme philosophie, comme science, comme science humaine et je propose d'en faire une critique car l'anthropologie aujourd'hui, à la différence de l'époque de Kant, c'est une science, une science avec des archéologues, des paléontologues, des préhistoriens, des physiologues, des zoologues, des primatologues etc. qui travaillent dans ces domaines, plus évidemment des linguistes, toutes sortes de savoirs qui s'articulent autour de l'anthropologie, une anthropologie qui, par ailleurs, est en pleine renaissance à travers toutes sortes de textes – la plupart viennent des Etats-Unis et souvent dans le sillage de questions qui viennent du cognitivisme, pas toujours mais souvent - comme critique du cognitivisme mais également il y a un renouveau en France avec un livre de Maurice Godelier que je vais commenter en détail qui s'appelle *Les métamorphoses de la parenté* qui m'occupera tout le reste de ce séminaire à partir de la prochaine séance.

Donc, le premier élément de contexte, c'est le nouveau rapport à la langue induit par la grammatisation numérique dont il est fondamental de rappeler que c'est une industrie, la plus grande industrie planétaire, celle qui rapporte le plus d'argent, 13 milliards net de dollars de bénéfices pour Google l'année dernière représentant un tiers du chiffre d'affaires donc un taux de rentabilité absolument incroyable, un caractère hyper-profitable de cette exploitation qui est par ailleurs, je le redis, je l'avais déjà dit l'an passé, une exploitation dangereuse, entropique et destructrice, c'est ce que montre Kaplan, c'est ce que j'ai redéveloppé moi-même et je vais y revenir beaucoup d'ailleurs dans ce deuxième point de contexte que j'introduis maintenant qui est **la question de l'automatisation généralisée**. Il y a en effet, actuellement, un processus avec le numérique qui induit une automatisation généralisée dont je soutiens qu'elle constitue un troisième âge de l'automatisation après l'âge qui a été celui du début du machinisme industriel qui reposait sur une automatisation relativement restreinte, puis un deuxième

âge qui a été celui du taylorisme, nous entrons maintenant dans un âge qui est celui de l'automatisation intégrale, généralisée, totale, et qui pose d'immenses problèmes dont je soutiens, nous l'avons beaucoup exploré à l'IRI l'an passé dans un colloque qui a duré deux jours et nous allons y revenir, que cette automatisation généralisée va purement et simplement détruire l'emploi et va supprimer à jamais le modèle fordo-keynésien et donc constitue une immense catastrophe économique si nous ne faisons rien pour la penser, l'anticiper et en limiter les effets. Cette automatisation généralisée est la conséquence de la grammatisation telle qu'elle va bien au-delà de la langue, du langage, de l'écriture et du logique. La grammatisation, j'y ai souvent insisté dans le passé, par exemple avec **l'automatisation du XVIIIème siècle**, avec Vaucanson, puis le métier Jaccard etc., **c'est déjà une grammatisation des corps ; depuis le XXème siècle, cette grammatisation s'opère aussi sur les esprits et sur les contenus mentaux** à travers ce que j'appelle le psycho-pouvoir mais également sur les séquences d'ADN à travers le biopouvoir « moléculaire » si l'on peut dire et je pourrais donner d'innombrables autres exemples ; ce que je veux dire, c'est que l'automation généralisée comme grammatisation généralisée et qui permet de connecter ces différents types de grammatisation et de « super-automatiser » tous les objets ainsi grammatisés et de les télécommander, de les téléguider, c'est ce qui génère une **dés-intégration** généralisée, au sens où par dés-intégration j'entends prolétarianisation c'est à dire le fait que les automatismes sont technologiquement intégrés mais humainement ou anthropologiquement, désintégrés, socialement et économiquement désintégrés et c'est une désintégration de la société en tant que telle qui se produit ainsi.

Evidemment pour penser cela, il faut penser ce dont je parlais tout à l'heure, à savoir la question de l'extériorisation ; la désintégration généralisée par l'automatisation totale, intégrale, c'est ce qui est une conséquence lointaine de la question de l'extériorisation qui est aussi, cela dit, ce qui fait passer l'extériorisation au stade de l'intériorisation comme par exemple réaménagement du cerveau à travers des implants, des électrodes et modification du vivant et des organes internes par la miniaturisation et l'implantation, par exemple dans le cerveau des hémiparétiques aujourd'hui, sous la peau des militaires australiens, de puces RFID, de capteurs etc. Tout cela me conduit à dire que ce que j'ai appelé tout à l'heure la techno-logique, qui est aussi une anthropo-technique, doit se concevoir, s'analyser et se synthétiser c'est à dire se réaliser comme une question de l'extériorisation et de l'intériorisation ; que veux-je dire ? je veux dire que si j'emploie le mot « se synthétiser c'est à dire se réaliser », c'est parce que je soutiens que penser, c'est réaliser ; **la pensée qui ne réalise pas, pour moi, c'est du vent !** ça ne m'intéresse pas du tout ; la seule pensée qui pense vraiment c'est la pensée qui transforme le réel et ça c'est ce que disait Karl Marx ; **mais la seule pensée qui transforme le réel, c'est la pensée qui interprète le réel** et ça c'est ce que n'a pas compris Karl Marx et donc derrière tout cela, il y mon dialogue qui se poursuit depuis quelques années avec Marx et Engels qui se continue là et qui va passer, on va le voir, par **Peter Sloterdijk**. Penser c'est réaliser, c'est à dire faire advenir du réel et ici, il faudrait lire Whitehead ; il faudrait lire *Procès et réalité*, il faudrait

lire un certain nombre de textes de Whitehead qui sont extrêmement importants sur ces questions. J'y reviendrai peut-être l'année prochaine et peut-être aussi cette année dans l'académie d'été.

Ce que je dis là, c'est la poursuite de ce que j'ai commencé à étudier et à aborder dans le cours de cette année lorsque pour interpréter le Livre VII de *La république*, j'ai rappelé ce que beaucoup de gens ont vu à savoir ce que décrit Platon, et ce qu'il dit de **ce qui se passe dans la caverne, c'est un rêve** ; Platon dit : ces gens enfermés dans la caverne sont des rêveurs, ils sont dans les illusions du rêve. Et ce que j'ai opposé à Platon, c'est que le rêve n'est pas du tout une illusion, que le rêve c'est évidemment une réalité fondamentale, mais c'est le commencement de la pensée ; **penser c'est d'abord rêver ; celui qui ne rêve pas ne pense pas**, c'est un butor comme on dit en français ; c'est un « porc »<sup>1</sup> noétique qui est équipé pour rêver mais qui ne rêve pas ; il y a beaucoup de gens qui ne rêvent pas aujourd'hui ; au gouvernement français par exemple, il y a beaucoup de gens qui ne rêvent pas et qui sont en train d'engendrer la croissance irrésistible du Front national et peut-être bien pire également. Une pensée qui est d'abord du rêve, c'est une pensée qui est fondée sur l'imagination et là je l'entends au sens de Gilbert Simondon – j'ai fait une conférence l'été dernier sur *Imagination et invention* de Simondon, je vais publier prochainement un livre sur Simondon où je parle de cela, mais je le dis aussi évidemment en pensant à Emmanuel Kant et au débat que j'ai essayé d'ouvrir avec lui dans le tome 3 de *La technique et le temps* lorsque j'analysais l'imagination transcendante de la *Critique de la raison pure* et, en m'appuyant sur Heidegger en partie mais uniquement en partie, lorsque je montrais que le passage de la première édition à la deuxième édition de la Critique de la raison pure faisait disparaître l'imagination transcendante et avec elle, la question du schématisme telle qu'elle constitue pour moi la question de la rétention tertiaire. Je ne vais pas développer ce point-là mais je le rappelle quand même parce qu'il est très important de noter que ce que je vais appeler maintenant, en discutant avec Sloterdijk, l'anthropotechnique, c'est en fait la question du schématisme telle que je l'interprète chez Kant en m'appuyant sur la question de l'imagination transcendante et maintenant, maintenant que j'ai lu *Imagination et invention* de Simondon, que je n'avais pas lu quand j'ai écrit *Le temps du cinéma*, le troisième tome de *La technique et le temps*, en m'appuyant également sur Simondon qui a fait des analyses extrêmement importantes dans cette question de l'imagination même si ce sont des analyses extrêmement problématiques et qui sont, sous certains angles au moins, très surprenantes et très décevantes mais je ne vais pas développer ce point.

Je voudrais parler maintenant d'un autre élément de contexte qui est la crise, je vais appeler ça « la crise contemporaine de la pensée française » et la quasi impossibilité pour les français d'hériter du post-structuralisme, crise dont je soutiens qu'elle est à l'horizon de la démarche assez provocatrice de Peter Sloterdijk en 1999 et en 2000 lorsqu'il prononce deux conférences qui ont été publiées en France d'ailleurs presque immédiatement, l'une qui s'appelle *Les*

---

1. <https://www.gallimard.fr/catalogue/vivre-et-penser-comme-des-porcs/9782070410705>

*règles pour le parc humain* et l'autre *La domestication de l'être* et qui ont été à l'origine des volumes de *Sphères* qui sont, je crois, le grand travail philosophique de Sloterdijk. Avant de parler de Sloterdijk, que j'évoque ici parce que je crois qu'il parle de la crise du post-structuralisme même s'il appelle ça la post-modernité, je voudrais donc dire que, premièrement, la pensée dite post-structuraliste, parce que c'est un terme qui vient des Etats-Unis, ce n'est pas la manière dont je parle d'habitude de cette pensée dans laquelle on rassemble Roland Barthes, Michel Foucault, Gilles Deleuze, Jean-François Lyotard, Jacques Derrida en particulier, et même Lacan, ce qui est ridicule d'une certaine manière parce que tous ces gens-là sont extraordinairement différents; en gros, c'est ce qu'on appelle la *French Theory*, disons la pensée ultra-critique ou postcritique, en tout cas post-structuraliste caractéristique des années 60- 70 françaises, **cette pensée dite post-structuraliste est terminée**; c'est fini l'époque post-structuraliste; ça ne veut pas dire qu'elle est caduque, je ne crois absolument pas que cette époque est caduque et que cette pensée est caduque mais ça veut dire qu'**une autre époque a commencé**; nous ne sommes plus dans l'époque post-structuraliste; et cette autre époque est issue d'un nouveau double redoublement épokhal, d'une nouvelle *épokhè* technologique qui appelle une nouvelle *épokhè* noétique et qui n'est pas encore accomplie; nous sommes entre ces deux moments de ce que j'appelle les deux coups du double redoublement épokhal. Je dois dire que Deleuze, Lyotard et Derrida ont « entrevu » cette question, ce changement d'époque pour parler comme Blanchot qui lui aussi l'a entrevu en 1969, mais je ne pense pas qu'ils l'aient vu; ils l'ont entrevu, ils l'ont senti venir, ils l'ont anticipé; je dirais qu'ils ont en quelque sorte préparé cet avènement d'une nouvelle époque; par exemple lorsque Derrida, je vais y revenir dans quelques instants, parle au début de *La grammatologie* d'une « monstruosité », par exemple, surtout lorsque Deleuze en 1990 parle des sociétés de contrôle en commençant à s'intéresser à ce qu'il appelle les « dividiuels » et ce qu'il appelle « la modulation » avec Félix Guattari; évidemment d'une certaine manière lorsque Lyotard fait *Les Immatériaux*; mais en même temps, ils ne sont pas dans cette époque parce que cette époque n'a pas vraiment commencé. **Cette époque commence en 1993**; je la date très précisément du 30 avril 1993, càd de **l'ouverture du web à l'accès public** et je pense que là s'est passé quelque chose d'absolument fondamental, si vous voulez, de largement aussi fondamental et même, à mon avis, de bien plus fondamental que le jour où Christophe Colomb a débarqué en Amérique; c'est quelque chose que l'on peut dater, il y a une date historique : c'est ce jour-là que Christophe Colomb – càd l'Europe – est arrivé en Amérique du nord eh bien le 30 avril 1993, le web a été ouvert et le premier site web a été constitué et très peu de temps après, il y en avait déjà 1 million, puis 10 millions, puis 100 millions etc.

Si j'insiste sur ce changement d'époque, et je reprends cette expression d'un texte de Maurice Blanchot qui se trouve dans *L'entretien infini* (1969) qu'au passage je me permets de vous recommander vivement de lire ou de relire parce que ce texte est extrêmement important où il parle de Nietzsche et de l'éternel retour, c'est parce que je veux souligner que dans l'époque précédente qui aura pour



une part senti venir cette époque mais en même temps n'aura pas pu la penser (car sentir ça n'est pas encore penser), à l'époque dite post-structuraliste, la pensée n'aura pas su ni pu poser la question anthropo-technique et je crois même, comme Peter Sloterdijk, sur ce point je suis d'accord avec lui, qu'elle aura à certains égards paru fuir les faits posés par l'avènement de la nouvelle époque qui s'annonçait en tout cas peut-être spécifiquement pour ce qui concerne Derrida ; je dis cela tout en étant... disons que je suis très injuste de dire cela, je pense immédiatement à des contre-exemples qui montrent que ça n'est pas vrai mais si je le dis néanmoins, c'est parce qu'aussi bien avec Derrida qu'avec Lyotard et Deleuze, je crois **qu'il y a eu un immense problème à prendre en compte la technicité de ces faits** et dans tous les cas, celui avec lequel je le sais le mieux c'est Derrida parce que j'en ai parlé des dizaines de fois avec lui, il y a eu une sorte de dénégation de sa part, à mon avis, quant à la spécificité des faits anthropo-techniques. Alors, en utilisant cette expression d'anthropo-technique, évidemment je me réfère à Peter Sloterdijk que je convoque dans le titre de mon séminaire en parlant d'anthropo-technique ; c'est lui qui pose la question d'une anthropo-technique et qui le fait d'une manière très radicale ; d'abord qu'il la met en relation directe avec la question des biotechnologies ; il dit ceci (pour introduire l'anthropotechnique) : « le monstrueux atteint aujourd'hui un nouvel état d'agrégat par le biais de l'autre technique nucléaire, je veux parler de la technique biologique » – et je rappelle que le mot « la monstruosité (qui est en train de venir) » a été utilisé par Derrida en 1968 (ou 67) au tout début de [*De la grammatologie*]{.texte idsp=“De la grammatologie} et il dit que c'est ça qui doit être pensé – pourquoi Sloterdijk parle-t-il de technique nucléaire ? d'abord, évidemment, parce qu'il a parlé de la physique nucléaire et de la monstruosité que constitue la bombe atomique (Hiroshima et Nagasaki par exemple) mais il parle aussi d'une autre technique nucléaire parce que la technique biologique c'est la technique de la biologie moléculaire, des nucléotides, des noyaux de cellules et des ADN que l'on y trouve et que l'on y analyse. Pourquoi est-ce que Sloterdijk introduit la question de l'anthropo-technique en référence au nucléaire biologique si je puis dire ? c'est parce qu'il veut introduire une question de la sélection qui sent le soufre, qui est sulfureuse car, évidemment, derrière la question de la sélection, il y a la question de l'eugénisme et derrière cette question, surtout quand on est allemand, il y a la question du nazisme et d'une pensée, qui pourrait être raciste même, de l'anthropo-technique. Ça n'est pas du tout, je crois, ce que dit Sloterdijk mais j'ai tendance à croire – je me trompe peut-être – que Sloterdijk joue avec ces fantasmes et avec cette ambiguïté parce que je crois que Sloterdijk est un très grand provocateur – je ne dis pas ça du tout pour le dévaloriser ou le valoriser non plus d'ailleurs, je crois que c'est un état de fait ; il y en a eu d'autres de grands provocateurs, Nietzsche par exemple était un grand provocateur et qui parfois désorientait son lecteur de manière délibérée voire lui-même de manière délibérée ; je pense que Sloterdijk a une dimension comme celle-là. Quoi qu'il en soit, si Sloterdijk introduit la question de la sélection, que cette sélection soit volontaire, délibérée, consciente ou involontaire comme par exemple ce qui s'opère à travers l'inconscient, c'est parce qu'il veut introduire une autre question qui est celle du choix et du non-choix, de ce qu'il appelle le

refus de choisir face à quoi il pose la question de ce qu'il appelle des « codes anthropo-techniques » et ça c'est très intéressant ; je cite :

Lorsque les hommes se refuseront explicitement à exercer le pouvoir de sélection qu'ils ont conquis dans les faits, on en viendra sans doute à formuler un code des anthropo-techniques qui révélerait et cosignerait le fait que l'homme représente pour l'homme une vis major, une force majeure, une force plus forte que lui-même

c'est très intéressant parce que Sloterdijk pose la question d'une reconsidération, alors, il ne dit pas du droit, il dit d'un code des anthropotechniques, mais il y a derrière toute question d'un code pour un occidental normalement constitué, la question d'un droit qui fonde un tel code ; ce code, derrière lequel il y aurait nécessairement un droit est appelé par les anthropo-techniques c'est-à-dire que **la question du droit serait posée par la technique**, par une force plus forte que lui-même, que l'homme porte en lui-même et qui est plus forte que lui-même ; **cette force, c'est évidemment le pharmakon** ; c'est la dimension et la **situation pharmaco-logique de l'homme** qui est ici en jeu. Sloterdijk ne parle pas du tout de pharmakon et de pharmacologie mais pour moi c'est évident qu'il s'agit de cela. Je vous rappelle par ailleurs, vous le savez mais c'est important de le redire, que la question de la sélection, moi-même je la pose depuis longtemps comme étant la question de la rétention qui est toujours et déjà nécessairement une sélection. J'y insiste parce que je crois qu'on ne peut pas faire l'économie de cette question de la sélection et que seule cette façon d'interroger, de poser la question de la sélection permet de visiter la question de la sélection naturelle, de la sélection artificielle et de le faire sur des bases qui ne sont pas génétiques mais, c'est ce que je dis dans la deuxième partie de ce séminaire, génériques et générationnelles.

Ce que j'appelais tout l'heure post-structuralisme, c'est ce que maintenant on va le voir, Sloterdijk appelle post-modernité. A propos de celle-ci, il la caractérise comme, je le cite,

un état de conscience post-extrémiste dans lequel resurgit une pensée des situations moyennes

qu'est-ce que c'est que cette pensée des situations moyennes ? ceux qui ont lu le livre de Gilles Chatelet *Vivre et penser comme des porcs*, Gilles Chatelet qui était un lecteur et ami de Gilles Deleuze, mathématicien, se souviennent certainement de ce que Gilles Chatelet dit de Quételet, l'un des fondateurs de la statistique et qui avait pour projet de produire ce qu'il a appelé, dans un livre d'ailleurs, « l'homme moyen » ; on dit aujourd'hui beaucoup que nous vivons à l'époque de l'homme moyen c'est-à-dire l'homme de la statistique ; c'est important de souligner que l'homme de la statistique c'est aujourd'hui l'homme des Big datas, ces statistiques s'étant totalement transformées. Cet état de conscience post-extrémiste que serait la post-modernité où resurgit la pensée des situations moyennes, Sloterdijk dit ceci : « elle ne se trouve plus en prise avec les événements majeurs de l'époque et

perd la correspondance avec les réalités immenses du processus de civilisation » (càd de ce que j'appelle moi le processus d'extériorisation). Qu'est-ce que dit ici Sloterdijk ? Il dit ce que je disais tout à l'heure à savoir que le post-structuralisme ou la post-modernité n'est plus de l'époque présente ; que c'est une époque révolue autrement dit ce qui ne veut pas dire qu'il ne faut pas la lire cette pensée et cette époque bien au contraire, d'ailleurs Sloterdijk lui-même se réfère très souvent à ces penseurs et essaye de dialoguer avec eux mais il pose, et là-dessus je suis d'accord avec lui, que nous sommes entrés dans une autre époque.

Sloterdijk formule la thématique des anthropo-techniques dans ce livre qui s'appelle *Règles pour le parc humain* et qui a pour sous-titre Une lettre en réponse à la *Lettre sur l'humanisme* de Heidegger et qui date de 1999 et ensuite il développe cette thématique des anthropo-techniques dans l'autre livre que je citais tout à l'heure *La domestication de l'être* qui a pour sous-titre *Pour un éclaircissement de la clairière* (en allemand *Lichtung*), ça veut dire que c'est un dialogue là aussi avec Heidegger, non pas avec le Heidegger de la *Lettre sur l'humanisme* mais avec le Heidegger du texte qui parle de la *Lichtung* notamment, mais pas seulement, avec le Heidegger d'une façon plus générale qui investit l'espace à partir de ce que Heidegger appelle la temporalité du *Dasein* qui est exposé dès 1927 dans *Sein und Zeit*. *La domestication de l'être* de Sloterdijk, par ailleurs, annonce les trois livres qui sont parus depuis qui s'appellent *Sphères* et il annonce, en 2000 donc, en appelant à une autre anthropologie qui réfère d'une part à une anthropologie qui existe déjà – on va voir dans quelle mesure – et d'autre part elle est donc une anthropo-logie qui est en fait une anthropo-technie ou une anthropo-technique dont vous allez tout de suite comprendre pourquoi je dis qu'elle appellerait une lecture parallèle de *L'idéologie allemande* de Marx et Engels mais que cette lecture, jusqu'à plus ample informé, Sloterdijk ne la fait pas. Sloterdijk dit ceci : « l'expression « anthropo-technique » désigne un théorème philosophique et anthropologique de base selon lequel l'homme lui-même est fondamentalement un produit et ne peut donc être compris que si l'on se penche dans un esprit analytique sur son mode de production » (p. 18 *La domestication de l'être*) ; comment se fait-il qu'il ne parle pas de Marx ici ? c'est quasiment ce que disent Marx et Engels au début de *L'idéologie allemande* ; eh bien c'est parce qu'il ne pense pas à cela ; il ouvre une discussion qui viendra plus tard avec le *Politique* de Platon et il ouvre la question d'une sélection des meilleurs, donc il a une lecture de la question de la production de l'homme par lui-même qui est une lecture que l'on pourrait dire aristocratique au sens où *La République* de Platon est une aristocratie ; mais évidemment, on voudrait interroger, et on va le faire, sur la nécessité quand même de rendre compte du fait que, historiquement parlant au moins, le premier à avoir parlé de ce genre de question ce n'est pas du tout Platon c'est Marx et que Marx est allé très loin dans ce discours de l'anthropo-technique et dans un sens qu'apparemment, je crois moi, que d'une manière ou d'une autre Sloterdijk refoule (dont il ne veut entendre parler et qu'il préfère ne pas prendre en compte). Cette conception de l'anthropo-technique à la façon de Sloterdijk a pour conséquence que « l'homme, selon Sloterdijk, est une dimension qui n'existe pas dans la

nature, je le cite, et ajoute-t-il, ne peut exister dans la nature ; cette dimension ne s'est engendrée d'elle-même que sous l'effet rétroactif de proto-techniques spontanées au cours de très longs processus de formation ayant une tendance contre-naturelle ». Ce que nous dit ici Sloterdijk, c'est qu'on ne peut pas penser l'homme à partir de la nature, que ce soit la biologie, que ce soit les phantasmes des sciences cognitives etc. et je pense qu'il a absolument raison. Ni la nature biologique, ni la nature neurophysiologique ne suffisent à penser l'homme et je pense qu'il a absolument raison. « Pour penser cela, pour penser cette tendance contre-naturelle, comme il l'appelle, il faut, dit Sloterdijk (page 19) mettre entre parenthèse le refus « affecté » manifesté par Heidegger – « refus affecté » au sens du refus comme attitude – contre toutes les formes d'anthropologie empirique et philosophique et il faut expérimenter une nouvelle configuration entre l'ontologie et l'anthropologie » ; donc Sloterdijk nous dit : il faut congédier l'opposition que Heidegger avait ouverte contre l'anthropologie, il faut penser l'ontologie à partir de l'anthropologie mais comme une anthropo-technique, pas comme une anthropologie et il ajoute : « il est possible de lire 'la position de l'homme dans le monde' (c'est une citation de Heidegger) interprétée dans un sens heideggérien comme une situation technogène », autrement dit, il pose que l'homme doit être appréhendé avant tout comme celui qui engendre des techniques – très intéressantes ces analyses et personnellement je me sens très proche de ce genre d'analyses même si j'ai tendance à considérer qu'elles soulèvent trois problèmes qui constituent, pour moi, les trois principaux motifs de résistance – il y en a d'autres - de ma part en tout cas, à l'entreprise de Sloterdijk : le premier motif c'est le fait que finalement Sloterdijk maintient la question de l'ontologie, de l'Etre et de la clairière au sens heideggérien et ceci me pose problème ; **je crois qu'il faut en finir avec la question de l'Etre** ; quand je dis qu'il faut en finir, je corrige tout de suite mon propos ; il ne s'agit pas d'en finir au sens où il s'agirait d'effacer, d'éliminer la question de l'Etre, il s'agit d'aller **au-delà** de la question de l'Etre et de tirer la question de l'Etre au-delà de l'Etre ; c'est ce que j'appelle la question a-transcendantale. Deuxièmement, dans les analyses qu'il propose, Sloterdijk ignore profondément ce que j'appelle la rétention tertiaire et cela se manifeste par le privilège qu'il accorde à l'espace à travers ce qu'il appelle, en reprenant le terme de Heidegger, la *Lichtung*. Qu'est-ce que dit Sloterdijk à cet égard ? il dit que Heidegger s'est enfermé dans une considération temporelle du Dasein alors que la question primordiale, au sens où Heidegger parle d'une question primordiale du temps, pour Sloterdijk, la question primordiale n'est pas le temps mais l'espace, la *sphère* précisément. Pour ce qui me concerne et cela j'ai un peu, comment dire, consolidé ce point de vue en travaillant avec une chercheuse allemande qui fait une thèse à Londres sur la question de l'architecture et de l'espace en d'appuyant beaucoup sur Sloterdijk, j'ai consolidé ce point de vue que chez Sloterdijk le problème est qu'il oppose à la temporalité primordiale de Heidegger une spatialité primordiale or moi je ne crois pas qu'il y ait ni une temporalité primordiale ni une spatialité primordiale, **je pense qu'il y a de la rétention tertiaire qui est toujours d'emblée spatio-temporelle**, c'est ce qui se situe en deçà et au-delà de l'opposition de l'espace et du temps et c'est ce qui du coup pose le problème de la vitesse, du mouvement, de l'émotion, de la

*motion* au sens où Bergson pourrait poser ce type de question mais évidemment je ne le fait pas au sens bergsonien parce que Bergson lui-même s'enferme dans la question de la durée et à mon avis ne peut pas penser l'espace que constitue par exemple la rétention tertiaire ; pour moi, **une rétention tertiaire c'est ce qui permet une congélation du temps** – j'emploie ce mot de congélation en me référant à un passage drôlatique, extrêmement amusant et joyeux et poétique d'un roman de Raymond Queneau qui s'appelle *Les fleurs bleues* et dans lequel le personnage central qui s'appelle Cidrolin ; Cidrolin rêve qu'il est le duc d'Auge mais demande Raymond Queneau n'est-ce pas plutôt le duc d'Auge qui rêve qu'il est Cidrolin ? cela renvoie évidemment à l'apophtegme de Tchouang-Tseu qui rêve qu'il est un papillon mais n'est-ce pas plutôt le papillon qui rêve qu'il est Tchouang-Tseu, nous sommes donc au cœur de la question du rêve c'est pourquoi j'y insiste ; ce roman est un rêve en réalité de Raymond Queneau lui-même, il l'a expliqué très bien, il faisait une psychanalyse à l'époque et en même temps il suivait les cours de philosophie hégélienne que donnait Alexandre Kojève ; c'est d'ailleurs une interprétation de *La phénoménologie de l'esprit* que ce roman en même temps qu'une psychanalyse de Raymond Queneau, c'est donc un livre incroyablement riche et surdéterminé ; dans ce livre donc Queneau fait discuter le personnage principal Cidrolin avec ses enfants de ce que représente la télévision qui à l'époque où il écrit son roman vient d'arriver et en particulier de ce que représentent les Actualités qui passent à la télévision et la réponse que donne Cidrolin c'est que les Actualités qui passent à la télé c'est du temps qui se congèle en histoire et donc c'est une congélation par le fait que c'est une spatialisation anthropo-technique du temps qui rend possible l'histoire en général et l'histoire universelle en particulier comme dit Raymond Queneau en se moquant un petit peu de Hegel. Cette question de la rétention tertiaire, Sloterdijk ne la conçoit pas et à mon avis en ne la concevant pas il reste dans une opposition entre temps et espace, ce que je crois très insuffisant pour penser notre époque. Dernier point et c'est là que j'ai le plus de difficultés avec Sloterdijk là où il parle du désir en le confondant comme beaucoup d'autres d'ailleurs avec la pulsion mais en disant souvent sur la psychanalyse, sur le narcissisme, sur Lacan souvent des choses tout à fait inacceptables à mes yeux alors même que cette question du désir et de la pulsion est extrêmement importante chez Sloterdijk puisque le concept fondamental pour lequel il apporte vraiment des considérations irremplaçables qui font qu'on a vraiment besoin de lui c'est ce qu'il appelle la désinhibition ; Sloterdijk décrit ce que j'appelle moi l'extériorisation – ce qu'il présente lui comme le développement anthropo-technique – comme un processus de désinhibition et en particulier il le fait dans un texte que je vous recommande de lire qui est très intéressant et qui s'appelle *Le palais de cristal. À l'intérieur du capitalisme planétaire* qui est donc un discours sur le capitalisme qui est un discours passionnant, impressionnant mais en même temps avec lequel je suis en très profond désaccord pour cette raison précisément que je crois qu'il ne parvient pas à penser le désir sur des bases satisfaisantes.

Revenons-en à la question du fait qui est évoqué à deux reprises dans la même page que je citais tout à l'heure (page 19) mais en deux sens différents. Je cite

ce que dit Sloterdijk :

Lorsque les hommes se refuseront explicitement à exercer le pouvoir de sélection qu'ils ont conquis dans les faits on en viendra sans doute à formuler un code anthropo-technique qui révélerait et consignerait le fait que l'homme représente pour l'homme une vis major, une force plus forte que lui-même

un pharmakon disais-je tout à l'heure. A ces faits, devant ces faits il n'est pas possible, disais-je, de ne pas en revenir à la question du droit c'est-à-dire de l'interprétation, c'est-à-dire de l'herméneutique ; la question du droit c'est la question d'Hermès et quand on parle d'anthropo-technique on ne peut pas ne pas en venir à la question de Prométhée et Epiméthée tels qu'ils donnent lieu à la venue d'Hermès c'est-à-dire du droit, la question du droit arrive après la technicisation du vivant décrite par Protagoras dans ce mythe de Prométhée et d'Epiméthée. Ceci, Sloterdijk n'en dit absolument rien, je pense que c'est très problématique et je vais dire pourquoi maintenant de manière plus précise. De fait, les faits dont il parle et les questions de sélection et de choix – et de non-choix – qu'il convoque, à juste titre, sont de nos jours en jeu dans le champ des big datas, du calcul intensif sur les données massives comme on les appelle, sur des données massives qui sont des données bio-logico-anthropo-techniques, les datas introduites par le bio-pouvoir contemporain qui est un neuro-pouvoir et un psycho-pouvoir et qui, à travers les réseaux sociaux constituent un nouvel âge du contrôle, ce que j'appelle dans un livre que j'écris en ce moment, un hypercontrôle. Une société d'hypercontrôle où les codes, ce que tout à l'heure Sloterdijk appelait les codes anthropo-techniques, semblent se dissoudre dans « le code » à savoir dans le code algorithmique des automates, algorithme dont Sloterdijk ne dit pas grand-chose voire rien du tout (à ma connaissance) sur la question du code numérique. Or, et j'y reviendrai encore, cet état de fait qui fait que les algorithmes, à travers le code numérique, se substituent à tous les autres codes y compris les codes qui sont par exemple les codes des savoirs théoriques qui postulent des lois donc une sorte de droit – en géométrie euclidienne, par exemple, il y a des lois, par exemple « deux parallèles ne se rencontrent jamais » ; pour que deux parallèles se rencontrent en géométrie, c'est possible mais il faut sortir de la géométrie euclidienne, il faut changer de « base juridique », de base légale ; la question du droit est absolument fondamentale en sciences, ce n'est pas seulement une question juridique, cette question, Chris Anderson la congédie en disant dans *The end of theory. When the data deluge makes the scientific methods obsolete* que les Big datas font qu'on n'a plus besoin d'un tel droit, que, dans les faits, les algorithmes résolvent toutes les difficultés à anticiper des faits ; ce que dit Chris Anderson c'est qu'à l'époque des big datas il n'y a plus besoin ni de choisir ni de refuser de choisir, on a pas besoin de choisir mais on n'a pas besoin de refuser de choisir parce que de toute façon on a délégué le choix aux algorithmes c'est-à-dire au code ; voilà une question qu'à mon point de vue, pour ce que je connais des travaux de Sloterdijk, il ne parvient pas à formuler et c'est très important parce **que cette question d'anthropo-technique c'est une**

**question du statut du droit dans le champ anthropo-technique**, statut que Sloterdijk ne prend pas en compte pour une raison très précise et on va voir maintenant.

Je disais tout à l'heure que je n'étais pas intéressé ni convaincu par le rapport à l'Etre, l'ontologie et l'anthropologie dont parle Sloterdijk qui maintient à partir de Heidegger, cette différence entre l'Etre et le non-Etre ou entre l'Etre et le devenir, je la crois peu intéressante pour notre époque; en revanche je maintiens une différence sans aucune concession possible à mes yeux entre le **fait** et le **droit** et je soutiens qu'il faut repenser le droit à partir d'une question du fait telle que la rétention tertiaire qui est un fait, un fait anthropo-technique, rend le droit interprétable pour autant que l'on produise avec cette rétention tertiaire, c'est-à-dire ce *pharmakon*, une *therapeia* qui est un code mais un code interprétatif; je crois donc qu'il faut poser à partir de la pharmacologie et de l'organologie la question d'un droit qui n'est pas le droit naturel, par exemple du XVIIe Siècle de Hobbes et de tant d'autres, qui n'est pas la question de ce qu'on pourrait appeler un droit culturel ou spirituel ou logique, qui est la question qui se pose depuis la Grèce mais qui est la question d'un droit que j'appellerais artéfactuel, organologique et « anthropo-technique » au sens où Sloterdijk parle d'anthropo-technique mais je soutiens que Sloterdijk lui-même ne peut pas poser cette question du droit et de la *therapeia* et qui ne le peut pas pour une raison précise; il dit page 22 de *La domestication de l'être*, je le cite :

nous avons donc le projet de répéter l'interprétation ontologique heideggérienne de l'existence dans une onto-anthropologie en nous donnant pour principe d'entrer dans le cercle qui n'apparaît pas d'ici comme herméneutique mais comme anthropo-technique

je ne crois pas qu'il soit judicieux de lancer un tel programme sur la base d'une telle opposition entre herméneutique d'un côté et anthropo-technique de l'autre; la question n'est pas du tout de congédier Hermès et l'herméneutique, elle est de réinterpréter avec Hermès les conditions de l'interprétation comme quasi-causalité des rétentions tertiaires, comme production interprétative de l'homme par lui-même au-delà de la seule transformation de l'homme par lui-même et de son milieu par lui-même comme le disait Marx. La question n'est pas de penser un être dont une clairière serait l'espace de réalisation, une clairière qui serait la clairière de l'Etre, la question c'est d'interpréter l'espace et le temps à partir d'une rétention tertiaire qui est toujours déjà elle-même temporelle et spatiale, qui est un *pharmakon* et qui appelle une thérapeutique.

01 :07 :32 (deuxième partie enregistrée à Paris le 15.04.2014)

Donc, ce que je soutiens, c'est que, pour résumer ce que je disais tout à l'heure, je ne sais plus exactement où je me suis arrêté, Sloterdijk ne prend pas vraiment en compte, à mon avis, les questions du code algorithmique des automates tel qu'ils dissolvent les codes juridiques. C'est-à-dire qu'il dit qu'il y a une anthropotechnique qui va mettre en place des codes pour administrer le non-choix sur les anthropotechniques, etc. Il néglige beaucoup le code, ce qu'on appelle

le code, c'est-à-dire le numérique, à cette époque-là, peut-être que récemment il a plus développé ce genre de choses, mais en même temps je pense qu'il n'a pas dû le faire très loin, parce que je crois que pour le développer vraiment, il faut quelque chose comme un équivalent de ce que j'appelle moi la rétention tertiaire. Et je pense qu'il n'a pas identifié ce problème. Mais je me trompe peut-être. Quoi qu'il en soit, cette question qui est celle d'une différence qu'il faut maintenir non pas entre l'être et le devenir comme il le fait en référant à Heidegger, mais entre le fait et le droit comme je le fais en référant à Kant, suppose de repenser le droit à partir du fait qu'est la rétention tertiaire numérique. Et je pense que le droit c'est toujours ce qui, à un moment donné, part d'un fait, à savoir une rétention tertiaire et le transforme en droit, c'est-à-dire l'interprète et d'une manière quasi-causale. Mais ici, il faudrait essayer de repenser un droit non pas naturel, ni d'ailleurs culturel, mais artéfactuel et organologique. Un droit de l'anthropotechnique, si on veut garder le terme de Sloterdijk qui me va très bien, dans cette mesure où on en fait la critique organologique et pharmacologique. Faire ce que je veux faire n'est pas compatible avec ce que propose Sloterdijk dans ce que je vais vous lire maintenant c'est la page 22 de *La domestication de l'être* où il écrit ceci : « nous avons donc le projet de répéter l'interprétation ontologique heideggérienne de l'existence dans une auto-anthropologie en nous donnant pour principe d'entrer dans le cercle qui n'apparaît pas ici herméneutique mais anthropotechnique. Qu'est-ce que ça veut dire ? Ça veut dire qu'au début de *Être et temps*, qui est le texte auquel, évidemment, se réfère Sloterdijk ici, de Heidegger, Heidegger dit : « la question de l'être, c'est une question qui produit un cercle herméneutique ». Si je pose la question, par exemple, qu'est-ce c'est que l'être, je suis obligé de déjà savoir ce que c'est que l'être pour pouvoir répondre à la question. Donc, Ménon dirait, ce n'est pas une question. C'est une foutaise sophistique. Et Heidegger dit non pas du tout, ce n'est pas une foutaise sophistique, c'est la question de la différence entre l'être, l'étant et l'être-là. Et c'est une question de ce qu'il appelle une herméneutique existentielle, c'est-à-dire une interprétation du sens de l'existence comme étant la question du sens de l'être. Ça, c'est ce que dit Heidegger. Je résume très brutalement un texte qu'il faudrait lire en détail. Sloterdijk dit laissez tomber tout ça, l'herméneutique, le cercle herméneutique, il y a un cercle en effet, mais ce n'est pas un cercle herméneutique, c'est un cercle anthropo-technique. Qu'est-ce que ça veut dire ? Pourquoi est-ce qu'il parle d'un cercle ? Eh bien, parce que l'anthropos se produit lui-même, il produit des techniques qui produisent elles-mêmes l'anthropos. Donc c'est un cercle. Mais cercle, nous dit Sloterdijk, ce n'est pas un cercle herméneutique. Eh bien il a tort. Il a tout à fait tort. Et il devrait lire le Protagoras de Platon. Parce qu'il y verrait qu'il ne suffit pas de lire Heidegger pour lire les Grecs, il faut lire aussi les Grecs eux-mêmes et que les Grecs eux-mêmes ne disent pas la même chose que Heidegger sur cette question. Chez les Grecs, il y a une anthropotechnique celle de Protagoras telle qu'il est présentée à travers le mythe de Prométhée et d'Epiméthée. Et cette anthropotechnique, qui n'est pas une anthropotechnique d'ailleurs, qui est une thanato-technique, c'est-à-dire une technique des mortels et non pas des anthropoi. Cette thanato-technique, elle impose une *hermeneia* et une rétention tertiaire, disons une écriture qui est



apportée par Hermès, qui est l'écriture du droit. Voilà l'élément de contexte, le deuxième élément de contexte que je voulais introduire, à savoir la question de l'anthropo-technique, aujourd'hui, qui se pose aujourd'hui de manière très particulière, aussi bien à travers les big data ou les biotechnologies qu'à travers Peter Sloterdijk. Et évidemment on pourrait décliner ça sur toutes sortes d'autres régimes. J'ai failli vous servir, par exemple, la question de l'anthropocène dont on nous parle beaucoup maintenant, il y a un colloque officiel de l'anthropologie française sur l'anthropocène, est-ce que c'est une période ou pas, etc. Ça fait partie du sujet. L'anthropocène, c'est ce que Sloterdijk appellerait une sphère. Donc je ne vais pas décliner tout cela. Ce que je vous ai présenté là, c'est le cœur des questions de contexte par rapport à l'anthropotechnique.

Maintenant, je vais vous donner un troisième événement de contexte. Il y en aura encore un quatrième, mais ce sera beaucoup plus rapide. Le troisième événement de contexte, c'est celui qui a été décisif lorsque j'ai pris la décision de faire ce séminaire sur ce thème-là. Ce qui fait qu'il y a deux mois j'ai envoyé un mail sur la liste de pharmakon en disant je vais faire mon séminaire sur *anthropotechnique et anthropologique, cinéma et rêve et cerveau*, c'est ce que je vais appeler la crise politico-sociétale provoquée en France par la question du genre. Qu'est-ce que c'est que la question du genre? C'est le sujet des *gender studies*. Cette question du genre a surgi enfin dans le grand public, qui l'ignorait totalement jusqu'à il y a 4 ou 5 mois, à la suite d'un débat qui a été ouvert, à mon avis, avec un peu d'imprudence, peut-être aussi de machiavélisme, par le président de la République française et sa ministre de la Justice, autour du mariage homosexuel qui a ensuite conduit à un débat sur la procréation médicalement assistée pour les couples homosexuels et finalement à un débat sur la gestation pour autrui pour les femmes lesbiennes. Ce qui engendrait de la part de l'église catholique, mais aussi de la part de l'extrême droite et puis de la part d'un très grand nombre de français qui ne sont ni d'extrême droite ni catholiques des réactions assez virulentes qui évidemment ont été exploitées par une extrême droite qui est en ce moment en France très vivante et très active. Là-dessus est arrivé, je rappelle pour les français et je le dis pour ceux qui ne sont pas français et qui ne comprennent pas le contexte forcément, le contexte national. Là-dessus est arrivé l'affaire de ce qu'on appelle le dossier pédagogique ABCD de l'égalité. Qu'est-ce que c'est que ce truc-là? C'est une initiative qui a été prise par le ministère de l'éducation nationale.

Donc, à la fin de ce débat houleux sur, disons, l'ancien statut de la parentalité à l'époque contemporaine, et dans le contexte du mariage homosexuel, est apparu, et surtout dans le contexte de la gestation pour autrui, c'est ça qui était quand même le facteur de cristallisation disons, est apparue une initiative du ministère de l'éducation nationale qui a diffusé un dossier pédagogique qui s'appelle l'ABCD de l'égalité qui était diffusé en direction des enseignants de l'école primaire, qui avait pour but la dispense d'un enseignement, parce qu'un professeur s'enseigne, sur l'égalité des sexes. Et cette ABCD de l'égalité a été saisie par une partie de l'extrême droite très virulente, qui est animée par un type qui s'appelle Alain Soral, qui est un militant de l'extrême droite qui n'est pas le Front National,

qui est peut-être même plus virulent que le Front National, et qui a une énorme audience en France aujourd'hui et qui ont à partir de là, lancé toute une série d'opérations de désinformation, de manipulation, qui ont créé une journée de refus d'envoyer les enfants à l'école, mais qui a eu un très gros succès et qui à mon avis a beaucoup contribué à la catastrophique élection municipale récente où François Hollande s'est totalement ridiculisé. Je ne vais pas vous parler de cette affaire en détail, ça mériterait de le faire d'ailleurs, c'est intéressant, mais ce n'est pas mon sujet principal, ça n'est qu'un élément de contexte. Par contre, je vais vous citer un article de l'Express du 4 février, donc ce n'est pas vieux, il y a deux mois et demi, qui dit ceci : « l'affaire traduit le profond délitement de la relation entre la France et son école et il cite le président de la fédération des parents d'élèves français qui n'est pas... je crois qu'il est plutôt ouvert, ce n'est pas un crétin du Tea-parti, il dit ceci : « une tranche de la population est en train de se détacher, elle a totalement perdu confiance. » Alors ça je crois que malheureusement c'est tout à fait vrai et moi ça m'inquiète beaucoup et c'est le vrai sujet de ce séminaire sur l'anthropotechnique. Je pense que nous sommes arrivés à un stade de l'anthropotechnique où ces questions-là atteignent un point de fusion très dangereux. Alors on va laisser de côté cette affaire que je trouve parfaitement lamentable, pour tout dire. Je parle de la séquence qui va du mariage pour tous jusqu'à l'ABCD de l'égalité. C'est une affaire qui a duré quelques mois et qui a été gérée de manière ridicule. Et qui a permis à l'extrême droite de prospérer en France. Et on va en venir à un sujet de fond qui n'est pas tellement le genre pour moi, mais la génération, ce qui n'est pas la même chose. Même si on ne peut pas se passer de l'autre si on parle de l'un. Il n'y a pas de genre sans génération et il n'y a pas de génération sans genre. Il y a un mois ou deux, dans un de mes derniers cours à pharmakon, en partant de la question de la génération, j'ai soulevé un sujet on pourrait dire très sulfureux. Sulfureux, je le dis pour ceux qui ne parlent pas très couramment français, en français, ça veut dire diabolique. Ce qui sent le soufre, c'est le diable. Ce sujet sulfureux dont j'ai parlé, c'est la dégénération. Donc exactement ce que j'ai appelé une dégénérescence. J'ai soutenu sur un registre qui va beaucoup plus loin que ce que j'avais déjà affirmé dans *Mécréance et discrédit* - le premier volume s'appelait La décadence des démocraties industrielles - donc je parlais de décadence, on me l'a beaucoup reproché en me disant que je me rapprochais de l'extrême-droite, parce qu'en France décadence = extrême-droite. Eh bien, j'ai été plus loin, puisque j'ai parlé de dégénérescence. Et je répète que je soutiens aujourd'hui qu'il y a des faits de dégénération et qu'il faut les qualifier, les analyser et les critiquer parce que si on ne le fait pas, dans la mesure où ce sont des faits, l'extrême droite le fera et elle produira un non-droit d'extrême-droite. Et non pas un droit ni de droite ni de gauche, mais disons politique. Si on ne fait pas ce travail, on nourrira de mieux en mieux la pharmacologie du Front national, on alimentera la machine à produire de l'extrême droite, Front National, Soral, ou pire encore, parce qu'il peut y avoir pire.

Je vais donc maintenant vous parler de la dégénérescence et de ce que j'entends par là. La dégénérescence, c'est ce qui est provoqué par ce que je décrirais comme

une désintégration commune aux faits anthropotechniques qui caractérisent notre époque. Par exemple, une dégénération commune aux faits anthropotechniques que sont la mère porteuse, les organismes génétiquement modifiés, l'automatisation généralisée, les big data, etc. L'affirmation d'aujourd'hui c'est que la désintégration technologique actuelle expose au risque d'une dégénérescence. Et ce que j'appelle la dégénérescence c'est la perte de fécondité. C'est la perte de fécondité telle qu'un déséquilibre générique, je dis bien générique, je ne dis pas génétique ; le nazisme, qui est un discours sur la dégénérescence est un discours sur la dégénérescence génétique c'est-à-dire qu'il dit que la dégénérescence est la dégénérescence de la vie comme affaiblissement de la vie pour des causes biologiques. C'est un discours sur la sélection biologique, etc. C'est un racisme au sens strict du mot, c'est une théorie raciste et c'est cela qui qui évidemment fait que le mot dégénérescence sent le soufre au XXème siècle. Parce qu'évidemment, il a été utilisé massivement, de l'art dégénéré jusqu'au discours antisémite, ou disons plutôt du discours antisémite jusqu'au discours sur l'art dégénéré par les nazis, c'est évident. Mais, ce dont je parle, moi, c'est d'une perte dans un langage beaucoup plus soft de négentropie, de diversification, ce que j'appelais tout à l'heure de la fécondité, qui est produite par un déséquilibre que j'appelle générique et non pas génétique, c'est-à-dire par un déséquilibre dans des agencements que Maurice Godelier qu'on va lire beaucoup dans ce séminaire, parce qu'en fait ce séminaire va être presque entièrement consacré à un livre de Godelier qui s'appelle *Les métamorphoses de la parenté*, ce que Godelier dans ce livre décrit comme les rapports entre les systèmes de parenté et les systèmes sociaux. Godelier dit : les systèmes de parenté ne sont pas du tout fondés sur des systèmes sociaux. Et il s'approche très près à un moment donné d'un anthropologue marxiste qui a récusé l'idée même de parenté en disant que c'est une idée purement occidentale, mais ce qui organise la relation entre les gens dans la société c'est l'économie, c'est pas la biologie, c'est les rapports sociaux, les rapports de force, c'est les rapports de domination, etc. C'est pas du tout ce que dit Godelier d'ailleurs, mais ce que dit Godelier en revanche, c'est qu'un système de parenté c'est un agencement extrêmement complexe, d'un tas de déterminants où en réalité la dimension génétique n'a à peu près aucune importance. Le problème de la parenté n'a pratiquement aucun rapport avec les questions de filiation, c'est-à-dire de filiation génétique, bien entendu. Autrement dit de génétique. Godelier, de manière très précise, dit que ce qui fait qu'une société fonctionne, c'est la transmission de ce qui ne s'échange pas, c'est-à-dire de quelque chose qui est au-delà de l'échange. Et que les systèmes sociaux, en général, les systèmes de parenté en particulier, ont pour but de maintenir et de protéger la transmission de ce qui ne s'échange pas. C'est mystérieux ce qu'il appelle « ce qui ne s'échange pas ». Il ne donne pas vraiment d'explication claire, mais je pense que ça renvoie à ce que dans le livre qui s'appelle *Ce qui fait que la vie vaut la peine d'être vécue*, j'ai repris chez Lacan et Freud qu'ils appellent *das Ding*. Bon, ça c'est une parenthèse. La désintégration qui produit la dégénération, c'est ce qui est rendu possible par le pharmakon **tel qu'il permet une extériorisation sans retour, c'est-à-dire sans intériorisation**. Autrement dit, c'est ce qui est rendu possible par la prolétarianisation. C'est ce qui est en

fait un processus de prolétarianisation. Aujourd'hui, nous vivons un processus de désintégration extrêmement avancé qui rend possible **une prolétarianisation, c'est-à-dire une perte de savoirs** dans toutes sortes de domaines, y compris dans des domaines maternels. Parce qu'à partir du moment où je peux déléguer à toutes sortes d'artefacts médicaux, un certain nombre d'actes qu'on appelle des actes, qui sont des actes médicaux mais qui sont aussi des actes de reproduction, actes sexuels, actes de gestation, acte d'accouchement, je peux déléguer ça à quelqu'un, c'est une prolétarianisation. C'est une prolétarianisation de la personne à qui je l'ai déléguée, la mère porteuse par exemple, qui est payée à coup de pied dans le derrière d'ailleurs parce que si vous regardez les conditions économiques des personnes qui font ce métier, puisque c'est devenu un métier, c'est absolument effroyable, l'exploitation de ces gens-là, mais c'est aussi une prolétarianisation de celle qui a commandé la chose, d'une certaine manière. C'est une perte de savoir. Ne pas avoir accès à la gestation, c'est une perte de savoir. Quand je dis ça, je ne veux pas dire que je suis contre la gestation pour autrui, ou que je suis contre tout ça, ce n'est pas du tout le problème, ce que je dis simplement, c'est qu'il y a forcément, dans ce processus d'extériorisation sans réintégration, une perte de savoir. Il n'y a pas de retour dans la prolétarianisation générale, il n'y a pas d'*epimetheia*, il n'y a pas d'expérience. Et donc tous ces processus que j'appelle de désintégration, ce sont des processus de destruction de l'expérience. Et lorsque Chris Anderson dit il n'y a plus besoin de faire des expériences pour par exemple faire des prescriptions en termes de politique médicale et sanitaire à l'OMS, parce qu'il suffit de s'appuyer sur Google, et bien voilà, on est dans le sujet. Et ça, ça concerne autant les OGM ou la politique sanitaire de l'Organisation Mondiale de la Santé que la parentalité, comme on l'appelle. Le pharmakon, en règle générale, c'est ce qui induit le danger de la désintégration, c'est-à-dire de la dégénérescence. Et ce n'est pas un problème spécifique au 21<sup>e</sup> siècle ou au 20<sup>e</sup> siècle. Lorsque Socrate s'en prend aux sophistes, il s'en prend à la dangerosité de dégénérescence et comme un rapport entre les générations, c'est à dire comme une destruction du rapport entre les générations. Je vais revenir tout à l'heure sur les générations. La désintégration c'est une stérilisation qui détruit les savoirs et les saveurs dans une situation organologique qui n'a pas encore trouvé son droit, c'est à dire son herméneutique. **C'est à dire qu'il n'a pas encore su transformer un fait en un droit.** C'est à dire aussi en ce que j'appelle un processus de transindividuation. Tout cela est provoqué par une situation organologique qui est notre situation. Et cette situation, c'est celle où la reproduction n'est plus une question fondamentalement génétique et sexuelle, mais une question générique et libidinale. Et je soutiens que la libido, ça n'est pas de la sexualité. La sexualité, il y a de la sexualité chez les mouches, mais il n'y a pas de libido chez les mouches. À ma connaissance, il n'y en a pas. Parce que la libido, ça n'est pas la pulsion, et donc ça n'est pas la sexualité, puisque la sexualité c'est une pulsion. La question, du coup, c'est de penser la question générique et non pas génétique comme une reproduction, ce que j'appelle une reproduction. Pourquoi est-ce que je dis une reproduction et non pas une re-production ? **C'est parce que dans la reproduction, la répétition a toujours commencé avant.** C'est-à-dire qu'on est toujours dans l'après-coup, on est toujours dans

**l'Epimetheia. Il n'y a pas de premier coup, il n'y a pas d'origine. C'est le défaut d'origine.** Et c'est ce que j'avais essayé d'argumenter dans ma lecture de la déduction transcendantale des catégories dans la *Critique de la raison pure* dans la première partie de *La technique et le temps* tome 3. Ces questions sont les plus conceptuelles quasiment que je pose là dans ce séminaire pour aujourd'hui et aussi même pour les deux ou trois prochaines séances, ces questions, elles sont très conceptuelles, très abstraites, sont le fond de la question anthropotechnique. C'est ça que je veux dire. Si on veut aborder la question anthropotechnique, c'est par ces questions-là, je soutiens en tout cas moi, que c'est par ces questions-là qu'il faut le faire. Et ça n'est que dans ce cadre qu'on peut penser ce que Sloterdijk appelle l'autre technique nucléaire, je veux parler, je le cite, de « la technique biologique ». Si on ne pose pas ces problèmes-là d'abord, on ne peut pas parler de la biologie autrement que comme les nazis. Ou que comme, non pas les nazis, mais le marketing par exemple des ventres à louer des mères porteuses, etc. Je dis le marketing parce que je l'ai souvent dit aux uns aux autres, mais je ne l'ai jamais dit dans le séminaire. Quand je suis allé à Londres il y a 5 ans pour enseigner à Goldsmiths, il y avait des publicités dans le métro demandant aux femmes de vendre leurs œufs. Et ça, ça m'a vachement frappé. C'était de la pub comme il y a de la pub pour des soutien-gorge ou des vacances en Turquie ou du ketchup. Et je trouvais ça quand même incroyable. Incroyable, cette espèce de... Comment dire ? De profanation de quelque chose sur ce qu'il en est des conditions du vivant. Alors il faut entendre le mot fécondité tel que je l'employais tout à l'heure au sens propre et figuré et ces sens propres et figurés renvoient aux questions de la génération comme différence intergénérationnelle et telle qu'elle est fondée sur l'interdit de l'inceste. Et telle que selon moi, et ça on va l'étudier en détail dans les semaines qui vont venir, l'interdit de l'inceste, c'est ce qui constitue une différence, avec un a au sens de Derrida, transgénérationnelle. Je soutiens moi que l'interdit de l'inceste a pour fonction de garantir une différence transgénérationnelle, différence avec un a, c'est-à-dire la possibilité de produire une néguentropie transgénérationnelle, de faire que le fils ne ressemble pas à son père, qu'il ait la possibilité de se détacher de son père, etc. C'est-à-dire qu'il produise de la fécondité dans ce sens-là. Et je soutiens que la différence transgénérationnelle, c'est ce que dit l'interdiction de l'inceste. J'y reviendrai. Je vous annonce des choses sur lesquelles je vais revenir plus tard et les développer.

Deuxièmement, la fécondité renvoie à la question de la corruption. Si on dit que la fécondité c'est la génération, alors c'est aussi la corruption. Je pense évidemment au texte d'Aristote qui s'appelle de la génération et de la corruption, « Ce qui vit, meurt ». Autrement dit, c'est la question de ce que les Grecs appellent aussi parfois la *ptosis*, la décomposition, inéluctable de tout ce qui est vivant, et non seulement de tout ce qui est vivant, mais de tout ce qui est dans le monde sublunaire - qui n'est pas dans l'idéalité - et la fécondité, ce qui lutte contre cette corruption c'est à dire contre cette entropie, contre cette décomposition, contre cette dégénérescence voilà. Ça s'appelle comme ça quand on parle clairement.

Troisièmement la question de la fécondité renvoie à la question de l'accident, la

corruption c'est à dire de l'accident, puisque chez les Grecs, comme aujourd'hui encore, la corruption est rapportée à l'accident. Et l'accident, la question de l'accident, c'est aussi ce qui renvoie à la question de l'origine, du défaut d'origine, à la question de l'originalité, à la question de l'original, ce n'est pas la même chose que l'originalité, à la question du propre, du singulier par conséquent, ce qui n'est pas non plus la même chose, la singularité, c'est précisément non pas le propre mais ce qui témoigne toujours du défaut de propre, de l'impropre, défaut d'origine, etc. Et c'est aussi ce qui renvoie au génie, à la question du génie. Et je prends le mot génie au sens d'Emmanuel Kant. Enfin, la question de la fécondité, c'est ce qui renvoie à la question de la générosité, qui est ce que j'appellerais la bonté quasi-causale que tout cela comporte et qui fait que le mot fécond, quand on entend le mot fécond en français, on entend quelque chose de doux. Quelque chose qui est fécond, c'est doux. C'est foncièrement doux, c'est maternel si vous voulez. Ça a quelque chose de généreux, de protecteur, etc. Tous ces termes sont des questions qui se posent dans les sphères de Sloterdijk, je dis en passant, hein, donc je ne vais pas démontrer.

La dégénération conduirait à la dégénérescence comme affaiblissement de la vie non pas biologique ou génétique mais néguentropique, de la vie noétique autrement dit et en particulier du point de vue d'une techno-entropie - j'écris entropie au sens de la physique avec un e et d'une techno-néguanthropologie, alors là j'ai écrit avec le mot *anthropos*. Qu'est-ce que je veux dire en disant cela? Je veux dire que j'avais fait une conférence là-dessus l'année dernière dans l'académie d'été ou l'année d'avant, je ne me souviens plus, je soutiens que le pharmakon, ce qui fait qu'il est un pharmakon, c'est qu'il est toujours à la fois anthropique et néguanthropique, généreux et dégénèrescent, si on peut dire. Et avec lui, *l'anthropos*, dont il est la condition, parce que *l'anthropos* c'est l'anthropo- technique est lui-même généreux et dégénèrescent, en permanence, autrement dit, est pharmacologique. La question réelle de cela, c'est la question de la prolétarianisation. Autrement dit, les questions que je vous pose, que je pose ici, ce sont des questions d'économie politique. Et je soutiens qu'il faut reconsidérer l'économie politique du point de vue d'une revisitation de Heidegger avec Sloterdijk par une anthropo-technique etc. Et relire *L'idéologie allemande* de Marx à travers ces questions contemporaines. Dans une telle compréhension de la fécondité, et donc de la génération, de la générosité, la seule garantie négu-anthropologique, **la seule garantie que *l'anthropos* produise plus de néguanthropie que d'anthropie, c'est le développement des savoirs.** L'unique valeur, richesse qui puisse être développée c'est le savoir. Donc dans ce séminaire, je fais un plaidoyer pour la défense des savoirs à l'époque d'une dégénérescence dans les anthropotechniques contemporaines. La génération et l'intergénérationnel qui en est la condition, parce que c'est dans l'intergénérationnel que se forment des circuits infiniment longs de transindividuation qui produisent ce que j'appelle du transgénérationnel, ce qu'on appelle des savoirs. La géométrie c'est transgénérationnel, l'histoire c'est transgénérationnel, la religion c'est transgénérationnel. C'est ça le transgénérationnel. Tous les savoirs sont transgénérationnels, mais pour qu'il y ait du transgénérationnel, il faut qu'il

y ait de l'intergénérationnel. Et pour qu'il y ait de l'intergénérationnel, il faut qu'il y ait des différences entre les générations. La génération, ce qui, dès qu'on in-différencie, se sent menacé et c'est ce qui explique le succès de ces nouvelles extrêmes-droites qui se sont emparées de toutes ces questions pour agiter les français qui se sont engouffrés derrière, parce qu'ils sont angoissés à juste titre et quand je dis ça c'est pas du tout contre le mariage homosexuel, ce n'est pas contre la procréation médicalement assistée voire même contre la gestation pour autrui quoique je suis très réservé sur la gestation pour autrui mais c'est parce que je soutiens qu'il y a des conditions de ce que j'appelle une reproduction différante avec un a et que ces conditions nécessitent des modalités en tout genre. Et quand je dis en tout genre, je le dis dans le sens où en français en tout genre ça veut dire toutes sortes de modalités, mais aussi je le dis en tout genre, c'est-à-dire dans le genre masculin, dans le genre féminin, et dans le genre, le troisième genre dont on parlait ce matin à propos d'un pays, l'Inde, qui a accueilli les eunuques et tous ceux qui disent qu'ils n'appartiennent ni à la féminité, ni à la masculinité, et ce sont évidemment des gens qui sont là, et qui ont le droit de vivre et d'être reconnus. Je ne dis pas du tout ça contre telle ou telle personne, bien entendu, mais par contre je pense que les questions qui sont soulevées derrière tout cela sont très mal posées. En fait, on ne sait pas qu'elles sont très mal posées, qu'elles ne sont pas posées du tout. Et c'est très dangereux de ne pas les poser. Alors, ici, on va s'approcher de la conclusion, j'avais pas mal d'autres choses à dire, mais je vais essayer de ne pas être trop long. Donc je m'approche de la conclusion.

Ici, il faut impérativement explorer la question de l'artifice dans la reproduction, évidemment. La gestation pour autrui, la procréation médicalement assistée, les préservatifs, les pilules, mais d'une façon beaucoup plus générale, l'amour, le désir, tout ça, ça passe par des artifices, des fétiches, des objets transitionnels, enfin les choses dont je parle tout le temps dans ce séminaire à savoir qu'il n'y a pas de sexualité dire de sexualité libidinale c'est-à-dire de sexualité noétique sans anthropotechnique, sans technique du corps, sans art de l'amour, etc. et sans art de la transindividuation. L'artifice, comme ce qui constitue une économie libidinale qui doit contenir une *hubris*, c'est à dire à la fois qui la contient, c'est à dire qui a en elle, cette économie libidinale, de manière irréductible, une démesure, parfois une violence et qui en même temps qui la retient. Quand je dis qu'elle la contient c'est-à-dire qu'il y en a la rétention et qui la transforme en la retenant, en la différant, en l'économisant comme dit Freud, eh bien, c'est ce qui est l'indice que l'artifice est toujours à la fois pulsionnel et artéfactuel, et les deux indissociablement. Conclusion de tout cela, et après je vais faire ma conclusion à proprement parler : s'il n'y a pas de politique de la condition anthropotechnique, c'est-à-dire organologique et pharmacologique, autrement dit, s'il n'y a pas de thérapeutique, si les citoyens et leurs représentants, mais aussi les scientifiques, les artistes, les philosophes, et tout le monde ne prend pas ses responsabilités par rapport à cela, alors la dégénérescence est certaine. Ce n'est pas qu'elle est possible, c'est qu'elle est inévitable. Et qu'à partir de là, il est impératif de penser ces questions à ce niveau-là. Alors maintenant, je vais conclure et introduire un tout petit peu Godelier. Je vais conclure en

introduisant Godelier dont je vous parlerai la semaine prochaine.

En France, autour de cette question du genre, dont je n'ai pas parlé, mais dont je parlerai tout à l'heure, une situation catastrophique s'est installée, s'est focalisée autour de la question du genre et a abouti à l'échec sans précédent de la gauche. Parce que je crois qu'il n'y a pas de précédent d'un échec pareil en France, aux dernières élections. Cet échec a été créé par ce qu'on appelle en français des questions sociétales. Et ces questions sociétales, ça a été beaucoup dit, mais je partage ce point de vue, ont été agitées par le gouvernement français pour ne pas affronter les questions sociales, politiques, économiques et thérapeutiques majeures qui s'imposent face à l'hégémonie d'un marketing qui détruit tous les systèmes de soins dont la parentalité. Parce que je pense qu'il y a dans toutes les questions dont j'ai parlé à l'instant, une question du rôle du marketing sur la socialisation, sur la génération, la gestation, etc., les rapports sexuels, qui est extrêmement important et dont personne n'ose parler. Ces questions sociétales tournent toutes autour des rapports entre sexualité et transindividuation. Et c'est bien de cela dont il s'agissait dans les questions de mariage, d'adoption, de génération, passant par la PMA ou la GPA. **Il s'agit de transindividuation dans la mesure où, par exemple, avec la définition de la parenté, ce qui est en jeu, c'est ce qui fait sens à partir de la sexualité. Et ça c'est ce qu'on va aller voir avec Maurice Godelier.** La sexualité, appelons-la noétique si vous voulez, sociale, c'est une sexualité qui produit du sens, face à une sexualité qui peut détruire du sens. Si on lit bien Godelier, la question du genre serait la question primordiale de l'anthropologie. J'essaierai de vous montrer que c'est ça que dit Godelier. Peut-être qu'il ne serait pas d'accord avec ce que je dis, mais je crois qu'il le serait. Il s'en prend à Claude Lévi-Strauss, dont il a été l'assistant, donc l'élève, d'abord, et ensuite l'assistant, il accuse Lévi-Strauss de ne jamais avoir dépassé le modèle ethnocentré de la famille occidentale. Claude Lévi-Strauss était hostile à la théorie du genre. Il était hostile d'ailleurs à énormément de choses. Claude Lévi-Strauss était très conservateur. Il a d'ailleurs dit, j'ai fait un commentaire moi-même dans un journal, il avait passé 100 ans, ou le jour de ses 100 ans, je ne me souviens plus, il a dit je quitte un monde que je n'aime pas et que je suis heureux de quitter. Un homme de plus de 100 ans qui a traversé de nombreuses civilisations qui dit ça, ça fait froid dans le dos quand même. Lévi-Strauss n'aimait pas ce monde. Je peux le comprendre très bien. Moi souvent je ne l'aime pas non plus. Mais peut-être pas pour les mêmes raisons que les Lévi-Strauss. Quoi qu'il en soit, Godelier pense qu'il faut reprendre le chantier des systèmes de parenté, les structures élémentaires de la parenté, qui est un livre de 1949 de Claude Lévi-Strauss qui s'appuie sur les travaux d'un autre anthropologue américain qui s'appelle Morgan. Et Godelier dit qu'il faut revisiter toute cette théorie lévi-straussienne et structuraliste de l'anthropologie parce que le modèle de la parenté de Lévi-Strauss est mauvais et il faut le reconsidérer. En quoi la nouvelle pensée de l'anthropologie annoncée par Godelier en 2004, puisque c'est la date des *Les métamorphoses de la parenté*, n'est-elle pas une théorie du genre ? Pourquoi est-ce que je dis cela ? Je dis cela parce que les anti... les gens d'extrême droite qui ont manifesté contre l'ABCD



de l'égalité ont dit : les socialistes français, les socialo-communistes français, les bolcheviques français veulent enseigner la théorie du genre. Ils ont dit ça sur tous les tons. A la radio, à la télévision, sur des blogs qui ont été énormément lus. Et le système de défense de ceux qui étaient attaqués a consisté à dire mais il n'y a pas de théorie du genre. C'est tout à fait faux ce que vous dites, on n'enseigne pas une théorie du genre, il n'y en a pas. Alors si la question du genre est la question primordiale de l'anthropologie pour Godelier, mais s'il n'y a pas de théorie du genre pour Godelier par exemple, alors en quoi son anthropologie est-elle une science ? Parce que pour moi une anthropologie qui n'est pas une théorie, ce n'est pas une science. Du blabla. Vous comprenez ce que je veux dire ? Je veux dire que si on suit Godelier, si on dit Godelier a raison, par exemple, et en l'occurrence Godelier dit la question centrale de l'anthropologie c'est le genre. Si on dit ce que dit Godelier est une théorie anthropologique nouvelle, c'est une nouvelle théorie du genre. Si maintenant on dit ah non non, ce n'est pas une théorie du genre, de toute façon il n'y a pas de théorie du genre, alors qu'est-ce que c'est ? ce n'est rien, en tout cas ce n'est pas une science. Ce que je veux dire par là, c'est qu'on se cache derrière son petit doigt en disant qu'il n'y a pas de théorie du genre. Ce n'est pas vrai du tout. Il y a des théories. Il y a des théories qui parlent du genre. Il n'y a pas une théorie du genre, bien entendu, fort heureusement. Il y en a toutes sortes. Mais il y a évidemment des Gender studies avec gens qui font des théories du genre bien entendu et il n'y a aucun mal à ça. Quand on a dit on ne fait pas un enseignement de la théorie du genre parce qu'il n'y a pas de théorie du genre, en fait on a fui un problème. Et c'est ça que je voudrais vous dire. Ce qu'on a fui comme problème, c'est le problème de l'anthropotechnique. Parce que le problème qui se pose avec la théorie du genre aujourd'hui vient du fait que l'anthropotechnique permet par exemple la gestation pour autrui, qui permet la procréation assistée par médicaments assistés et permet 36 000 autres choses dans toutes sortes d'autres domaines qui sont tous plus sérieux et préoccupants les uns que les autres et face à quoi il n'y a aucune théorie anthropologique. Je vous montrerai que Godelier par exemple fait le tour de force d'interroger Lévi-Strauss et toutes sortes d'anthropologues en ne posant pas le problème de la technique, en évoquant la question de la technique sans une seule fois citer André Leroi-Gourhan, il y a un refoulement complet du seul qui a vraiment travaillé à mon point de vue sur ces questions, qui a vraiment posé, élaboré une théorie anthropologique qui est une anthropotechnique, c'est André Leroi-Gourhan. Tous les autres que je connais, en tout cas, ont opposé à ça une anthropologie et non pas une anthropotechnique qui repose sur une idée de l'homme qui est à mon avis absolument surannée et problématique. On étudiera ça dans les prochaines séances en se référant parfois à deux livres qui m'ont été recommandés, l'un par Gerald Moore qui est ici présent, de Kim Sterelny qui s'appelle *The Evolved Apprentice*. J'ai traduit

« L'apprenti évolué »<sup>2</sup>. C'est un peu bizarre comme titre. Peut-être c'est ma traduction qui est mauvaise. Et qui est un livre récent de 2012 d'un anthropologue cognitiviste, ou plutôt d'un cognitiviste qui fait de l'anthropologie, qui

2. <https://mitpress.mit.edu/9780262526661/the-evolved-apprentice/>

essaie de faire une théorie de la coopération comme origine de l'hominisation et dont j'essaierai de vous montrer qu'il évite complètement le sujet de l'anthropotechnique tout en tournant autour en permanence. Il est très près mais il l'évite à mon avis. Ce n'est peut-être pas l'avis de de Gérald, peut-être qu'il nous en dira un mot tout à l'heure. Et l'autre texte qui m'a été recommandé par David Bates et de Merlin Donald, il s'appelle *Origins of the Modern Mind*, et il est extrêmement intéressant. C'est un texte qui a déjà 12 ans. Alors là, par contre, la question d'anthropotechnique est posée. C'est un texte qui pose des questions très très proches de ce que j'essayais de dire l'année dernière dans le séminaire, mais à l'époque je n'avais pas lu ce livre. On va s'arrêter là pour aujourd'hui. Je suis désolé, ça a été un peu long, on a commencé en retard, on a eu une petite panne.

01 :52 :17

## Séance 2

La semaine dernière, il y a deux semaines, j'avais essentiellement consacré la séance à préciser les éléments de contexte dans lesquels ce séminaire se déroule et en particulier ce qui m'avait conduit à proposer ce thème, qui est la critique de l'anthropologie. Le véritable titre, d'ailleurs, de ce séminaire est Pour une nouvelle critique de l'anthropologie. Le sous-titre, c'est Anthropologique et anthropotechnique. Donc, j'avais essayé, il y a 15 jours, de donner les éléments de contexte principaux de ce choix et de la problématique en tant que telle. Aujourd'hui, je voudrais expliciter le titre lui-même, et en particulier le mot « critique » de l'anthropologie. Avant de le faire, il faut que je rappelle quelques thèses que j'ai soutenues précédemment, bien avant ce séminaire. Ce sont des thèses que j'ai développées en particulier dans un livre qui s'appelle *Ce qui fait que la vie vaut la peine d'être vécue* pour la première thèse et pour la deuxième, c'est depuis le début de mes travaux, depuis le premier volume de *La technique et le temps*. Donc, d'une part, je soutiens, dans *Ce qui fait que la vie vaut la peine d'être vécue* dont le sous-titre est *De la pharmacologie*. Je soutiens que la technique, c'est ce qui met en question les temps que nous sommes nous-mêmes. Vous avez reconnu cette expression n'est pas de moi, elle est de Martin Heidegger. Et vous savez aussi que Heidegger définit le *Dasein* c'est-à-dire l'étant que nous sommes nous-mêmes par le fait d'être questionnant, d'être un étant questionnant, un étant qui questionne l'être, qui pose la question de l'être. Ce que je soutiens moi-même depuis quelques années, c'est que ce qui permet que l'étant que nous sommes nous-mêmes questionne l'être, c'est le fait qu'il est lui-même mis en question, non pas par l'être, mais, si j'ose dire, par le devenir qu'est la technique. Car la technique, et depuis l'origine du discours des Grecs sur le devenir et sur la technique, c'est le devenir. La technique, c'est le devenir en tant que contingence, en tant qu'accident et en tant que ce que les Grecs, en tout cas depuis Platon, mais ça commence un peu avant, peut-être, oppose à l'être. Et ce que je soutiens, c'est cela l'aspect que je défends depuis fort longtemps, c'est l'origine, pratiquement, de ma thèse. Ceci se produit à travers ce que j'appelle un redoublement épokhal, thème que j'ai développé dès le premier tome de *La technique et le temps*, mais que j'ai repris dans le livre qui s'appelle *État de choc* pour lequel j'ai proposé des analyses beaucoup plus, si j'ose dire, concrètes, économico-politiques et technologiques en essayant de montrer que la technologie est toujours un choc et en essayant aussi de montrer que Naomi Klein, qui a écrit

un livre auquel je me réfère beaucoup dans ce texte qui s'appelle *La stratégie du choc*, c'est une analyse, une explicitation de la politique, en particulier de l'école de Chicago et de... Comment s'appelle-t-il ? Je n'arrive plus à retrouver son nom. Le grand penseur économique... Pardon ? Friedman, qui s'inspire de Hayek, ont mise en œuvre en particulier au Chili. Naomi Klein a fait des analyses que je partage largement, d'ailleurs, mais en même temps, j'essaye de souligner dans ce livre qu'il y a un aspect qui compte, c'est le choc technologique en tant que tel, choc que je prends au sens où Walter Benjamin n'a pu en parler mais aussi où Nietzsche parle du choc de la vie noétique comme vie. Ce que je soutiens c'est que ces chocs sont technologiques et pour le dire dans un langage un peu plus élaboré, organologiques. Comme vous le savez, ce choc se produit toujours en deux temps. En tout cas, c'est ce que je soutiens. Il y a d'abord un premier choc qui est la destruction, suspension technologique des modes de vie existants, la destruction des circuits de trans individuation existants pour parler dans mon langage, puis, il y a un deuxième temps, c'est l'élaboration de nouveaux circuits de transindividuation. Et ça, c'est par exemple ce qui va se constituer comme à la fin du 19e siècle, l'art moderne, par exemple, façon dans le champ artistique de constituer de nouveaux circuits de transindividuation face au choc de la révolution industrielle. Pour moi, c'est une chose absolument évidente. Ce n'est pas évident pour tout le monde. Il y a des gens qui récusent complètement un discours comme celui-là en disant que c'est un discours déterministe qui pose que la technique détermine tout ; c'est pas du tout un discours déterministe en l'occurrence mais par contre **c'est un discours qui, sans aucun doute, pose en principe que la technique pré-cède toujours le choc technologique, pré-cède toujours tous les autres chocs.**

Bon, ça, c'est un premier point que je voulais rappeler. Un deuxième point, c'est que l'année dernière, dans ce séminaire. J'avais parlé de Jean-Pierre Changeux dans l'introduction qu'il a donnée d'un livre de Stanislas de Haan, qui est un neuroscientifique, qui, comme Jean-Pierre Changeux, est au Collège de France, et qui a écrit un livre qui s'appelle *Les neurones de la lecture*, dont Jean-Pierre Changeux donc a écrit la préface. Et j'avais cité une phrase de cette préface. Je vous la relis. C'est page 14 de *Les neurones de la lecture* de Stan de Haan, Changeux dit ceci : « chez l'homme, le culturel ne peut se penser sans le biologique. Et le cérébral n'existe pas sans une puissante imprégnation de l'environnement ». J'avais posé trois questions à la suite de cette citation, dans l'interprétation ou la critique de cette citation. La première question, c'était, je crois que c'est les dernières séances du séminaire de l'an passé, pourquoi ne pas dire, à l'inverse de ce que dit Changeux, que chez l'homme, le biologique, lorsque c'est le biologique de l'être humain, de ce que Georges Canguilhem appelle la vie technique, ne peut pas être pensé sans le culturel. Ce que je veux dire par là, c'est que ce n'est pas du tout la même chose de dire que la culture ne peut pas être pensée sans le biologique. Ce qui est une manière de dire aux sciences humaines, écoutez, vous êtes bien gentils, vous qui occupez des sciences de la culture, mais vous avez besoin de nous impérativement, parce que sans nous, vous ne pourriez rien comprendre à ce qui se passe. Ce n'est pas du tout la même chose que de dire que

la biologie ne peut pas être pensée sans la culture quand il s'agit de la biologie humaine. Ça voudrait dire que la biologie humaine, ce n'est plus simplement une biologie animale. En tout cas, ce n'est pas une biologie telle qu'on peut l'analyser dans les modes de vie qui ne sont pas des modes de vie qui produisent ce que Changeux appelle culture. Mais la deuxième question c'était : mais pourquoi parler ici de culture et non pas de technique ? Pourquoi est-ce que, dans le cas de la biologie humaine, on ne peut pas penser la culture sans le biologique ? Pourquoi est-ce qu'il ne dit pas la technique sans le biologique ? Est-ce que c'est la même chose, la culture et la technique ? Je ne suis pas sûr de ça du tout. Parler de la culture, c'est une manière de faire disparaître la question de la technique en tant que telle en disant tout ça appartient à la culture. C'est ce qui n'est pas la nature, la culture. D'accord. Donc la technique fait partie de la culture. Donc on va noyer la technique dans la culture. Il se trouve qu'André Leroi-Gourhan a montré depuis très longtemps que pour penser la technique il faut penser ça dans la nature et dans la vie animale, qu'il y a des liens profonds entre la vie animale et la vie humaine et que la technique est entre les deux comme un lien qui transforme profondément la question du vivant. On y reviendra quand on va lire Maurice Godelier. Troisième question que je posais, c'est **pourquoi ne pas poser en principe que la technique modifie la biologie ? Et pas seulement le cerveau, mais la biologie dans son ensemble**. La question que je pose, c'est la question de ce qu'on pourrait appeler, dans un langage qui était celui de la phonologie de Troubetzkoi, à la grande époque de la linguistique structurale, la question de la pertinence. Quelles sont les questions pertinentes ? Il y a quelqu'un d'autre qui a parlé de pertinence, *relevance* en anglais, c'est Dan Sperber, un cognitiviste, ancien anthropologue, ancien collaborateur de Claude Lévi-Strauss. Je ne vais pas développer ce point-là, mais je le souligne, parce que derrière tout ce dont je vais vous parler, il y a un grand débat avec les sciences cognitives et avec la transformation de l'anthropologie par les sciences cognitives. Quoi qu'il en soit, je voudrais faire ici une remarque méthodologique et épistémologique avant d'aller plus loin. Le problème de la pertinence en Sciences humaines a été posé de manière très spécifique par Ferdinand de Saussure, en 1916, dans les cours qu'il dispensait à Genève, qui ont été publiés sous le titre *Cours de linguistique générale* aux éditions Payot, puis réédités sous un autre nom, *Éléments de linguistique générale*, je crois. Saussure disait, dans le champ de la linguistique, lorsqu'on étudie la langue, on ne sait pas par où l'attraper ; qu'est-ce c'est que la langue ? par quel bout on va prendre le problème de la langue ? Plus précisément il disait, comme n'importe quel bon scientifique après Descartes, il disait : une science a un objet. Quel est l'objet de la linguistique ? La réponse de Saussure, c'était qu'en fait il y avait plusieurs objets de la linguistique, qu'il y avait évidemment une hiérarchie de ces objets, mais qu'en tout cas, quand on voulait identifier les objets de la linguistique et l'objet principal et la hiérarchie des objets linguistiques, **il fallait poser en principe de départ que c'est le point de vue qui crée l'objet**. C'est le point de vue du scientifique, c'est-à-dire du sujet pensant, qui crée l'objet. Je vous fais remarquer, juste en passant, que ce n'est pas tout à fait étranger avec ce que je ressasse sans arrêt comme Paul-Émile me l'a fait remarquer il y a quelques mois à savoir que **ce que je dis, c'est vous**

**qui le dites.** Ce que je dis, c'est le point de vue que vous avez sur ce que je dis, qui fait que vous dites que je le dis. Parce que toutes les personnes qui sont ici présentes et celles qui sont en ligne, les points de vue peuvent être extrêmement différents. Quoi qu'il en soit, je ne vais pas développer ce point d'épistémologie saussurienne et structurale si je puis dire. Je veux simplement dire que c'est un point très important et qu'il faut se poser ce problème du point de vue et que le point de vue dont nous parlons nous, à partir duquel nous parlons nous, en tout cas **ce que je vous propose d'adopter comme point de vue pour parler ici de l'anthropologie, c'est le point de vue de l'évolution.** Ce qui nous intéresse, c'est l'évolution. Nous entendons étudier *l'anthropos* et l'anthropologie, faire une critique de l'anthropologie à partir d'un point de vue génétique et évolutionniste de l'homme. Ça, c'est très important. C'est à partir du fait que l'homme évolue d'une manière singulière que nous allons essayer de penser l'homme ici. Et ce que nous allons poser en principe, d'un point de vue simondonien et pas simplement saussurien, c'est qu'**ici, l'objet doit être pensé à partir du processus.** Il fallait donc, au-delà de Saussure, pas simplement dire que c'est le point de vue qui crée l'objet, mais c'est le processus qui crée le point de vue, le processus c'est l'évolution. C'est ce que, en biologie, depuis Lamarck et Darwin, et même un peu avant, et jusqu'à aujourd'hui, on appelle **l'évolution.** De ce point de vue, le point de vue de l'évolution, qui est aussi et d'abord le point de vue de la biologie, car la science de l'évolution, c'est la biologie, la théorie de l'évolution c'est en biologie qu'elle existe. Ce n'est pas en astrophysique. On pourrait dire qu'il y a une théorie de l'évolution astrophysique, puisque l'astrophysique pose que l'univers est en transformation, est un processus dynamique. On pourrait dire qu'il y a une théorie de l'évolution astrophysique. Je laisse de côté ce sujet. On y reviendra peut-être car je m'intéresse de plus en plus à Whitehead qui pose la question du processus au niveau de la physique et pas simplement de la biologie et qui donc pose un problème de l'évolution au niveau de l'univers. Je laisse de côté ce point-là que peut-être on abordera dans la discussion. Quoi qu'il en soit, ce point de vue de l'évolution dont je vous parle-là, c'est d'abord le point de vue de la biologie, c'est-à-dire du vivant, c'est-à-dire aussi ce que, depuis Schrödinger, on appelle la néguentropie, la néguentropie du vivant et là, évidemment, c'est la question de la néguentropie qui permet d'ailleurs de passer du point de vue de l'évolution en biologie au point de vue de l'évolution en physique, mais je ne vais pas en parler. **Ce point de vue, donc, qui est celui de l'évolution elle-même interprétée comme un processus c'est un point de vue dans lequel la technique pose un problème tout à fait spécifique. Car la technique, c'est un processus dynamique d'évolution et de différenciation.** Mais ce processus d'évolution et de différenciation de la technique, il n'est pas biologique. Il a partie liée au biologique. C'est ce qu'explique très bien André Leroi-Gourhan, à mon avis. Même si, quand je dis qu'il l'explique bien, ses explications, à mes yeux, ne sont pas du tout suffisantes. Mais **dans tous les cas, ce qu'il montre c'est que la technique se différencie de plus en plus indépendamment de la biologie.** Et que donc on ne peut pas faire une théorie de l'évolution technique qui serait une simple prolongation de la théorie de l'évolution biologique. On va

même poser la question du fait qu'à un moment donné, la technique va produire, et c'est ça qui est en jeu dans ce qu'on appelle l'anthropocène, notamment, c'est la grande mode actuelle de parler de l'anthropocène, on va poser la question à un moment donné d'un renversement de rapport où on pourrait considérer comme Leroi-Gourhan lui-même, que jusqu'à, probablement, il y a relativement pas très longtemps, 300 000 ans, mais à l'échelle géologique, 300 000 ans c'est pas très long, on pourrait considérer que jusqu'à il y a 300 000 ans, l'évolution technique est surdéterminée par des conditions biologiques de l'évolution technique est surdéterminée par des conditions biologiques de l'évolution, mais qu'à partir d'il y a 300 000 ans, quelque chose se renverse et qu'aujourd'hui, par exemple, l'évolution biologique est complètement soumise à une évolution technologique et qui échappe complètement au darwinisme, à la biologie moléculaire. C'est évidemment l'enjeu, par exemple, des manipulations génétiques, des organismes génétiquement modifiés, de la reproduction médicalement assistée, de la gestation pour autrui, etc. Est-ce que ça veut dire que la vie est sortie des lois de la biologie ? C'est une énorme question à laquelle je ne me risquerais pas de tenter de répondre ici, mais que je pose ici. Je ne cherche pas à y répondre, mais je la pose. C'est un enjeu fondamental de ce séminaire. Alors... La technique, c'est ce qui se différencie et ce qui, de toute évidence, aujourd'hui, et probablement depuis très longtemps, d'après Leroi-Gourhan, au moins 300 000 ans, se différencie indépendamment de la biologie. Donc il y a une évolution techno-logique qui n'est pas une évolution bio-logique et qui, à un moment donné, je le soutiens, entre en conflit avec l'évolution biologique, voire absorbe et reconfigure de A à Z l'évolution biologique, qui du coup n'est plus bio-logique, mais, comme on dit, biotechnologique. Monsanto est une entreprise de biotechnologie en ce sens-là, qui remet radicalement en question les lois mêmes des grands équilibres biologiques. Par ailleurs, la technique, c'est ce qui, pour les êtres vivants que nous sommes nous-mêmes, c'est ce qui se différencie, autrement dit, ce qui s'enrichit, évolue, produit de la néguentropie, etc. Et en même temps, c'est ce qui relie et ce qui unifie. Par exemple, c'est ce qui relie des groupes humains, qui les soumet à un même système technique, en cela qui leur permet de s'unir et de s'unifier, mais qui peut même aller jusqu'à les délier. Je veux dire par là, qui peut même aller jusqu'à, c'est ce que j'essayerai de montrer dans le séminaire, détruire les systèmes sociaux et liquider les processus de solidarité sociale qu'au départ, cette technique avait commencé par engendrer. Pour le dire dans un langage que vous connaissez peut-être si vous êtes un peu familiers de mes travaux et de ceux de Bertrand Gilles, la différenciation technique conduit à un désajustement du système technique par rapport aux systèmes sociaux, c'est-à-dire par rapport à la culture et peut aller jusqu'à détruire ces systèmes sociaux et donc cette culture. Là, ce que l'on voit, c'est qu'il est surtout fondamental de ne pas évacuer la question de la technique, parce que **la culture, elle se pose comme étant la possibilité ouverte par la technique, mais aussi menacée par la technique.** La culture, ce n'est pas la technique. La culture suppose la technique, mais elle ne se réduit pas à la technique. Et l'inverse est vrai. C'est bien évidemment là que réside le caractère pharmacologique de la technique, dans ce que je viens de vous dire, dans le fait que le système

technique peut détruire les systèmes sociaux et qu'en même temps il permet de constituer les systèmes sociaux. Donc, le système technique, ou la technique plus généralement, est la condition de constitution de thérapeutiques, les systèmes sociaux, pour moi, ce sont des thérapeutiques, des systèmes de soins, des systèmes de care, pour parler dans la langue mise à la mode par la philosophie du *care*. Et en même temps, ce sont des systèmes qui détruisent, qui peuvent détruire les systèmes sociaux. La technique, je l'ai beaucoup développé autrefois, c'est ce qui est la condition de liaison des individus psychiques entre eux au sein de ce que j'appelle, avec Simondon, les individus collectifs. Les individus collectifs ce sont les systèmes sociaux. La langue est un individu collectif, le droit est un individu collectif, l'économie est un individu collectif qui a ses lois, etc. Donc, ce que Bertrand Gilles appelle un système social ou ce que Niklas Luhmann appelle un système social, moi, j'appelle ça, dans le langage de Simondon, un individu collectif. **Cet individu collectif est constitué par des individus psychiques qui s'individuent psychiquement et collectivement en se soumettant à des règles communes qui constituent l'individu collectif.** Par exemple, la langue française. Les gens qui suivent ce cours, même ceux qui ne sont pas français, comme Niel, ils doivent se soumettre aux règles de la langue française pour pouvoir suivre ce séminaire. Un individu collectif, c'est toujours un corps de règles partagé par des individus psychiques. Il se trouve qu'un individu psychique participe à toutes sortes d'individus collectifs simultanément. Par exemple, la langue française, la philosophie, par exemple, le droit français, le droit irlandais, je dis ça pour Niel, etc. C'est ça, la très grande complexité de l'analyse des processus d'individuation. Ce que je soutiens, c'est qu'au-delà des individus psychiques et des individus collectifs, il y a l'individuation technique d'un système technique qui surdétermine les rapports entre les individus collectifs et les individus psychiques. Ce qui fait que l'on peut se co-individuer dans la langue, par exemple aujourd'hui, c'est surdéterminé par le fait qu'il existe l'écriture et que nous pratiquons la langue en France à travers la pratique que nous avons de l'écriture. C'est aussi surdéterminé par le fait qu'il y a la radio, la télévision, Google, etc. Si nous voulons étudier le devenir d'un système social comme la langue par exemple, nous ne pouvons pas le faire sérieusement sans étudier le système technique de l'écriture, de la radio, de Google, etc. Ce que je suis en train de dire là, c'est déjà une critique de l'anthropologie. Ce dont je suis en train de parler, ce sont les questions d'anthropologie. Les anthropologues étudient les processus dont je viens de vous parler et leur évolution. Une telle dimension pharmacologique de la technique impose des considérations épistémologiques fondamentales et préliminaires à toute enquête, que j'appellerais non pas simplement anthropologique, mais, pour référer au séminaire d'il y a deux semaines, anthropotechnique, je reprends donc le terme de Sloterdijk. Question d'épistémologie, qu'à mon avis, Sloterdijk lui-même ne prend pas en compte du tout. Dans la mesure où les systèmes sociaux... la langue, l'éducation, l'économie, les savoirs, etc., tout ça ce sont des systèmes sociaux, le droit. Dans la mesure où les systèmes sociaux sont les conditions des rapports intergénérationnels et transgénérationnels, ces rapports entre générations sont conditionnés par les systèmes sociaux. Par exemple, qu'est-ce que des parents doivent transmettre à



leurs enfants ? D'abord, le savoir parler. Et donc transmettre le savoir parler à ses enfants, ça veut dire soumettre les enfants et soi-même au même système social. D'accord ? Dans la mesure où les systèmes sociaux sont donc les conditions des rapports intergénérationnels et transgénérationnels, **ce que j'appelle le transgénérationnel, c'est ce qui est réputé se maintenir à travers les générations, par exemple la démonstration du théorème de Pythagore.** Par exemple, la valeur de la Vénus de Milo. Tout ça, c'est du transgénérationnel, c'est du savoir qui ne s'use pas à travers le temps. Ça, ce n'est pas réductible à l'intergénérationnel. Dans la mesure où ces systèmes sociaux sont affectés, c'est -à-dire à la fois constitués et destitués par les systèmes techniques, c'est ce que je viens de vous dire, les systèmes sociaux sont conditionnés, ça veut dire qu'ils sont à la fois constitués et destitués par les systèmes techniques, dans cette mesure, ce que j'appelais l'autre fois la question du genre, avec laquelle j'avais terminé le séminaire, qui est d'abord la question de la génération vous disais-je, qui est la question de ce que la Bible appelait les engendrés, par opposition à ce que la Bible appelle l'inengendré et l'inengendré, c'est un nom de Dieu, cette question du genre, donc, qui est la question aussi des rapports entre les engendrés et l'inengendré... Qu'est-ce que l'inengendré ? **Est-ce une question scientifique, l'inengendré ? Certainement pas, mais il est certain qu'en revanche, c'est une question philosophique, pas seulement théologique. En philosophie, c'est aussi la question de l'a priori.** Et si Descartes peut dire les idées innées, c'est Dieu qui me les apporte comme ce que Derrida appelle un « signifié transcendantal » c'est parce que la question de l'a priori, pour un penseur comme Descartes, qui est une question qu'il hérite des Grecs et de la pensée transcendantale qui apparaît avec Platon, eh bien elle conduit directement à la question du *summum ens*, de l'être suprême, c'est-à-dire de Dieu, ce que dans la Bible on appelle l'inengendré.

Quoi qu'il en soit, la question du genre, qui a toujours à voir avec ce que je viens de vous dire là à l'instant, ne peut pas être examinée autrement, selon moi, que sous un angle pharmacologique. Si on prend au sérieux ce que je viens de dire sur l'anthropologie, on ne peut pas aborder la question du genre autrement qu'en posant le problème pharmacologique. Ce que je vais essayer de vous montrer, c'est que Maurice Godelier, qui pose cette question du genre, ne pose pas cette question anthropologique. Je vais faire une critique de l'anthropologie de Godelier.

L'organologie générale, ce que j'appelle l'organologie générale, c'est ce qui constitue d'abord en tant qu'épiphylogénèse, l'épiphylogénèse, c'est ce qui commence avec l'hominisation, bien avant la grammatisation, c'est-à-dire bien avant la constitution de technologies de l'intellect, qui apparaît, selon moi, c'est ce que j'ai dit dans le cours de cette année, avec le paléolithique supérieur, l'organologie générale donc, comme épiphylogénèse, constitue une transgénération et elle est toujours menacée de dégénération, au sens où je parlais l'autre fois de dégénérescence. Pourquoi est-ce qu'elle est toujours menacée de dégénération, c'est-à-dire d'infécondité, de stérilité, non pas au sens génétique c'est-à-dire biologique, mais au sens générique, c'est-à-dire organologique ? eh bien elle est menacée parce que l'unification que produit la technique est une nécessité, c'est elle, cette unification,

qui rend possible la constitution non seulement de systèmes techniques, mais de systèmes sociaux, car c'est elle qui permet l'unification des individus psychiques dans des individus collectifs, **cette transgénération peut toujours conduire, non pas simplement à une unification, mais à une uniformisation.** C'est ce qui a été en jeu, par exemple, lorsque, en 1993, la France, dans les négociations de ce qu'on appelait à l'époque le GATT, c'est-à-dire les accords qui devaient conduire à l'OMC, soutenait, dans le sillage de la position que Jack Lang avait défendue en 1982, je crois, à Deauville et à Mexico, mais aussi dans le sillage de André Malraux qui lui-même avait soutenu une politique culturelle à travers un secrétariat d'État à la culture qui enchaînait sur une politique du cinéma français qui disait : nous ne nous soumettons pas au plan Marshall, qui a pour but de diffuser en Europe les médias américains et de soumettre tout le modèle de publication de construction de l'opinion publique au modèle consumériste américain, ce n'était pas comme ça que c'était dit évidemment, à la fin des années 40 et au début des années 50, ça, ça renvoie à ce qu'on appelle le programme du Conseil national de résistance en France qui a conduit notamment à la création du Centre national du cinéma lequel Centre national du cinéma qui est aujourd'hui très critiqué, peut-être à juste titre, a quand même été à l'origine de la force du cinéma français, parce que la France a eu un cinéma extrêmement puissant, en grande partie grâce au CNC. Quoi qu'il en soit, **tout cela, en 1993, a conduit à ce qu'on a appelé l'exception culturelle.** La nécessité de faire que, dans les accords du GATT, qui ont conduit à la constitution de l'OMC, l'Organisation mondiale du commerce, on sorte les œuvres, les activités des industries culturelles qui conduisent à des œuvres, comme le cinéma, la musique, tout cela, de la négociation soumettant au marché mondial libéral, et en fait ultralibéral, toute production à des accords concurrentiels et donc la possibilité de détruire le CNF, par exemple, l'Audiovisuel français, l'Institut national d'audiovisuel et j'ai dû me battre pendant des années, quand j'étais à la tête de l'INA, pour empêcher la Commission européenne de détruire l'INA. Je tiens à souligner ce point-là. Si ces questions peuvent se poser, ce n'est pas parce qu'il y aurait de méchants Américains plein de mauvaises idées par rapport à l'Europe ou au reste du monde. C'est parce que l'Amérique développe un système technique d'une extraordinaire puissance et cette puissance de ce système technique engendre des phénomènes anthropiques par rapport auxquels il ne s'agit pas simplement d'adopter des attitudes politiques ou économiques à la petite semaine, mais par rapport auxquelles il s'agit de poser le problème de la mutation anthropologique engendrée par ces systèmes techniques car il y a une mutation anthropologique. Cette mutation, si on ne l'aborde pas d'un point de vue scientifique, je dis bien scientifique, pas simplement philosophique, au sens où je considère que l'anthropologie, c'est une science, et au sens où je considère que la science anthropologique peut elle-même convoquer des concepts de la science biologique, de la théorie de l'information, etc. Par exemple, les concepts d'entropie et de néguentropie. Si on ne fait pas ce travail d'analyse scientifique et de critique de la science anthropologique, on bricole dans un champ militant qui est très sympathique mais qui n'a aucun avenir de prise, qui ne prendra jamais sérieusement, qui n'aura pas de prise sur le devenir et qui va conduire

à un échec lamentable. En fait, cet échec lamentable, malheureusement, a déjà eu lieu. Il a déjà eu lieu, et la catastrophe politique annoncée que vont être les élections européennes dans trois semaines va être le résultat de ce terrible échec de la Commission européenne. Ce séminaire est aussi une critique radicale de la Commission européenne et de l'incurie politique, pas simplement des eurocrates de la Commission européenne, mais des hommes politiques européens qui n'ont absolument pas du tout pris la mesure des questions qui se posent ici. Alors, je ferme cette parenthèse qui donne une dimension politique à ce séminaire pour revenir à des questions plus philosophiques et scientifiques qui m'amènent à dire ceci : la technique c'est ce dont la différenciation - je vous ai dit tout à l'heure, la technique, c'est ce qui se différencie, un processus évolutif donc, la technique se différencie elle-même- c'est ce dont la différenciation différencie autrement. Qu'est-ce que je veux dire par là ? Je veux dire que la grande théorie de Lamarck, avant Darwin, c'est que le vivant se différencie. Lamarck dit que le vivant se différencie. A l'époque, Lamarck n'a pas encore des notions très avancées en biologie, il ne fait pas de microbiologie, il n'a pas de concepts de ce type-là qui arriveront au cours du XIXe siècle, il ne sait pas encore exactement ce que c'est qu'une cellule, etc. Mais il donne des critères. Par exemple, il dit que le vivant respire, que le vivant se reproduit. Il observe. Et il observe que dans cette reproduction, il comprend cet élément fondamental du vivant qui est que **le vivant c'est d'abord ce qui se reproduit**. Il pose que dans cette reproduction, le vivant, par sa reproduction, se différencie. C'est évidemment Darwin qui va explorer cette question de la différenciation du vivant beaucoup plus que Lamarck. Mais Lamarck ouvre la voie à cela. Cette différenciation, qui conduit à ce que j'appelais tout à l'heure l'évolution, au sens où les premiers à avoir posé cette question, ce sont ceux qu'on appelait les transformistes, type Lamarck, et puis l'évolutionnisme au sens strict, c'est-à-dire Darwin, c'est ce qui produit une différenciation biologique. **Ce que je soutenais, c'est que la technique produit une différenciation non biologique dans le biologique mais qui n'est pas commandée par le biologique et qui donc appelle une autre science. Cette science, Leroi-Gourhan lui donne un nom. Il appelle ça la technologie. Simondon lui en donne un autre, il appelle ça la mécanologie. Moi-même, car je ne manque pas d'air, je propose un troisième nom, l'organologie.** Et je soutiens que, dans le champ organologique, la différence, il faut d'abord la prendre comme une *différance* au sens de Jacques Derrida, avec un a dont Jacques Derrida nous dit, dans *De la grammatologie*, que la *différance* commence avec le vivant, la différence avec un a. N'importe quel organisme vivant est déjà la mise en œuvre de la trace, comme architrace, etc. Derrida fait remonter la question de la trace à ce qu'il appelle « la rétention du vivant », il reprend le concept husserlien de rétention, mais il l'élargit à la biologie. Il souligne que la biologie, à son époque, en 1967, utilise le concept de programme, de grammaires, etc., qu'on définit l'ADN comme un système alphabétique, pas alphabétique, mais un système de différence, qui est à certains égards comparable avec les analyses qu'on a faites de l'écriture, etc. À partir de ce concept, il dit que la *différance*, c'est ça : la *différance* avec un a différencie par la rétention et la protention, dit-il, à travers le vivant. Ce que je soutiens, c'est

que la différence avec un a lorsqu'elle devient technique ne fonctionne plus sur le simple registre de la différence avec un a biologique. Il y a une différence avec un a techno-logique ou organo-logique et qu'il est extrêmement important d'étudier très précisément les relations qu'il y a entre ces différents régimes de différence avec un a qui apparaissent à travers ce que Leroi-Gourhan appelle le processus d'extériorisation. La différence biologique est devenue, avec l'extériorisation au sens de Leroi-Gourhan c'est-à-dire au début de l'hominisation, il y a environ 4 millions d'années, une différence psychosociologique qui donne par exemple ce qu'on appelle les cultures qui sont différentes les unes des autres. En effet, c'est une différenciation collective à grande échelle. Mais cette différence avec un a psychosociologique ne s'opère qu'à travers une différence avec un a organo-logique. Si on veut penser la différence psychosociologique, il faut penser en amont de cela une différence organo-logique pour la raison que je vous expliquais tout à l'heure. Ce qui produit la différence psychosociologique, c'est la différence des cultures, des systèmes sociaux, des groupes sociaux. Elle-même est produite par des chocs technologiques qui sont a-culturels, ante-culturels et post-culturels et qui donc ne sont pas réductibles à la culture. La culture, ce sont les systèmes sociaux. Le système technique n'est pas la culture. La preuve, si vous allez en Chine, vous pouvez vous connecter sur votre e-mail quand le parti communiste le veut bien mais en principe vous pouvez. Vous allez à Dubaï et vous pouvez toujours vous connecter au même service. Par exemple, suivre le séminaire depuis Dubaï. Et puis, vous allez au Pôle Nord quasiment maintenant, vous avez aussi une possibilité grâce à des balises, etc. En Amazonie, en tout cas, je vous le dis parce que ça m'a été expliqué au Brésil il y a déjà 10 ans, à Rio, quelqu'un m'a expliqué qu'aujourd'hui en Amazonie vous avez tout à fait accès à Internet parce qu'il y a des services de connexion via les satellites. Le monde entier est actuellement relié à Internet. Même si M. Erdogan, en Turquie, cherche à casser cette connectivité, il ne peut pas la casser parce qu'il y a un arrosage satellitaire et des technologies qui sont devenues extrêmement bon marché qui permettent de se connecter à cet arrosage satellitaire. Mais ça ne veut pas du tout dire que la Turquie, la Chine, l'Amazonie, la France, les États-Unis soient la même culture. Pas du tout. Il y a une possibilité de détruire ces cultures. C'est tout à fait possible. Quand je dis ça je ne dis pas que l'Amérique détruit ces cultures. On accuse beaucoup l'Amérique car c'est le pays qui tire le mieux parti de cette évolution technologique. Du coup, elle permet, cette culture américaine, de détruire ces cultures-là. Je ne dis pas ça. Ça peut être le cas aussi bien entendu. Il y a des stratégies hégémoniques et impériales de la part des États-Unis comme il y en a eu de la part de l'Europe et comme il y en a eu de la part de l'Union soviétique. Tous les pays ont des stratégies de ce type. Ce que je veux dire, par contre, c'est que le système technique planétaire, aujourd'hui, met radicalement en question, par sa planéarité si je puis dire, par sa globalité, les rapports entre les cultures. Et ça, ça n'est toujours pas pensé. Je ne connais, personnellement, et peut-être parce que je suis ignorant, mais je ne connais aucun anthropologue qui, aujourd'hui, a travaillé cette question sérieusement. Or, c'est LA question anthropologique fondamentale. Car si l'anthropologue c'est celui qui est censé étudier l'évolution de l'humain et si ce que je viens de dire est vrai, ce que je

viens de dire constitue je crois **une rupture anthropologique fondamentale**. La tâche de toute anthropologie est évidemment d'instruire cette rupture. Je crois que l'anthropologie ne le fait pas. Je pense que si elle ne le fait pas, c'est parce qu'elle a des carences conceptuelles, et c'est sur ces carences conceptuelles que je veux travailler dans ce séminaire. Et dans ce travail, où je soutiens que l'individuation psychosociale n'est plus seulement vitale et donc qu'elle n'est plus du tout réductible au biologique et que du coup, elle doit faire une critique post-darwinienne du vivant parce que nous produisons aujourd'hui du vivant qui est post-darwinien, qui n'est plus soumis aux lois de Darwin, c'est évident, qui n'est plus soumis à la sélection naturelle. Pour que cette anthropologie pose ce type de problèmes qui sont aussi des problèmes d'économie, de politique et de survie de l'humanité, eh bien l'anthropologie doit étudier le jeu de ce que j'appelle différentes différences, différentes avec un e, différences avec un a.

Contrairement aux derridiens dogmatiques, à ce que j'appelle les épigones derridiens, il y en a encore beaucoup dans le monde, je ne crois pas du tout à l'unité de la différence avec un a. Ce concept de différence avec un a que Derrida présentait comme l'archiécriture ne suffit plus du tout à décrire les questions qui se posent à travers ces questions de rupture anthropologique dont je viens de parler. Si j'insiste sur ce point et si j'ai décidé de faire ce séminaire, c'est pour les raisons que je donnais l'autre fois, et notamment, je le répète, le fait que **tout ça commence à être documenté par l'anthropologie elle-même**. J'avais signalé que je dois beaucoup à Gérald Moore la lecture de Sterelny qui a écrit un bouquin qui s'appelle *The Evolved Apprentice* qui pose la question de l'apprentissage, notamment de l'apprentissage collectif et Gérald m'avait signalé, et il a raison, c'est en particulier vrai dans le dernier chapitre de ce livre, que d'une certaine manière, cet anthropologue qui est d'inspiration plutôt cognitiviste, décrit en quelque sorte ce que j'appelle moi l'épiphylogénèse dans la fin de son livre. Et puis, j'avais signalé cet autre livre, plus ancien, qui a déjà 10 ans, de Merlin Donald, que je citerai tout à l'heure, qui s'appelle *Origins of the Modern Mind*<sup>3</sup>. « Modern », c'est au sens des archéologues qu'il faut employer le mot, ce qu'on appelle l'homme moderne chez les archéologues. On parle aussi de l'homme moderne. C'est l'homme qui apparaît il y a environ... C'est nous. C'est nous, génétiquement parlant, qui apparaît il y a environ entre 300 000 (origine en Afrique) et 54 000 ans (dispersion en Europe). Tout récemment, Gérald nous a envoyé, juste après le séminaire d'il y a deux semaines, un article extrêmement intéressant. Je vous conseille de le lire, si vous ne l'avez pas encore lu. Il a été publié par The New Scientist et qui a pour titre *The Story in the Stones*. Là, il décrit carrément ce que j'appelle l'épiphylogénèse mais pas du tout en référence à moi. Les scientifiques qui travaillent là-dessus ignorent absolument tous mes travaux. En revanche, eux, ils ont fait des travaux d'archéologie, de paléontologie, de primatologie, qui disent des choses extrêmement proches de ce que je raconte moi autour de la rétentio[n] tertiaire. Donc il y a en ce moment en anthropologie des avancées scientifiques qui se produisent. Il y en a de très nombreuses. Cet

3. Traduction française : <https://www.mollat.com/livres/543822/merlin-donald-les-origines-de-l-esprit-moderne-trois-etapes-dans-l-evolution-de-la-culture-et-de-la-cognition>

article de New Scientist se réfère à au moins une dizaine de chercheurs dans le monde entier qui avancent vraiment sur ces questions. Je crois que le moment est tout à fait venu, pour cette raison, de proposer une critique de l'anthropologie à partir des acquis récents de l'anthropologie elle-même et pas simplement d'un point de vue de philosophe externe à l'anthropologie.

Donc si je récapitule, la question de la technique se pose avant la question de la culture. Elle se pose avant la question de la culture dans la mesure où la culture, c'est le 2e temps du double redoublement épokhal qui produit ce 2e temps, un nouveau processus de transindividuation. **Et ce que j'appelle un processus de transindividuation c'est ce qu'on appelle une culture.** La culture française, par exemple, nous sommes en France, donc parlons de la culture française, c'est un processus de transindividuation. Il y a évidemment une synthèse qui s'opère entre la langue française, le droit français, la mode française, la nourriture française, et toutes ces choses-là. C'est une unité qui est en perpétuelle différenciation. C'est une unité métastable. Ce n'est pas une uniformité, mais une dynamique qui converge et qui fait converger des individus psychiques, qui eux-mêmes se retrouvent à travers toutes sortes de systèmes sociaux donc à travers toutes sortes d'individus collectifs, vers une même idée de ce que c'est que la culture française, de ce qu'on appelait autrefois « l'esprit » français, D'accord ? Et ça, ça existe. Derrière ce dont je vous parle, il y a le problème de ce que les allemands et les philosophes allemands appelaient *Geist* autrefois. Terme qui a été un petit peu censuré parce que certaines pensées malfaisantes se sont emparées de cette question du *Geist* notamment les nazis. Bon, je ferme cette parenthèse. C'est sulfureux le concept le concept de *Geist*, pour mille raisons. C'est aussi ce qui renvoie à *spirit*, au sens où *spirit*, c'est spirituel, spiritueux, spiritisme, fantôme, revenance, surnaturel, etc. Mais cette question du *Geist* est une vraie question. **Le Geist fait une unité dans une époque et une culture. C'est un esprit**, bien évidemment. Cette question-là, je soutiens que pour l'instruire il faut instruire la question organologique en amont. La question organologique, c'est celle du premier coup du double redoublement épokhal. Elle n'est pas encore la question de la transindividuation, mais elle est bien plutôt la question de la destruction de la transindividuation par l'organologique. C'est à partir de ça que je propose une critique de l'anthropologie parce que l'anthropologie, au sens très large, celle de Lévi-Strauss, celle de Godelier, celle de toutes sortes de gens, de Malinowski, etc., sauf Leroi-Gourhan. Et sauf peut-être les nouveaux anthropologues dont je vous parlais, qui apparaissent en ce moment. **Mais d'une façon générale, l'anthropologie la plus connue en tout cas pose généralement la question culturelle, ce que Lévi-Strauss appelle la question symbolique, sans poser la question de la technique.** Et ça, on va le voir de manière très précise avec Godelier. En particulier dans un passage que vous avez peut-être déjà lu si vous avez lu le texte de Godelier qui s'appelle *Les métamorphoses de la parenté* qui est un texte très important. C'est un texte où Godelier fait une critique de Lévi-Strauss. Il y a un passage où Godelier analyse les positions successives de Lévi-Strauss sur la parenté. Les années 40, les années 50, les années 60 et les années 90 puisque Lévi-Strauss s'est exprimé jusqu'en

1995. Il montre comment progressivement, Lévi-Strauss va intégrer la technique, mais sans le dire, sans du tout le penser, sans refaire une critique générale de son propre travail. Et donc finalement sans tirer les conséquences de ce qu'il dit, Godelier pas plus que lui. C'est ça que je vais essayer de vous montrer maintenant. Je dirais Godelier pas plus que lui mais je ne crois pas non plus que Descola par exemple pose ce genre de questions. Du tout. C'est ce qui me pose problème avec les quatre modèles de Descola. Il a développé une théorie de quatre modèles de développement de l'anthropos. Le quatrième modèle ce serait le nôtre, celui des Occidentaux. Pourquoi quatre, pourquoi il n'y en aurait pas cinq ? Il y en a évidemment cinq au moins parce qu'il y en a un qui est en train de se développer qui n'est pas du tout le modèle occidental. Je ne crois pas que Descola permette de penser cela. Je ferme cette parenthèse. Je ne vais pas vous parler de Descola, ça mériterait un gros travail que je n'ai pas fait. Par contre, j'ai un peu lu quand même ses bouquins, en particulier son bouquin sur l'apport nature-culture. Je crois qu'il y a un gros problème de ce point de vue-là. Le discours de Descola sur la technique, je ne le vois pas. C'est quand même très ennuyeux. C'est très ennuyeux quand on sait que la technique, depuis au moins Canguilhem, on sait que c'est définitoire du mode de vie humain. Et depuis Leroi-Gourhan on le sait d'un point de vue anthropologique. Alors... Je vais préciser maintenant mon objection. Ce que l'on appelle **la culture, c'est ce qui agence l'individuation technique et l'individuation psychique via l'individuation collective à travers un processus de transindividuation**. La culture, c'est l'unification des différents processus de transindividuation que sont les systèmes sociaux sous les conditions du système technique. C'est ça, pour moi, une définition rigoureuse, et j'ose même dire scientifique, de la culture. Aujourd'hui, on a les moyens de donner cette définition. Ce processus de transindividuation est unifié comme la culture de telle ou telle époque. Elle est engendrée par tel ou tel double redoublement épokhal. Par exemple, comme je le disais tout à l'heure, la culture de la modernité au sens de Baudelaire et telle que l'analyse Walter Benjamin dans son livre consacré à Baudelaire, est provoquée par le double redoublement épokhal du machinisme industriel. C'est absolument évident. Ce machinisme industriel produit en lui-même un système technique qui est ce que Bertrand Gilles appelle le système technique thermodynamique. Charles Baudelaire est le poète, l'artiste, qui apparaît dans le choc que produit tout cela et tout ce que décrit Benjamin du génie de la modernité qu'est Charles Baudelaire, est évidemment marqué par cela et Benjamin essaie de penser cela. Benjamin, malheureusement, est mort relativement jeune. Finalement, il n'a pas exploré ce que je suis en train de vous là mais Benjamin est le penseur de l'organologie. C'est le premier à avoir posé les problèmes d'organologie véritablement. D'ailleurs, dans une solitude extrême, parce que, un jour peut-être on en parlera, Adorno ne comprenait rien à ce que disait Benjamin et donc se moquait de lui et Walter Benjamin a fini extrêmement solitaire dans cette pensée. Donc, le processus de transindividuation qu'est la culture unifie les systèmes sociaux. Et ces systèmes sociaux eux-mêmes conjuguent et déclinent le processus de transindividuation qu'est la culture. Les systèmes sociaux eux-mêmes s'approprient ce processus de transindividuation qui leur est commun et le déclinent, un peu comme les idiomes

déclinent une langue dominante. On ne parle pas le français à Marseille comme à Lille. C'est une déclinaison du français et une différenciation. Les systèmes sociaux différencient le processus de transindividuation qui leur est commun d'une manière spécifique. Évidemment, les systèmes sociaux peuvent entrer en conflit les uns avec les autres. Par exemple, le système économique aujourd'hui, qui est un système social, le système économique français, ça existe, il y a des acteurs économiques en France, des travailleurs français, des investisseurs français, des entrepreneurs français, etc. Il peut entrer en conflit, ce système économique, par exemple avec le système artistique, avec le système éducatif, avec le système familial. Donc il y a des conflits en permanence dans une société. C'est ce qui crée le dynamisme d'une société d'ailleurs. Ces conflits sont nécessaires. Mais parfois, ils peuvent être mortels, s'ils n'arrivent pas à se résoudre. Quoi qu'il en soit, s'il y a des conflits entre ces différents systèmes sociaux et à l'intérieur des systèmes sociaux, entre les représentants de ces systèmes sociaux, tel juriste dans le système du droit, par exemple, tel professeur de mathématiques dans la science des maths, tel artiste dans le système des beaux-arts pour reprendre l'expression d'Alain, etc. S'il peut y avoir des conflits de ce genre, c'est parce que le processus de transindividuation est lui-même un objet herméneutique, est un objet d'interprétation. Le processus de transindividuation ne met pas en œuvre des règles qui s'appliquent de manière uniforme et univoque. Ces règles, il faut sans arrêt les interpréter. Ce sont des règles de droit. Ce ne sont pas des règlements intérieurs, des choses univoques. Il faut sans arrêt les interpréter pour les enrichir. **Cette interprétation engendre des conflits. Ces conflits sont métastabilisés par des processus de synchronisation et de diachronisation.** Ce que j'appelle ici la question de la culture c'est assez proche me semble-t-il de ce que Michel Foucault cherche à nommer en 1966 sous le nom *d'épistémè*. Donc je suis ici en train de préciser la manière dont j'interprète et j'utilise le concept d'épistémè et je le fais aussi à l'IRI où nous sommes en train, en ce moment, de *développer* avec le CEA, la Sorbonne, France Télévisions et Téléràma, un programme qui s'appelle *Epistémè*. Je le fais aussi dans le sens où au sein du Conseil national du numérique et analyser *l'épistémè* du numérique. Je le fais au sens où je soutiens au ministère de l'Enseignement supérieur que la France devrait développer une politique de recherche fondée sur une analyse et une critique de *l'épistémè* numérique. On en parlait à midi, aussi, avec Pierre-Yves Defosse ici présent, puisque c'est un sujet de discussion que nous avons depuis 2 ans avec la Belgique. Nous avons aussi cette discussion avec l'Équateur, je mène maintenant aussi cette discussion en Allemagne, et avec beaucoup d'autres partenaires, y compris l'INRIA en France. Quoi qu'il en soit, ce mot *d'épistémè*, il n'est pas très « calé ». ***Epistémè*, en grec, veut dire quelque chose de précis. C'est le savoir soumis à la critique elle-même fondée sur l'expérience apodictique, sur l'expérience de la preuve démonstrative.** C'est un vieux mot grec qu'on n'utilise plus en français. Lorsque Foucault l'a déterré et l'a réutilisé, je crois qu'il a cherché à désigner ce que j'appelle moi, ici, aujourd'hui, la culture, en fait, c'est-à-dire un processus de transindividuation qui traverse tous les systèmes sociaux, tous les processus de transindividuation, les processus d'individuation collective, et qui



est commun à une époque et à une localité. Je cite ici Michel Foucault. Donc... Malheureusement, j'ai oublié de noter la page. C'est dans *Les mots et les choses*, 1966 :

Ce qu'on voudrait mettre au jour ici, dit-il, c'est le champ épistémologique, *l'épistémè* ou les connaissances envisagées hors de tout critère se référant à leur valeur rationnelle ou à leurs formes objectives, enfoncent leur positivité et manifestent ainsi une histoire qui n'est pas celle de leur perfection croissante, mais plutôt celle de leurs conditions de possibilité.

Je pense que Foucault a tort de dire « ce qu'on voudrait mettre au jour c'est le champ épistémologique, *l'épistémè* ». Ce n'est pas la même chose l'épistémologie et l'épistémè. L'épistémologie, depuis Bachelard au moins en France, on en a des définitions strictes. Il n'y a pas d'épistémologie commune à la physique, à l'histoire et à la linguistique. Il y a une épistémologie de la linguistique, une épistémologie de la physique, une épistémologie de l'histoire et on ne peut pas les unifier. On peut faire une métaphysique commune à tout ça, par contre, on peut dégager une *épistémè* commune. Il ne faut pas appeler ça une épistémologie. Quoi qu'il en soit, ce que je crois, ce dont parle ici Michel Foucault, c'est ce dont je parle moi quand je vous parle ici de culture. La culture, comme organisation d'un ensemble de systèmes sociaux, par exemple, le langage, la parenté, c'est-à-dire ce qu'on appelle la famille, etc. la culture constitue la règle herméneutique partagée par une époque et déclinée, conjuguée et interprétée diversement par les systèmes techniques. Une règle d'agencement entre les organes psychosomatiques de l'individu et les organes artificiels. -ce que je veux dire en disant cela? je reviens à ce que je soutiens depuis des années. Un système social c'est ce qui prescrit des règles thérapeutiques pour dire comment on doit faire avec les médicaments par exemple, comment on doit faire avec les armes, comment on doit faire avec les systèmes de comptabilité, qui sont tous des techniques. L'économie, par exemple, vous autorise à pratiquer la comptabilité comme ça et vous interdit telle procédure de comptabilité considérée comme pas fiable etc. Les systèmes sociaux prescrivent des règles d'usage des pharmakas c'est-à-dire des techniques. D'accord? Donc la culture c'est une référence herméneutique, interprétative, commune à tous les systèmes sociaux et les systèmes sociaux sont eux-mêmes des thérapeutiques qui interprètent la manière de mettre en œuvre un système technique ou un objet technique, une puissance technique. Par exemple, la contraception. La contraception qui a été promue dans les années 70 en France par Simone Weil, ministre du président de la République Valéry Giscard d'Estaing, a fait l'objet d'un grand débat politique et a abouti à une loi qui contraignait l'administration de cette pilule abortive, cette pilule qui permet d'interrompre une grossesse, qui soumettait cet usage et cette pilule à des conditions extrêmement précises. En réalité, toutes les pratiques sociales des objets techniques sont soumises à des conditions qui, certaines, font l'objet de débats et de lois à proprement parler, au sens juridique, et d'autres font partie de la coutume, du droit coutumier, c'est-à-dire des usages, comme on les appelle.

Mais ça veut dire que le système juridique ne s'exprime pas nécessairement sur la manière dont on doit pratiquer telle ou telle technique. Heureusement, tous les objets techniques ne sont pas soumis à des lois, mais par contre, ils sont tous soumis à des règles. Par exemple, un micro comme ça, dans certains milieux, c'est un ingénieur du son qui va vous le poser, parce qu'il y a des règles pour faire. Et quand vous n'en avez pas, des règles d'ingénieur du son, vous en avez à la culture, ça vous apprend à vous en servir. Il y a des règles, des modes d'emploi, etc.

Tout ça est prescrit par des systèmes sociaux plus ou moins élaborés et formalisés. Ce sont des rapports entre les organes psychosomatiques de l'individu, les organes artificiels que sont les pharmakas, et les organisations sociales qui en régissent les relations. Là où je fais un lien avec notre séminaire de l'année dernière et aussi celui de l'année d'avant d'ailleurs, c'est que **maintenant nous savons d'un point de vue organologique que tout cela conduit, dans un organe particulier de l'être humain qui s'appelle le cerveau, à des réorganisations cérébrales**. Je profite de cette question du cerveau pour vous dire que... Je corrige une expression que j'avais employée pendant un an au moins, peut-être même deux ans, dans le séminaire de l'année dernière en tout cas, lorsque je disais qu'un artefact, comme l'écriture, recode le cerveau, en appuyant sur Maryanne Wolf. Vous vous souvenez, c'est ce que montre Maryanne Wolf, c'est qu'apprendre à écrire, c'est créer des nouveaux circuits synaptiques et c'est en fait réaffecter des aires corticales et des activités différentes de ce pour quoi elles étaient faites au départ. Elle s'appuie sur Stanislas De Haan pour affirmer cela parce que c'est de Haan qui a ouvert la brèche pour ces investigations-là. Ça m'a donc amené à dire moi-même qu'il y avait un recodage du cerveau. Robert Jaffard, qui est un neurologue avec qui je travaille un peu, de l'Université de Bordeaux, m'a dit que ce n'était pas un recodage, mais une réorganisation. Évidemment, c'est beaucoup plus intéressant de parler de réorganisation. Il me dit qu'il ne faut pas employer le mot recodage parce qu'on garde le code pour le biologique. Il a bien raison. C'est une réorganisation d'un organe, organique, par une organologie sociale et technique. Il est très correct effectivement de parler d'une réorganisation du cerveau. Ce que je vais essayer de vous montrer dans les semaines qui vont venir, dans les quatre prochaines ou huit prochaines séances, je ne sais plus combien il y en a, je ne me souviens plus combien il y a de séances programmées, ce que j'essayerai de vous montrer c'est que ceci, **ce que je viens de dire là, a des conséquences extrêmement importantes pour la théorie de la parenté**. Pourquoi est-ce que je vous parle de la théorie de la parenté? Si je vous en parle c'est parce que si je me suis mis à lire *Les métamorphoses de la parenté* de Godelier, ce n'est pas comme ça pour rien. C'est parce qu'il y a eu le débat sur le mariage homosexuel et l'homoparentalité et que ce débat a pris, comme vous le savez, en France, une tournure extraordinairement délétère. Franchement, très, très désagréable. Et je me suis dit, si jamais je veux comprendre quelque chose à tout cela, il faut que je lise un peu des travaux scientifiques sur ces questions. Et très, très vite, je suis tombé sur Godelier qui est une référence majeure en anthropologie. Godelier,

c'est un anthropologue très important, un des plus important aujourd'hui en France et dans le monde et qui a fait un travail énorme. C'est un livre de 750 pages extraordinairement documenté d'ailleurs, que je vous recommande vraiment de lire et que j'ai donc lu. Mais à mesure que j'avais dans ma lecture, ça, c'était à la fin de l'année dernière, je me suis dit, mais **il y a un problème, et ce problème, ce n'est pas un problème avec Godelier, c'est un problème avec l'anthropologie. L'anthropologie, selon moi, telle qu'elle est aujourd'hui, ne permet pas de traiter les questions liées au mariage homosexuel et à sa conséquence, l'homoparentalité.** Je crois qu'elle ne le permet pas. Elle ne permet pas de le faire sereinement, à partir d'un débat rationnel. Et elle ne le permet pas pour une raison très précise, c'est que l'homoparentalité, telle qu'on en parle, je ne parle pas de l'homoparentalité par adoption bien entendu, je parle de l'homoparentalité par procréation médicalement assistée. **Cette question-là ne peut se poser que parce que la technique met en question la reproduction de l'homme.** Et qu'il est aujourd'hui possible de se reproduire humainement, si je puis dire, sans passer du tout par les conditions de la reproduction telles que les connaissent Lamarck et Darwin. Et qu'à partir de là, une question tout à fait nouvelle dans un système social qui s'appelle la création d'une famille, la parenté en tant que telle, les relations intergénérationnelles, le droit également, tous ces systèmes sociaux sont directement mis en cause et en question par une technique du vivant et dans la mesure où l'anthropologie ne pose pas la question de la fonction de la technique en anthropologie, et vous allez voir que c'est sidérant - quand on va lire Godelier, il n'y a pas une ligne sur cette question. Il y en a, mais c'est d'une manière totalement périphérique - alors on se dit que oui, en effet, il est absolument fondamental de faire une nouvelle critique de l'anthropologie. Pour conclure sur la question de la culture, parce que tout ça, ça fait partie de la culture, les règles de mariage, de constitution de famille, de rapport intergénérationnel, ce sont des règles culturelles, non pas du tout technologiques ou naturelles. Ce sont des règles culturelles. Mais au sens où chez moi ce que je viens de dire, culture, ce n'est pas ce qui s'oppose à la nature. L'opposition nature-culture est, à mon avis, absolument non-pertinente. **Ce qui m'intéresse, c'est que la culture, c'est ce qui est engendré par les mises en question de la technique, qui elle-même n'est pas simplement la culture.** Les cultures, donc, pour conclure, ce sont des formes idiomatiques, locales et epochales d'organisation thérapeutique, de soins dans une situation pharmacologique qui est celle de l'homme, qui est créée par la situation organologique de l'homme et à laquelle ni Changeux ni Stanislas de Haan ne comprennent la moindre chose, à mon avis.

Alors, on verra, malheureusement, je crois que ce ne sera pas cette année, que tout cela nous reconduira à un moment donné, peut-être pas dans ce séminaire mais dans le séminaire de l'année prochaine de l'IRI, finalement à Durkheim et à la question des catégories. Pour ceux qui suivent ce séminaire régulièrement, vous vous souvenez qu'il y a déjà deux ans, j'avais posé dans ce séminaire le problème de la catégorisation chez Emile Durkheim. J'avais prévu l'année dernière d'en faire une analyse détaillée ce que finalement je n'ai pas fait. Ensuite,

j'ai proposé à l'IRI qu'on le fasse, et on ne l'a pas fait, car on est toujours dans les préliminaires. Mais on y reviendra dans la mesure où la question de la catégorisation, telle que Durkheim la pose, pour moi, mais on y reviendra en lisant Godelier, c'est une question de production de règles d'interprétation. Ces règles d'interprétation sont produites par un processus de transindividuation qui s'appelle la culture. Évidemment, lorsqu'un philosophe comme Aristote propose de penser des catégories qui **sont des catégories de l'être**, ce qu'il propose de penser, ce sont des catégories qui sont transculturelles si je puis dire, qui sont, on pourrait dire aujourd'hui dans le langage d'Emmanuel Kant, a priori et que Kant lui-même va appeler **les catégories a priori de l'entendement**, les fameuses catégories déduites dans la déduction transcendantale à la *Critique de la raison pure*, sont en principe au-delà du culturel. Ce que je soutiens, c'est qu'aujourd'hui ces catégories qui sont au-delà des différences culturelles et idiomatiques, je crois que c'est vrai mais **elles ne sont pas dans la sphère de l'être, de l'ontologie, elles sont dans la sphère de ce que j'appelle le schématisme des rétentions tertiaires**. Ce schématisme étant lui-même en amont et en aval des catégories culturelles. C'est un immense sujet de débats épistémologiques avec les épistémologues de la physique, de la biologie, de toutes les disciplines scientifiques, des mathématiques, etc. que je ne vais évidemment pas ouvrir ni aujourd'hui ici ni même dans tout ce séminaire mais qu'il faudra bien un jour analyser en détail.

Alors, maintenant, je vais essayer d'aller vers une conclusion. Je suis très en retard, comme d'habitude. Vraiment très en retard. Je vais encore ne pas faire tout ce que j'avais prévu de faire. Je voudrais interroger maintenant la raison pour laquelle j'ai donné pour titre à ce séminaire *Pour une nouvelle critique de l'anthropologie*. Pourquoi nouvelle critique? En fait, dans cette question, il y a deux questions. Pourquoi critiquer d'abord l'anthropologie? Et ensuite, pourquoi dire qu'elle est nouvelle, cette critique? Pourquoi l'anthropologie fait-elle question de nos jours? C'est une question dans la mesure... Vous allez me dire que j'ai déjà posé cette question tout à l'heure. Oui, mais je ne l'avais pas posée au sens où je crois qu'il faut la poser maintenant. Il y a 2 ou 3 ans, quand j'ai publié *Ce qui fait que la vie vaut la peine d'être vécue*, j'ai récusé la question anthropologique. J'ai dit la question du post-humanisme ne m'intéresse pas parce que la question de l'humanisme ne m'intéresse pas. De ce point de vue, la question d'une anthropologie ne m'intéresse pas. Vous allez me dire que l'humanisme n'est pas la même chose que l'anthropologie. Vous avez raison si vous me le dites sauf que quand même lorsqu'on parle d'une anthropologie philosophique au sens d'Emmanuel Kant, ça a à voir évidemment avec la question de l'humanisme. Lorsque Jean-Hugues Barthélémy me dit, l'année dernière, à l'Académie d'été de Pharmakon, qu'il défend un humanisme difficile de Gilbert Simondon et qu'il se revendique de l'humanisme difficile de Gilbert Simondon il pose une question d'anthropologie philosophique. J'ai récusé cette question anthropologique entendue comme humanisme parce que je soutiens depuis très longtemps que je revendique la position de Socrate face à Protagoras quand il pose la question de l'homme et que Socrate lui répond que la question ce

n'est pas l'homme, c'est l'être de l'homme et donc la question c'est l'être et non pas l'homme parce que pour dire ce que c'est que l'être de l'homme, il faut d'abord savoir ce que c'est que l'être. J'essaie de me maintenir dans cette position que j'appelle post-transcendantale ou a-transcendantale. Je ne veux pas rester dans une position transcendante. Je récusé l'opposition entre l'être et le devenir, je récusé l'opposition entre l'a postérieur et l'a priori. Je récusé donc l'opposition entre l'empirique et le transcendantale qui est une opposition qui fonctionne encore chez Emmanuel Kant. Mais en même temps, je veux maintenir qu'on ne peut pas du coup se rabattre sur l'anthropologique parce que pour moi face à l'anthropologique la question qui se pose ce n'est plus l'être, c'est la technologie, c'est l'organologie. Et que l'organologie on ne peut pas la penser simplement à partir de *l'anthropos*. Je pense qu'il y a de l'organologique avant même *l'anthropos* et je pense qu'il faut poser en principe qu'il peut y en avoir après *l'anthropos*. Ça ne veut pas dire que je pense qu'il faille s'installer dans une question du post-humanisme, j'ai essayé d'expliquer pourquoi le post-humanisme, pour moi, n'est pas une question. C'est une question qui élude toutes les questions que je pose ici. Donc je ne crois pas que la question du post-humanisme soit intéressante, que ce soit comme question de l'enhancement (amélioration) et de la singularité au sens de Kurzweil ou de ce genre de personnes. Par contre, je pense que la question qui est intéressante, à travers ce qu'on appelle l'augmentation de l'homme, et ce que montre Leroi-Gourhan, c'est que l'homme c'est ce qui s'augmente, c'est ce qui est intrinsèquement ce qui produit un enhancement, une augmentation, c'est ce qui pose le problème du pharmakon précisément et de la question du non-inhumain dans l'inhumain. Qu'est-ce que je veux dire par là ? **Je veux dire que la technique, comme le disait Lyotard, c'est l'inhumain. C'est de l'inhumain. Mais que dans cet inhumain, il y a une question du non-inhumain qui se pose.** Comment ne pas être inhumain ? Voilà, ça, ça m'intéresse comme question. Par contre, la question de l'homme ne m'intéresse pas, parce que je crois que ce n'est pas une question. Ici, je vous renvoie aux travaux de David Bates et notamment à ce qu'il a présenté dans cette même salle il n'y a pas très longtemps, il y a un mois à peu près, à l'IRI, sur une analyse de différents penseurs, von Neumann, etc., mais surtout Engelbart, qui, comme vous le savez, a été un grand penseur de l'augmentation et de la constitution de nouvelles prothèses. Ce qui me... Pourquoi est-ce que je mentionne ici David Bates ? C'est parce que David Bates pose des problèmes qui sont liés à la cybernétique, liés au développement, en particulier en Californie, des technologies numériques qui nous intéressent ici et qu'il le fait en allant au-delà du cognitivisme et en deçà du cognitivisme. Son travail montre très bien... La conférence est en ligne, je vous recommande vraiment de la regarder, elle montre très bien que les premiers penseurs de ces questions ne sont pas du tout dans un modèle cognitiviste et que l'avenir de ces questions n'est pas cognitiviste. Alors évidemment, ce que j'essaie de faire dans ce séminaire, j'essaie de conjuguer ce que dit David Bates, par rapport à ce que fait Engelbart et d'autres dans les années 60, 50-60, avec les avancées de l'anthropologie, dont je vous parlais tout à l'heure, qui posent, souvent à partir d'un point de vue cognitiviste, des questions absolument nouvelles en matière de psychogenèse,

anthropogénèse, biogénèse, à travers les connaissances récentes que l'on a, par exemple, comme c'est décrit dans l'article de New Scientist dont je vous parlais tout à l'heure, *The Story in the Stones*. S'il faut critiquer l'anthropologie, c'est parce que, d'une part, celle-ci... Là, je parle de l'anthropologie comme science humaine, l'anthropologie, comme celle de Lévi-Strauss, celle de Godelier, celle de tous ces gens-là, permet de déplacer les questions de l'humanisme. Si vous avez un peu étudié l'anthropologie de l'époque du structuralisme, par exemple, vous savez que le structuralisme a profondément mis en question le point de vue humaniste. C'est ce qui a conduit d'ailleurs, dans le structuralisme, à remettre en question la question du sujet à lui-même et à poser que finalement, par exemple dans le champ de la littérature, les structuralistes disaient qu'il fallait se débarrasser de l'auteur. Il faut s'intéresser à la structure et non pas aux individus. Il faudrait revenir un jour sur la critique du structuralisme. Il y a en France des travaux importants qui ont été faits, Patrice Maniglier en particulier est revenu sur ces questions. Mais il faudrait y revenir à nouveau et plus en détail du point de vue de l'anthropologie.

Deuxièmement, ce que je soutiens, c'est que ce que Sloterdijk appelle l'anthropotechnique, c'est peut-être la véritable déconstruction de la métaphysique. Pourquoi je vous parle de la déconstruction de la métaphysique ? C'est parce que l'anthropologie structurale, le structuralisme en anthropologie, avait conduit à une espèce de... Non pas de déconstruction, mais de projet des sciences humaines, en particulier de l'anthropologie, mais pas seulement de la linguistique, de rebattre toutes les cartes qui étaient celles de la métaphysique et de la philosophie sur des bases tout à fait nouvelles, qui auraient été un paradigme structuraliste et scientifique des sciences humaines. Et puis, les philosophes sont revenus à la charge, en particulier Foucault, le premier, Derrida, Deleuze, Lyotard et beaucoup d'autres. Ils ont remis en question cette ambition des sciences humaines en disant : non, non, vous les sciences humaines, vous êtes vous-mêmes une métaphysique. Vous-mêmes vous procédez de manière métaphysique. Il faut faire une véritable déconstruction de la métaphysique que vous n'êtes pas en mesure de faire. Je ne vais pas rentrer dans ce point de vue, cette question-là serait un vaste sujet. Par contre, j'ai fait un article avec Benoît Dillet dans un livre qui s'appelle, je ne me souviens plus très bien, « Reader of poststructuralism », un truc comme ça. C'est un gros bouquin qui est paru en Angleterre, sur le... qui a été édité par l'université... par les Presses universitaires d'Édimbourg en Écosse où j'essaie un petit peu de faire un point là-dessus. Par ailleurs, j'en ai beaucoup parlé dans mon livre, qui s'appelle *État de choc*. Quoi qu'il en soit, ce que je crois, c'est que la déconstruction, si on l'appelle comme ça, dans le vocabulaire de Derrida, la démarche poststructuraliste, si on parle de la manière englobante ou postmoderne que les États-Unis ont de désigner à la fois Deleuze, Lyotard et compagnie, ou disons le matérialisme de Deleuze et Guattari, à mon avis n'a pas fait le travail qui reste à faire d'une critique de l'anthropologie qui serait une critique anthropotechnique de l'anthropologie. C'est de ce point de vue que Sloterdijk me paraît intéressant, même si je ne vais pas extrêmement loin en suivant Sloterdijk sur ces sujets-là, parce qu'assez vite, je crois que Sloterdijk

prend des voies qui me gênent et je l'ai déjà dit l'autre fois, à mon avis, beaucoup trop heideggérienne à mon goût. Cela étant, et je vais terminer là-dessus, je ne dirai pas tout ce que je voulais vous dire, mais je vais quand même essayer de terminer ce point-là. Cela étant, pourquoi parler de nouvelles critiques ? Cela signifie-t-il qu'il y aurait déjà eu une critique de l'anthropologie ? La réponse n'est pas évidente. Il n'y a jamais eu de critique de l'anthropologie, mais qu'il y a eu une critique de l'humanisme, précisément. C'est ce que disais à l'instant. Foucault et Derrida, en particulier, ce sont des critiques de l'humanisme. C'est extrêmement clair, chez Foucault, c'est plus que clair, c'est le programme même de l'humanisme et des sciences humaines. Et de la question même de l'homme, d'un point de vue Nietzsche d'ailleurs. C'est l'objet même *des Mots et des Choses*. Derrida, c'est une critique de l'humanisme qui passe par une relation privilégiée à Heidegger, à la phénoménologie etc. Mais comme je vous le disais à l'instant, je crois que cette critique de l'humanisme ne devient jamais une critique de l'anthropologie au sens de la science anthropologique car elle-même ne se donne pas les moyens de critiquer la science anthropologique, à savoir par la question de la technique. Malgré le fait que Michel Foucault a posé le problème des technologies de pouvoir à travers la théorie du biopouvoir, il n'a jamais instancié la question de la technique en tant que telle. Et Derrida non plus, bien que Derrida, à travers la théorie du supplément, et j'en suis moi-même l'héritier direct, n'ait jamais véritablement, à mon avis, posé cette question. Je pense qu'aujourd'hui, une stupéfaction devant le devenir technique se produit, ce que j'ai appelé une stupéfaction, et pas simplement ce que j'appelle parfois la bêtise mais un état de choc qui stupéfie la pensée. Cette stupéfaction résulte du fait qu'aujourd'hui, la pensée, la pensée philosophique, la pensée anthropologique n'arrive précisément pas à penser l'anthropotechnique. À présent, il est fondamental d'ouvrir un chantier scientifique, philosophique et intellectuel qui permette de penser l'anthropotechnique. Par ailleurs, cette question... Elle est également le fait de questions d'économie politique, dont j'ai parlé dans *État de choc*, je ne vais pas y revenir mais je les rappelle en revanche, dans la mesure où je crois qu'en n'arrivant pas à penser l'anthropotechnique, tous ces penseurs, par exemple, poststructuralistes, dont je suis très proche, n'ont pas réussi à faire une critique non pas de l'anthropologie mais de l'économie politique. Ils se sont retrouvés instrumentalisés par l'ultralibéralisme. C'est très connu que Deleuze est une référence privilégiée des libertariens de droite, pas lui-même forcément. Foucault est extrêmement instrumentalisé par l'ultralibéralisme. Lyotard, j'ai essayé de le montrer, a été en fait un prétexte en tant que post-modernité pour justifier que *there is no alternative*, la fin des grands récits, ça se traduit en anglais par *there is no alternative*, etc. Je ne dis pas ça du tout pour faire des reproches ni à Lyotard, ni à Deleuze, ni à Foucault, ni à Derrida. Simplement ce que je dis, c'est que c'est un état de fait. Le marketing s'est emparé de cette espèce d'incapacité à penser l'anthropotechnique pour que lui-même devienne performativement prescripteur sur l'anthropotechnique. Que du coup, il n'y a pas eu de critiques possibles. Nous verrons que c'est spécialement évident chez Godelier. Nous verrons que dans Godelier, lorsqu'il se met à parler de la PMA et de toutes ces choses-là, aussi de ce qu'il appelle le désir d'enfant des homosexuels, etc. Ne parle pas une,

ce qui est étonnant de sa part, parce que c'est un ancien marxiste très proche d'Althusser, etc. quelqu'un qui a fait une critique de l'idéologie, il ne voit pas une seconde les enjeux du marketing dans ces questions. Je terminerai vraiment en citant deux textes. Un qui est de Merlin Donald, dont je parlais tout à l'heure. Je vais vous le lire en anglais, je n'ai pas pris le temps de le traduire. C'est la fin de son introduction à son livre dont je parlais tout à l'heure. *Évolution de l'homme*. Je ne me souviens plus du titre. *Modern Mind, Origins of the Modern Mind*. Il dit ceci : « One unusual aspect of this book is its incorporation of biological and technological factors into a single evolutionary continuum »<sup>4</sup>. Ça, c'est extrêmement important. C'est exactement ce que j'essaie de vous dire là. « New memory technology can produce alteration to the architecture of human memory »<sup>5</sup>. C'est ce que j'ai essayé de dire l'année dernière sans avoir lu ce livre en me référant à Maryanne Wolf mais lui, il le dit il y a dix ans et d'un point de vue non pas neuroscientifique, mais d'un point de vue d'anthropologue. « Le cerveau moderne est ainsi une structure hybride qui contient les stages d'émergence humaine plus tôt, ainsi que des nouveaux appareils symboliques qui ont radicalement altéré leur organisation ». C'est extrêmement intéressant de comparer cela à la question de ce que, dans le cours de *Pharmakon*, il y a trois ans, j'avais soulevé en me référant à Éric Robertson Dodds, qui lui-même se référait à David Murray, dans ce qu'ils appellent « the inherited conglomerate ». Le inherited conglomerate, le conglomerat hérité. Je vous lis ça. La métaphore géologique, le conglomerat hérité, c'est un concept que Murray, un archéologue et un helléniste, a utilisé pour décrire ce que c'est que la société grecque tragique. A la fin de la société grecque tragique, il dit que les Grecs sont constitués par un conglomerat mnésique où il y a des vestiges de toutes sortes d'époques qui flottent et c'est ce que reprend à son compte Jean-Pierre Vernand dans des choses que j'avais citées dans ce même cours. Dodds résume ceci de la manière suivante. En commentant l'expression « inherited conglomerate », il dit : « La métaphore géologique est heureuse, car la croissance religieuse est géologique et son principe, dans l'ensemble et avec des exceptions, est l'agglomération plutôt que la substitution ». Il parle ici des croyances des Grecs, de l'époque de Socrate. Il est très rare qu'une nouvelle structure de croyance efface complètement la structure qui la précède. Ou bien l'ancien survit comme un élément dans le nouveau, ou bien les deux subsistent côte à côte. Si je vous dis cela parce que ce que disait juste avant Merlin Donald, c'est qu'en fait, la mémoire se stratifie, mais il disait qu'elle se stratifie parce qu'elle accumule **biologiquement et technologiquement** de nouvelles formes de mémoire qui s'agencent comme des ensembles de vestiges et qui sont intériorisés par les individus. Je vous fais remarquer ici, et je m'arrête véritablement, que le bouquin de Dodds commence avec une citation de Whitehead qui est la suivante : « The major advances in civilization are processes which all but break the societies in which they occur »<sup>6</sup>.

---

4. Un aspect inhabituel de ce livre est son intégration de facteurs biologiques et technologiques dans un seul continuum évolutif.

5. Les nouvelles technologies de mémoire peuvent modifier l'architecture de la mémoire humaine

6. Les avancées majeures de la civilisation sont des processus qui brisent presque entièrement



Je crois qu'il faut comparer cela avec ce que Peirce dit, je parle de Charles Sanders Peirce, cité par David Bates ici, non, pas ici même mais dans le livre que nous avons publié qui s'appelle *Digital Studies* qui était le résultat des travaux que nous avons faits il y a deux ans à l'IRI. Charles Peirce dit que « les maladies du cerveau peuvent améliorer l'intelligence générale ». Ensuite, David Bates se réfère à Alexandre Lurija, le psychologue soviétique, et Goldstein, l'Allemand, qui montrèrent que, je cite ici encore David Bates :

les lésions cérébrales peuvent être à l'origine d'une réorganisation complète du comportement humain

Pourquoi je vous cite tout cela ? C'est parce que ce qui est au cœur de toutes ces analyses qui viennent de Murray, qui viennent de Dodds, qui viennent de Merlin Donald, qui viennent de Maryanne Wolf, que je cite l'année dernière etc. Et on pourrait aussi se référer à Ashby qui disait qu'il faudrait inventer des machines pathologiques capables de tomber malade. Seules ces machines seraient vraiment intelligentes. Canguilhem et Turing, etc. Tous ces gens-là disent, je reparlerai de Turing la prochaine fois, que **ce qui fait le mode de vie anthropotechnique, c'est la capacité de réorganisation. C'est la négociation entre l'organique, comme modèle organisationnel, et l'inorganique, qui est l'organologique, qui réorganise les comportements humains.** Je vais m'arrêter là. Je n'ai pas tout à fait terminé, mais ce n'est pas grave. J'espère que vous avez réussi à suivre, parce que c'était un peu dense. Ce que nous ferons la semaine prochaine, c'est qu'on attaquera véritablement cette fois-ci, Maurice Godelier. Et donc, il nous reste environ 25 minutes pour discuter. Voilà.

01 :35 :54



## Séance 3

Une des conclusions que j'avais tirée de la critique du discours de Jean-Pierre Changeux préfaçant Stanislas de Haan, c'est que la culture est une organisation. Vous comprenez bien qu'organisation fait écho à organologie. La culture est une organisation, en fait, en l'occurrence, l'organisation d'un ensemble de ce que j'appelle des systèmes sociaux, par exemple, le langage, par exemple la parenté et cette organisation qu'est la culture organise une activité herméneutique à laquelle elle fournit des règles, des règles herméneutiques par exemple, comme rétention secondaire collective. Les rétentions secondaires collectives, ce que j'appelle comme ça, fournissent des règles herméneutiques. C'est-à-dire qu'on récupère des termes hérités des générations précédentes et ces terminologies, ces catégories surdéterminent, par exemple, nos règles interprétatives, ces rétentions secondaires collectives étant reliées entre elles à travers ce que j'appelle des circuits de transindividuation. La culture décline ces règles herméneutiques, les conjugue et les interprète diversement à travers les systèmes sociaux. Les juristes, par exemple, ne déclinent pas la culture française comme, pour dire n'importe quoi, les historiens ou les économistes français ou les acteurs de l'économie française. Donc, **ce qui fait la culture, c'est une unité herméneutique qui se décline à travers des systèmes sociaux et toujours ces systèmes sociaux sont reliés par des systèmes techniques qui eux-mêmes appartiennent à un système technique. Et ce système technique constitue des dispositifs rétentionnels de rétention tertiaire.** Voilà un des points importants que je voulais rappeler du séminaire précédent et en rappelant également que cette activité herméneutique qu'est la culture interprète selon le sens de la venue d'Hermès et après les fautes de Prométhée et d'Épiméthée la condition pharmacologique des mortels. Si on reprend le mythe de Prométhée et d'Épiméthée, Hermès arrive après Prométhée et Épiméthée et Hermès interprète la condition pharmacologique qu'est la technique en tant que pharmakon et cette interprétation, qui chez Hermès s'appelle *eidos* et *dikè*, éthique et justice, si vous voulez, ou droit, eh bien, elle forme la culture, selon moi. Et j'ajoute que cette règle herméneutique en quoi la culture consiste donc, est une règle d'agencement entre les organes psychosomatiques de l'individu, les organes artificiels du système technique dans lequel il vit, à travers des organisations sociales qui se traduisent par une réorganisation du cerveau. Je veux dire par là que l'intériorisation par l'éducation de ces règles et de ces rétentions tertiaires sur

lesquelles elle s'appuie, c'est la traduction effective et concrète chez les individus de l'organisation sociale, c'est-à-dire de la culture. Donc j'essaie d'avoir une appréhension de ces questions des rapports entre techniques, cultures, organismes psychosomatiques, etc. d'avoir une approche, tout à fait intégrée. Et si j'essaie de le faire, vous avez bien compris, je pense que c'est pour répondre à Changeux. Changeux qui lui-même se présente en spécialiste du cerveau. Ce qu'il est, bien entendu. Jean-Pierre Changeux, c'est l'auteur de l'*Homme neuronal*. Et qu'est-ce qu'il nous disait ? Vous vous souvenez l'autre fois, il disait la culture ne devrait pas oublier qu'elle a des conditions biologiques et que ces conditions biologiques, dans le cerveau, je lui réponds moi, **la biologie ne devrait pas oublier qu'elle a des conditions culturelles et que ces conditions culturelles elles-mêmes sont soumises à des conditions technologiques**. Et donc la question véritable **c'est l'articulation par la technique** entre les organes naturels, les organes artificiels, les organisations sociales. Donc ce que j'essaie de dérouler là, en disant cela, c'est un programme d'anthropologie, **que je n'appelle pas de l'anthropologie mais de l'organologie**. Deuxième point, que je crois qu'il faut rappeler du séminaire précédent, c'est ce qui concerne la stupéfaction. Ce mot de stupéfaction, je l'ai proposé dans Pharmacologie du Front National. Dans le livre d'avant, qui s'appelait Etat de Choc, je ne parlais pas de stupéfaction, mais de stupidité et de bêtise. Bêtise et stupidité. Bêtise traduisant stupidity. Le mot anglais stupidity se traduit, dis-je, en français par bêtise notamment, mais aussi par stupidité, ce qui n'est pas tout à fait la même chose pour autant. Quoi qu'il en soit, Après avoir longtemps soutenu que le capitalisme contemporain des 30 dernières années, le capitalisme que j'appelle pulsionnel, spéculatif, produit une bêtise systémique, et il n'y a pas que moi qui le dit puisque j'avais fait référence à un article d'une revue de management de Londres qui utilise cette expression de *functional stupidity*, on peut appeler ça la bêtise fonctionnelle, pour décrire des activités de traders et des gens comme ça. Cette stupidité, produite par le stupéfiant, et je vous fais remarquer qu'en français, un stupéfiant, on dit la brigade des stupéfiants, c'est-à-dire la brigade des gens qui luttent contre les narcotrafiquants, un stupéfiant en français, en anglais, ça se traduit par un narcotique. Les narcotrafiquants, ce sont les gens qui trafiquent des stupéfiants. Le narcotique étant ce qui nous fait dormir. Stupéfaction, endormissement, bêtise. Tout ça, c'est ce que produit le pharmakon qui nous défonce toujours, d'une manière ou d'une autre. On est défoncé par le pharmakon, au sens où on a pris une super défonce avec un gros pétard de marijuana, mais au sens aussi où je parle du double redoublement épokhal où le premier coup défonce les circuits de transindividuation, d'une certaine manière, il y a quelque chose de commun là-dedans. Donc cette stupéfaction devant la violence de ce qui conduit au discours post-humaniste, ou même transhumaniste, Et ici, il faudrait noter, dans l'actualité de la semaine dernière, l'accord qui a été donné par l'Agence américaine des médicaments pour la mise sur le marché de la première prothèse bionique, le *Deca-Arm System*, qui est une prothèse qui permet à des gens qui ont été amputés d'un bras, par exemple, de retrouver une main avec une sensibilité entièrement artificielle. Il est très intéressant que cette prothèse, qui est un organe mécanico-bionique, ait été autorisée par l'agence du

médicament. C'est intéressant de voir un organe mécanique autorisé par une agence du médicament. Ça vous montre bien que la technique, c'est un pharmakon et qu'il faut élargir le concept de pharmakon bien au-delà de la pharmacie. Je ferme cette parenthèse. La stupéfaction qui est produite par la profusion de pharmaka qui arrive en ce moment de toutes parts comme bras bioniques, comme réseaux sociaux, comme tout ce qu'on veut et qui arrivent sans arrêt en ce moment, comme automobiles entièrement connectées et entièrement téléguidées. Il y avait un article ce matin, ou hier, dans Libération, sur le fait qu'on évaluait que dans 20 ans, il y aurait 450 millions d'automobiles entièrement automatisées d'après une étude de l'IDAT. Stupéfiant, ces processus-là ! Et il y en a de partout, dont la procréation médicalement assistée, la gestation pour autrui, tout ça fait partie. Cette stupéfaction, telle qu'elle conduit non pas à des nouveaux processus de transindividuation mais au contraire à une stupidité fonctionnelle, procède en large part, bien sûr, d'une spécificité organologique de notre temps, qui est très liée au numérique, c'est-à-dire à la vitesse de la lumière, au fait que le double redoublement épokhal se produit à la vitesse de l'éclair de Zeus quasiment, à la foudre, c'est foudroyant ce double redoublement épokhal qui nous tombe dessus et nous sommes stupéfaits à cause de cela, mais je dirais que nous le sommes aussi beaucoup, et peut-être surtout, du fait que jusqu'à maintenant, face à ces questions, il n'y aura encore jamais eu de véritable critique de l'anthropologie en tant que science et non pas en tant qu'anthropologie philosophique. Je veux dire par là que vous vous souvenez que dans la séance précédente, je continuais à expliquer pourquoi j'avais choisi le thème de ce séminaire. On était encore dans l'introduction. La toute première séance avait donné des éléments de contexte. Dans la deuxième séance, j'avais essayé d'expliquer le titre de ce séminaire en particulier le titre *Nouvelle critique de l'anthropologie*. Pourquoi nouvelle et pourquoi critique ? Et j'avais dit que l'anthropologie ça peut s'entendre en deux sens, ça peut s'entendre, enfin plus que deux sens, mais en tout cas chez les philosophes on l'entend, **on peut l'entendre au moins en deux sens**, au sens d'Emmanuel Kant par exemple, une anthropologie philosophique c'est un discours philosophique sur l'homme, et au sens de Claude Lévi-Strauss qui n'est plus un discours philosophique, c'est une science, c'est une étude scientifique de l'homme. Ce n'est pas la même chose. Que tout ça a été par ailleurs conditionné par un discours sur l'humanisme qui nous vient de la Renaissance, qui a été rejetée par la philosophie antique et puis qui, aujourd'hui, ressurgit à travers le post-humanisme, le transhumanisme, d'une manière négative, autrement dit. Ce que j'ai essayé de dire l'autre fois, c'est que ces discours sur le post-humanisme, le transhumanisme, ce sont des discours de la stupéfaction ou de l'idéologie qui exploite cette stupéfaction. Par exemple, Kurzweil, le penseur de la singularité qui accompagne l'entreprise Google, c'est une idéologie ultra libertarienne de la stupéfaction, selon moi et que pour faire la critique de cette idéologie, qui est la seule chose qui m'intéresse dans la vie, c'est de critiquer l'idéologie, eh bien il faut aujourd'hui faire une critique de l'anthropologie. Et je soutiens que si aujourd'hui nous sommes confrontés à cette stupéfaction tout à fait exceptionnelle, je pense que nous sommes stupéfaits aujourd'hui, les femmes et les hommes du XXI<sup>e</sup> siècle, comme jamais aucun être humain n'a été stupéfait dans l'histoire.

Nous ne sommes pas stupéfaits par une menace millénariste d'une vengeance de Dieu ou de choses de ce type-là. Ça c'était des stupéfactions qui venaient de... de cultures anciennes où c'était la transcendance ou le surnaturel qui était menaçant. Là, nous sommes stupéfaits de ce qui nous menace nous-mêmes à partir de nous-mêmes, c'est-à-dire à partir de ce que nous avons produit, à partir de nos pharmakas. **Pour lutter contre cette stupéfaction qui est d'une extrême dangerosité, il faut faire une véritable et nouvelle critique de l'anthropologie en tant que science.** Voilà, c'est à ça que je me consacre. Et c'est pour ça que je rappelais tout à l'heure en le synthétisant ce que j'avais dit l'autre jour à propos de Jean-Pierre Changeux et du rapport entre la technique, le vivant et la culture.

Cela étant, un élément de stupéfaction tout à fait singulier-là qui tient non pas à l'absence de critique de l'anthropologie mais à la technique contemporaine, c'est évidemment la vitesse de la lumière. Cette vitesse de la lumière, le fait que la technologie fonctionne à la vitesse de la lumière, cette vitesse de la lumière constitue une puissance absolument stupéfiante dans la mesure où elle est mise au service d'une époque de

l'automatisation tout à fait nouvelle, j'en parlerai bientôt dans un livre intitulé L'automatisation intégrale et totale et générale. Et je pose que cette vitesse de la lumière qui est stupéfiante et tétanisante, on pourrait dire, tétanisante, on a l'impression qu'on ne peut rien faire en fait, elle nous rend absolument impuissants. Eh bien je soutiens que c'est un leurre de dire cela, c'est absolument faux. Cette vitesse de la lumière, si elle était mise par une nouvelle critique de l'anthropologie au service d'un nouveau pouvoir de désautomatisation, serait au contraire une augmentation, non pas de la puissance, mais de la pensée et donc aussi de la puissance. Ceci pour dire que ce séminaire est également dédié, très pratiquement cette fois-ci, au projet ou à la tâche d'explorer et d'inventer le nouvel âge de la transindividuation qui est requis par le double redoublement épokhal stupéfiant que nous connaissons. **C'est dans cette perspective que j'ai conçu ce séminaire comme exploration de la condition organologique.** Alors, il y a 15 jours, j'avais terminé mon intervention en citant Whitehead qui affirme que, je le cite (j'ai traduit en français) « les avancées majeures dans la civilisation sont des processus qui menacent de détruire les civilisations où elles adviennent ». Je répète, les avancées majeures dans la civilisation sont des processus qui menacent de détruire les civilisations où elles adviennent. Qu'est-ce que dit Whitehead ici ? **Whitehead dit que toutes les avancées de la civilisation sont pharmacologiques.** J'avais fait cette citation de Whitehead que j'ai trouvée chez Dodds en réalité, ce n'est pas dans Whitehead lui-même que je l'ai trouvée, après avoir précisément fait référence à ce que David Murray et Éric Robertson Dodds appellent le « conglomérat hérité » pour décrire la situation de ce que Dodds appelle « l'Aufklärung grecque ». Dodds dit : Socrate, Protagoras, tous ces gens -là, ce sont des « Aufklärer grecs », il les appelle comme ça, des hommes des Lumières de l'époque grecque. Et pourquoi est-ce qu'il parle de... de ces hommes des Lumières de l'époque grecque, c'est parce que d'abord, il commence par dire dans son livre que la plupart ont été condamnés soit à l'exil,

soit à la mort. Le seul qui en soit vraiment mort, c'est Socrate. Et que s'ils ont été condamnés, c'est parce que la cité grecque vivait une immense crise. Cette immense crise était celle des contradictions engendrées par le conglomerat hérité. Qu'est-ce qu'il y avait dans ce conglomerat hérité? c'est des sujets dont j'ai beaucoup parlé dans mon cours de philo il y a deux ou trois ans à Pharmakon, eh bien il y avait dans la mémoire du conglomerat hérité des choses héritées d'une époque archaïque avec des croyances, des croyances qui pouvaient même renvoyer à la magie, et puis des choses beaucoup plus récentes et toutes ces choses étaient en conflit les unes avec les autres. Si j'ai cité ces références de Murray et de Dodds, c'est parce que, par ailleurs, tout en citant Whitehead, je commentais la fin de l'introduction de Merlin Donald dans son livre « Les origines de la pensée moderne », « Modern Mind », où il disait que ce qui conduisait à la pensée moderne, c'est-à-dire à la façon que l'homme a de penser, c'est ça que veut dire ici pensée moderne, c'est au sens où ce qu'on appelle l'homme moderne, je vous l'avais déjà dit l'autre fois, c'est l'homme que nous sommes nous-mêmes, qui apparaît il y a, disons, 100 à 200 000 ans. Cet homme-là, qui est nous-mêmes, donc, qui apparaît dans la fin de la préhistoire, il est constitué par l'apparition, disait Merlin Donald, d'une nouvelle mémoire et constituant la vie, dans la vie qui est un pouvoir de mémoriser, une nouvelle époque de la vie, une nouvelle forme de la vie. Et Merlin Donald disait que, dès lors, **il fallait, pour penser l'humain, penser l'incorporation de facteurs biologiques et de facteurs technologiques.** Ça, c'est capital. C'est la première fois, quand j'ai lu cela, que j'ai lu véritablement, venant d'Amérique du Nord et dans une période dominée par le cognitivisme, un point de vue sur l'anthropologie qui enfin, pour moi, pose vraiment les questions que seul, à ma connaissance, **Leroi-Gourhan avait vraiment posées du côté de l'anthropologie et Georges Canguilhem du côté de la philosophie,** à savoir que la vie humaine, c'est ce qui intègre, ce qui incorpore dit Merlin Donald, des facteurs biologiques et des facteurs technologiques et qui le fait en s'agencant avec des formes intérieures de mémoire et qui du même coup, je cite à nouveau Merlin Donald

produit une structure hybride contenant des vestiges de stades précédents de l'émergence de l'humain, aussi bien que de nouveaux dispositifs symboliques qui ont radicalement transformé son organisation.

Les stades précédents de l'émergence de l'humain, ce sont des stades de l'humain qui n'est pas encore l'homme moderne, c'est-à-dire sapiens-sapiens. Il y a des formes de l'humain, bien avant, l'humain commence il y a environ 3 millions d'années, qui ne sont pas encore l'homme moderne. d'abord parce que son cortex n'est pas complètement ouvert. L'ouverture de l'éventail cortical n'est pas achevée, la technique n'est pas du tout au point de maturation qu'on trouve à l'époque de Néandertal et de l'homo sapiens-sapiens, etc. Et donc ce que dit ici Merlin Donald, c'est qu'il y a intégration d'éléments de mémoire qui sont déjà de l'homme mais pas encore l'homme moderne et que tout cela forme des couches de mémoire emboîtées les unes dans les autres ou combinées les unes avec les

autres. C'est l'incorporation de facteurs à la fois biologiques et technologiques qui engendre ce complexe symbolico-mnésique qui rend possible les avancées toujours hautement pharmacologiques et menaçantes pour les civilisations dont parle Whitehead. Je vous avais proposé également l'autre fois, tout à fait à la fin de mon intervention, de comparer ce que dit Whitehead, que je viens de citer, avec ce que dit Charles Sanders Peirce, tel que le cite David Bates au début du petit livre que nous avons publié sous le titre *Digital Studies* et où Peirce dit du cerveau, je le cite, « les maladies du cerveau peuvent améliorer l'intelligence générale ». Ceci, je le cite parce que cela inscrit la question de l'organe cérébral dans les questions organologiques. Cela inscrit la question de l'organique cérébral dans l'organologie. Nous verrons bientôt quand on va rentrer vraiment dans Godelier, ce qu'on va commencer à faire tout à l'heure, mais on ne le verra que dans 15 jours ou dans un mois, nous verrons bientôt comment Claude Lévi-Strauss et l'anthropologie d'origine structuraliste, et derrière Lévi-Strauss et le structuralisme, Godelier, se sont mis à parler du cerveau, à mon avis dans des termes qui sont assez faibles, pour ne pas dire très faibles. Quoi qu'il en soit, si je vous parle du cerveau maintenant, c'est pour une raison de fond que ceux qui suivent ce séminaire régulièrement connaissent, puisque depuis le début de ce séminaire je parle du cerveau, depuis 4 ans. Mais j'en parle aujourd'hui plus spécifiquement parce que je crois que l'anthropologie scientifique, en tout cas celle d'origine française et lévi-straussienne, a un discours extrêmement faible sur la question du cerveau et ne voit pas le cœur du problème, à savoir que **le cerveau, tel que Marianne Wolff, par exemple, l'analyse, c'est un organe d'incorporation du technologique**. Exactement ce que disait Merlin Donald, c'est ce que décrit Marianne Wolff. Le cerveau, le cerveau noétique, c'est ce qui est capable de se désorganiser et de se réorganiser organologiquement et non pas organiquement. Or ceci, c'est ce qui est largement confirmé par avance par tous les auteurs que cite David Bates. Charles Peirce donc, mais aussi Alexander Luria, le neurologue soviétique, Kurt Goldstein, le neurologue allemand, qui montrèrent que, je cite David Bates qui les paraphrase :

les lésions cérébrales peuvent être à l'origine d'une réorganisation complète du comportement humain.

Vous savez, vous avez entendu parler évidemment de cela, qu'on a fait ces découvertes à travers des accidentés du cerveau. Quelqu'un qui, en particulier, avait reçu une-à-mine dans le crâne, qui lui avait traversé le crâne carrément, non seulement il n'en est pas mort, mais il s'est reconstruit un organe cérébral, ce qui montre une incroyable capacité de l'organe cérébral à se transformer. Mais ça, c'est un exemple extrêmement connu mais il y en a des centaines d'exemples de ce type là et tout ce que montrent ces études cliniques de la pathologie du cerveau, du cerveau qui est atteint de lésions graves, soit par une maladie, soit par un accident, un traumatisme crânien ou je ne sais quoi, eh bien, c'est en fait que le cerveau se reconstruit. Et très, souvent, arrive à compenser fortement, voire parfois totalement la lésion. Je soutiens que ces considérations du point de vue d'une **anthropologie conçue comme anthropotechnique**, je reprends ce terme que



j 'ai emprunté à Sloterdijk l'autre fois, cette anthropotechnique devant être, selon moi, conçue comme **une organologie générale** et donc ce n'est plus tout à fait le point de vue de Sloterdijk, **c'est-à-dire comme le jeu entre des organes artificiels, naturels et des organisations sociales, et il faut les trois pour que ça fonctionne**, et où le cerveau bien évidemment joue un rôle absolument spécifique et central, je soutiens donc **que ces considérations** de Peirce, Luria, Goldstein et bien d'autres, que cite David Bates, **doivent être resituées dans le cadre de ce que j'appelle le double redoublement épokhal où un choc technologique est toujours ce qui conduit à une réorganisation organologique de l'organique, c'est-à-dire du cerveau, mais en passant par des systèmes sociaux qui eux -mêmes se réorganisent**. L'histoire humaine des avancées dont parlait Whitehead tout à l'heure, c'est essentiellement l'histoire de ces chocs qui conduisent sans arrêt à des réorganisations, y compris de la sécurité sociale, des retraites ou je ne sais quoi ou de l'université ou du centre Pompidou ou de l'IRI, mais qui se traduisent toujours par des réorganisations de l'organe cérébral c'est-à-dire qu'à un moment donné, ça finit par **s'intérioriser** dans cet organe très particulier qui est ce que j'appelle le cerveau noétique en ceci que ce cerveau n'est pas simplement organique, mais bien organologique. Il est fait pour intérioriser des artefacts dans le corps. Et ça, ça signifie très exactement ce que disait Merlin Donald, à **savoir une incorporation technologique dans le biologique**. Ça signifie que les systèmes sociaux, qui sont les objets de l'anthropologie, et en particulier dans le cadre de Maurice Godelier et de Claude Lévi-Strauss, par exemple les systèmes de parenté, ce qu'on appelle les structures de la parenté, c'est ce qu'on va voir en détail quand on va commencer à lire Godelier, c'est ça qui intéresse Godelier, c'est la parenté comme système social et dont il montre qu'en fait on ne peut jamais la séparer des autres systèmes sociaux, juridiques, linguistiques, économiques, etc. Il oublie complètement le système technique, c'est ça le problème. Les systèmes sociaux donc sont des régimes de production de circuits de transindividuation et ces circuits sociaux produits par la transindividuation en quoi consistent les systèmes sociaux, sont supportés par des rétentions tertiaires. Pour que les circuits de transindividuation produits par les systèmes sociaux puissent être intériorisés par les individus psychiques, c'est-à-dire par leurs cerveaux noétiques, **il faut que ces cerveaux noétiques aient eux-mêmes intériorisé les rétentions tertiaires** c'est-à-dire pas simplement les circuits des systèmes sociaux, mais le système technique lui-même. **Il faut qu'ils se soient organologisés** et donc il faut qu'ils aient, pour cela, désorganisé les circuits antérieurs et produit de nouvelles formes d'organisation et cela aux trois niveaux, au niveau psychosomatique, au niveau technique et au niveau social. Donc l'organologie, c'est ce qui étudie les désorganisations et les réorganisations. L'approche de l'anthropologie que je propose c'est cette approche extrêmement dynamique qui consiste non pas à étudier ce que c'est que l'essence de l'homme, la nature de l'homme, ou je ne sais quoi, ce qu'il y a d'universel dans l'homme, par exemple l'inceste, l'interdiction de l'inceste plutôt, c'était une époque, une manière qu'on avait de définir l'anthropologie de Lévi-Strauss qui était d'ailleurs une erreur, mais en tout cas, **l'anthropologie**, ce n'est pas du tout ce qui s'intéresse dans ce sens-là à ce que c'est que l'homme,

c'est ce qui s'intéresse au processus dynamique d'organisation, de désorganisation et de réorganisation sous les effets de chocs successifs en quoi consiste l'être pharmacologique. Et ces désorganisations et ces réorganisations, ce sont des processus de désindividuation et de réindividuation qui se produisent toujours à travers un triple processus d'individuation psychique, technique et social. Le caractère pharmacologique de la situation tient au fait que la rétention tertiaire peut toujours conduire à court-circuiter une instance de la transindividuation au profit d'une autre, ce qui conduit toujours à la destruction du processus de transindividuation lui-même. Et c'est ça qui est en jeu en réalité dans ce dont parle Whitehead. Les systèmes sociaux, en tant qu'expression des thérapeutiques de cette possibilité pharmacologique toxique, c'est-à-dire en tant qu'expression, les systèmes sociaux sont des systèmes de curativité qui permettent de lutter contre la toxicité du pharmakon, donc les systèmes sociaux sont essentiellement curatifs, voilà ce que je veux dire, ce sont des thérapeutiques. Et bien ces thérapeutiques peuvent elles-mêmes se mettre à fonctionner comme des pharmakas. C'est-à-dire qu'elles peuvent se transformer elles-mêmes en artifices sociotechniques qui deviennent toxiques. Une thérapeutique peut devenir toxique. Tous les médecins savent ça, bien entendu, tous les malades, je dirais surtout, savent cela. Vous savez bien qu'une grande partie de l'activité de la médecine consiste à tuer le malade par les médicaments qu'on lui donne. c'est un des grands problèmes de la médecine contemporaine d'ailleurs où la thérapeutique s'avère être à peu près le contraire de ce à quoi elle était vouée. Et je ne parle pas simplement de cela en tant qu'ingestion de médicaments toxiques, de molécules, d'effets secondaires, etc. Je peux aussi parler, par exemple, de la psychanalyse, qui peut créer une espèce de situation où finalement, ce qui est censé donner, rendre à un patient ou un analysant sa capacité d'individuation, en fait, peut aussi complètement le rendre incapable de s'individualiser. Ça arrive assez souvent. J'ai la psychanalyse mais j'aurais pu donner toutes sortes d'autres exemples. Ou encore comment des processus de systèmes sociaux qui sont faits pour améliorer une situation sociale les aggrave tout simplement. Les renversements en tout genre qui sont produits par ce qu'on pourrait appeler la bureaucratie, la technocratie, la sclérose des institutions, le fait que l'école qui est faite pour éduquer, en fait, fait le contraire de cela ou en tout cas paraît faire le contraire, enfin tous ces problèmes qui ont été décrits parfois par Ivan Illich sous le nom de « **contre-productivité** ». Les systèmes sociaux peuvent toujours devenir très contre-productifs. Et tous. Quand par exemple Heidegger décrit la langue qui est un système social qui est en fait, en principe, le système social à travers lequel on peut parler et qui engendre, dit Heidegger, la plupart du temps, le bavardage, qui est le contraire de la parole, la langue est devenue aussi un pharmakon, etc. En ce moment même, en France en particulier, mais je pense dans grande partie de l'Europe, et puis finalement dans la très grande partie des pays industrialisés, les institutions apparaissent massivement devenir toxiques. Les systèmes sociaux paraissent de plus en plus devenir antisociaux, c'est-à-dire sclérosant le social, l'empêchant de se développer. Tandis que le marché, par ailleurs, est lui-même un système social parce que le marché c'est l'économie et l'économie c'est un système social. Si vous regardez

Bertrand Gilles, il dit que l'économie est un système social. Ce système social est d'un type très particulier parce qu'il s'articule avec le système technique en sorte qu'il se déterritorialise avec la technique et qu'il paraît être en fait en excroissance sur tous les autres systèmes sociaux parce qu'il a une capacité de déterritorialisation énorme et en fait de séparation par rapport au territoire et du coup de capacité de court-circuiter les autres systèmes sociaux par sa déterritorialisation et dans l'articulation qu'il produit avec le système technique. David Bates, dans le texte dont je parlais tout à l'heure qui a été publié dans le livre *Digital Studies*, mais aussi dans la conférence qu'il a donnée il y a deux ou trois mois ici même, à cette table, et que vous trouverez en ligne sur le site *Digital Studies*<sup>7</sup>, David Bates, dans cette conférence et dans le texte dont je parlais tout à l'heure, montre que Ross Ashby, W. Ross Ashby, envisageait la conception de machines pathologiques, ce qu'il appelle des machines pathologiques. Pour Ashby, je cite à nouveau David Bates, c'était à travers une aptitude à la panne, à la potentialité d'un accident, qu'une machine pourrait en devenir une autre. Ce qu'Ashby disait :

une machine deviendrait vraiment l'homologue de ce que nous sommes, par exemple, si elle était capable de devenir autre chose que ce qu'elle est

Et donc, pour pouvoir essayer de produire une machine qui ressemblerait à ça, il fallait, je cite à nouveau David Bates,

modéliser des pannes périodiques internes dans cette machine.

Il fallait faire en sorte que la machine puisse tomber en panne. Très intéressant ça. Si on avait le temps, on ferait des comparaisons avec des passages de Gilles Deleuze et de Félix Guattari où il parle, je ne sais plus si c'est dans *l'Anti-Œdipe* ou dans *Mille Plateaux*, je n'arrive plus à m'en souvenir, du fait qu'un système doit être capable de tomber en panne et que c'est à partir de ses dysfonctionnements qu'il faut le penser. Par ailleurs, et c'est surtout ça que je voulais dire, vous aurez noté que cette capacité de la machine pathologique à tomber en panne, cette aptitude à la panne, comme dit David Bates, paraphrasant Ashby, c'est ce qui doit rendre possible ce que j'appelle, en me référant à Deleuze, ce que j'appelle depuis deux ans une quasi-causalité. Comment devenir la cause de son accident ? Une panne c'est un accident. Être capable de tomber en panne, vous vous souvenez peut-être que c'est aussi ce que dit Canguilhem à propos de la maladie. Il dit être en bonne santé c'est être capable de tomber malade. Donc c'est être capable de supporter l'équivalent de ce qu'on appellerait une panne dans une machine. Vous savez que Georges Canguilhem faisait de la pathologie le cœur de l'hominisation ce qui veut dire que l'hominisation c'est ce qui est toujours à la fois une dés-hominisation et une ré-hominisation, si l'on peut dire.

---

7. <https://www.iri.centrepompidou.fr/evenement/lamplification-de-lintelligence-penser-avec-les-machines-apres-la-guerre/>

Dans la mesure où, je cite Canguilhem, j 'ai dû citer cette phrase 50 fois déjà dans mes conférences diverses et variées, Canguilhem dit ceci, je vous le rappelle,

le pouvoir et la tentation de se rendre malade sont une caractéristique essentielle de la physiologie humaine.

Alan Turing, toujours tel que David Bates le lit, en fait je suis en train de faire un long commentaire de David Bates à travers tous ces auteurs, qui lui-même fait des commentaires de tous ces auteurs, Alan Turing posait que, je cite donc David,

**les êtres humains devraient être conçus comme des machines constamment et systématiquement modifiées par ces interférences cruciales que sont l'éducation, la communication, entendez le symbolique en tant qu'il est dialogique, et tout ce qui stimule le cortex. Les routines de pensée et d'action acquises chez l'écolier se superposent graduellement sur la configuration initiale du cerveau.**

Donc ce que nous dit Bates ici, c'est que pour Turing, un être humain est une machine capable de se modifier constamment et systématiquement. **Et l'éducation, c'est ce qui développe cette aptitude à la modification.** Il faudrait comparer ces analyses de Turing, de Bates et de tous ces autres auteurs que nous avons cités là, avec les analyses de Jean Lassègue dans un livre qui s'appelle *Turing*, tout simplement et qui, d'une part, propose de penser l'informatique comme un type d'écriture et, ça, c'est très intéressant, Jean Lassègue dit, en fait, dans ce que dit Turing de l'ordinateur et de l'informatique, ce qu'il décrit c'est une machine à écrire, c'est une machine d'écriture et donc il faudrait penser l'informatique à partir du concept d'écriture et Jean Lassègue, premier point, souligne que dans ce cas-là, il est impossible de neutraliser les substrats, c'est-à-dire qu'il s'inscrit en faux comme son camarade Guiseppe Longo, avec lequel il a d'ailleurs un article là-dessus que je vais citer dans un instant. Guiseppe Longo et Jean Lassègue, nous les accueillerons dans cette salle, ah non, pas dans cette salle, à l'Institut Mines Télécom au début du mois de juillet dans un séminaire que nous allons faire sur les Digital studies. Donc Jean Lassègue et Guiseppe Longo récusent l'idée qu'il faille séparer l'information et le support et que la base de la scientificité de l'informatique théorique et de tout ce qui vient derrière avec le numérique, ce serait cette séparation structurelle entre l 'information et le support, en anglais, on dit aussi le software et le hardware. Je vous signale en passant que Gilbert Simondon, lui, reprend à son compte cette possibilité de séparation des deux et que c'est un point qui m'oppose à Gilbert Simondon. C'est pour ça que je ne suis pas un simondonien, même si j'accorde la plus haute importance à la pensée de Gilbert Simondon. Là-dessus, Simondon n 'est pas clair à mon point de vue. Lassègue dit ceci « il y a une certaine facilité intellectuelle, que l'on trouve souvent répandue en intelligence artificielle, à ne considérer l'informatique que dans son indépendance

par rapport au substrat physique dans la mesure où c'est précisément parce qu'elle entretient des rapports avec un type particulier de substrat qu'elle offre pour les êtres humains un intérêt ». Ce que dit Lassègue et ce qu'il redira avec Longo, c'est que « **c'est la spécificité du support qu'est l'ordinateur qui est intéressant dans l'informatique. Spécificité qui lui permet à cet ordinateur de calculer à très grande vitesse dans des conditions particulières qui permettent d'extérioriser ce que j'appelle moi les fonctions de l'entendement dans un artefact pharmacologique.** Et il ajoute, c'est ce décalage qui reste interprétable qui a une portée pour les êtres humains. C'est le décalage qu'il y a entre les capacités de l'informatique et ce que l'humain lui-même fait qui est intéressant pour l'humain. Et c'est dans l'interprétation de ce décalage que l'informatique est intéressante ». Et Lassègue en conclut qu'il faut appréhender la question de la machine non pas comme un duplicata de l'humain, ce que les gens de l'intelligence artificielle ont très souvent fait, les cognitivistes aussi, en disant que l'être humain, le cerveau humain, c'est une machine de Turing. Lassègue et Longo disent que ce n'est pas du tout comme ça que c'est intéressant de penser cette machine. Ce n'est pas comme un duplicata de l'être humain, c'est comme une interaction et un couplage entre le vivant et la technique qui permet à ce vivant de vivre autrement et de telle manière qu'il en résulte un déphasage ou un décalage créatif. Et nous retrouvons ici, à travers le déphasage et le décalage, le double redoublement épokhal, le choc dont je vous parle sans arrêt ou ce dont parlait Whitehead tout à l'heure mais qui est ici inscrit à l'intérieur même d'une technologie. Et je cite encore Lassègue

aussi est-ce l'interaction entre les êtres humains et leurs expressions algorithmiques incarnées sous forme de machines qui est véritablement créatrice de formes. Par analogie, on peut dire que le décalage dans la vitesse de traitement entre l'être humain et l'ordinateur est comparable au décalage de vitesse de réaction de diffusion de chaque morphogénèse dans le modèle morphogénétique de Turing.

Ici, Lassègue renvoie à un article que Turing a consacré à la biologie sur la question de la morphogénèse et dans son livre, il montre qu'en fait la trajectoire de Turing, ça a été de passer des mathématiques à la biologie en passant par l'informatique et pour essayer de penser le devenir des formes vivantes. Alors, je ne vais pas m'engager dans ce sujet-là, mais je vous le signale parce qu'il y a une espèce de vulgate sur Alan Turing, très dominante, qui fait de Turing une espèce de penseur du software qui serait séparable du hardware, etc. c'est exactement le contraire, en fait, que montrent Lassègue et Longo, à savoir que Turing, c'est un penseur de l'écriture. Ils le disent dans un papier qu'ils ont publié chez Springer sous ce titre. « What is Turing's comparison between mechanism and writing worth ? » (Qu'est-ce que vaut cette comparaison faite par Turing entre le mécanisme et l'écriture?). En effet, dans un article très connu qui s'appelle « Le jeu de l'imitation » de Turing, Turing, en 1950, dit que le mécanisme est une forme de l'écriture. C'est extrêmement important pour nous dans la mesure où je soutiens moi-même que l'écriture est un stade dans la grammatisation

dont ce que j'appelle le mécanisme au sens de l'automate de Vaucanson, puis de la machine-outil et finalement de l'ordinateur, sont la suite. Et moi-même, j'ai toujours posé que, en fait, l'ordinateur est une forme de l'écriture et l'automate aussi, ce qui est une manière de dire, à l'inverse, que l'écriture est une forme de l'automate. Et donc ça, on le trouve théorisé par Turing lui-même. **Et c'est à partir de cette question que Turing essaye de penser les rapports entre la calculabilité et ce qui n'est pas réductible au calculable, à savoir le vivant.** Alors, je vous disais tout cela pour inscrire toutes les questions que je vais poser maintenant dans une longue tradition qui, au XXe siècle, a essayé d'étudier les relations entre le mécanisme, l'écriture et le vivant et où donc il faut intégrer tous ces penseurs que j'ai cités, en passant par David Bates ou Jean Lassègue ou Guiseppe Longo. Dans toutes ces références que j'ai faites, la question centrale c'est le décalage ou le déphasage, ce que j'appelais au début de mon intervention d'aujourd'hui la stupéfaction. D'une façon très générale, le décalage ou le déphasage, c'est aussi un terme, vous le savez, le déphasage c'est un terme de Gilbert Simondon qui dit « il n'y a pas d'individuation sans déphasage » et le cœur de l'individuation c'est la capacité de se déphaser, c'est ça l'individuation, ce qu'il appelle aussi « le saut quantique ». Le décalage ou le déphasage, donc, il est là depuis l'origine de l'hominisation selon moi. Il est engendré morphogénétiquement et je reprends cette expression après avoir cité l'article de Turing sur la morphogénèse, il est engendré morphogénétiquement par le jeu de trois systèmes dynamiques, que Simondon appelle des processus d'individuation, qui sont ces systèmes dynamiques à savoir le système dynamique psychique, le système dynamique technique et le système dynamique social, qui sont donc, ces systèmes dynamiques, soumis à des contraintes endogènes et exogènes chaque fois spécifiques. Quand je dis chaque fois spécifiques, je veux dire qui, à travers le temps, n'arrêtent pas de se transformer. J'ai soutenu dans un bouquin qui s'appelle *Ce qui fait que la vie vaut la peine d'être vécue* dont le sous-titre est *De la pharmacologie*, que ces trois systèmes dynamiques qui sont inséparables l'un de l'autre, **c'est les trois dimensions de l'organologie générale, le psychosomatique, le technique et le social**, et vous ne trouverez jamais un psychosomatique sans du technique et du social ou alors c'est le psychosomatique de l'enfant sauvage et qui précisément n'a pas réussi à s'individualiser. Et vous ne trouverez jamais une société humaine sans êtres humains, c'est-à-dire sans système psychosomatique. Et vous ne trouverez jamais d'êtres humains qui vivent en société sans des organes techniques qui leur permettent de vivre ensemble. Donc ces trois systèmes dynamiques qui sont toujours reliés les uns aux autres, mais qui sont en permanent conflit les uns avec les autres, ou plus exactement en décalage ou en déphasage les uns par rapport aux autres, ces trois systèmes techniques sont soumis à six catégories de tendances et de contre-tendances. Et ces six catégories de tendances et de contre-tendances s'agencent chaque fois, à chaque époque de l'humanité, d'une manière spécifique et forment ce qu'on va appeler un complexe préhistorique, protohistorique ou historique. **Préhistorique jusqu'au néolithique, protohistorique entre le néolithique et l'antiquité gréco-romaine et historique depuis les Juifs et les Grecs.** Et je ne parle pas de la Chine parce que je ne la connais

pas suffisamment, mais bien évidemment, il faudrait instruire ça, la question de l'entrée de la Chine dans l'histoire. c'est une vaste question dans laquelle je ne m'engagerai évidemment pas. Donc, **j'avais essayé de décrire dans *De la pharmacologie le jeu de ces tendances et de ces contre-tendances*** de la manière suivante. Au niveau psychosomatique, c'est-à-dire au niveau de l'individu psychique, il y a des tendances pulsionnelles qui sont contrecarrées par des contre-tendances que je vais appeler d'investissement idéalisantes et sublimatoires. C'est le travail de transformation dont je soutiens que Freud le décrit à partir de 1920, par l'économie libidinale des pulsions en investissement, transformation des pulsions en investissement. Ce que je soutiens, c'est que pour que l'individu psychosomatique, l'individu psychique si vous préférez, puisse transformer ses pulsions en investissement social, c'est-à-dire en libido, en économie libidinale, il doit passer par des possibilités pharmacologiques. Le doudou, le fameux doudou de Winnicott, mais d'une façon beaucoup plus générale les fétiches au sens où ils sont essentiels ces fétiches à la production de la perversion qui est elle-même la condition de possibilité de la transformation de l'instinct en pulsion. C'est parce que l'instinct est pervers qu'il peut se détacher de son objet spontané et aller s'attacher à d'autres types d'objets, qu'il peut circuler, qu'il est amovible, que du coup ce n'est plus un instinct mais une pulsion. **Parce que l'instinct, lui, ne peut pas se détacher de son objet.** Et ce que je soutiens, c'est que pour que l'instinct puisse devenir pulsion, c'est-à-dire puisse devenir **pervers, autrement dit mobile, amovible**, pour prendre un terme qui est commun à Freud et à Leroi-Gourhan, eh bien, il faut une pharmacologie, c'est-à-dire **une organologisation de l'organique. Il faut une artificialisation de l'organique.** C'est à partir de là que l'individu psychique peut devenir membre d'une individuation collective, c'est-à-dire s'inscrire sur un circuit de transindividuation. Quoi qu'il en soit, donc, au niveau psychosomatique, il y a des tendances pulsionnelles et des contre-tendances d'investissement par idéalisation et sublimation. Au niveau technique, c'est-à-dire pharmacologiques à proprement parler, il y a aussi des tendances. Ce ne sont pas des tendances pulsionnelles, ce sont des tendances techniques au sens que Leroi-Gourhan décrit dans *L'homme et la matière*. Et ces tendances techniques, elles se concrétisent dans ce que Leroi-Gourhan appelle des faits techniques. Et ces faits techniques contrecarrent les tendances techniques parce que les faits techniques concrétisent les tendances techniques en les limitant et parfois même en les contredisant complètement. Pourquoi? Parce qu'un fait technique, ce que dit Leroi-Gourhan, c'est la rencontre entre la tendance technique et ce que j'appelais tout à l'heure les systèmes sociaux qui viennent limiter voire empêcher de s'exprimer la tendance elle-même et qui du coup produisent des contre-tendances qui traversent, animent, structurent et individuent le système technique lui-même. Le système technique est habité par une tendance technique qui ne s'exprime qu'en rencontrant sa contre-tendance qui est la rencontre des systèmes sociaux. Cette rencontre entre une tendance technique et des systèmes sociaux, elle-même ne se fait jamais qu'à travers des individus psychiques. Ce qui veut dire que **là encore, vous avez les trois composantes de l'organologie qui jouent.** Mais là où, chez l'individu psychique, c'était la tendance pulsionnelle qui organisait la dynamique et la contre-dynamique de l'individu psychique,

au niveau du système technique, c'est la tendance technique qui organise la dynamique du système technique et les contre-tendances qui s'expriment dans le système technique à la rencontre des systèmes sociaux. Quant au système social lui-même - qui est le niveau des organisations et des institutions de l'individuation collective. L'individuation collective, Simondon dit très souvent l'individuation collective, en fait, ça n'existe pas l'individuation collective, ce qui existe, ce sont des processus d'individuation collective très divers, la langue, la religion, etc. - bref, tout ce qui organise le social - qui est toujours éclaté dans des systèmes sociaux. Et je prends le mot aussi bien au sens de Bertrand Gilles que de Niklas Luhmann - donc, **au niveau social, au niveau des organisations et des institutions de l'individuation collective, il y a des tendances à la synchronisation.** Un système social est essentiellement un système qui tend à synchroniser les comportements des individus psychiques qui appartiennent à ce système social. Mais cette tendance n'est qu'une tendance métastable, **une tendance métastabilisante qui tend à produire l'unité au niveau social** de l'individu collectif, de l'individu social, si vous voulez, mais **qui sans cesse doit jouer avec et contre des tendances à la diachronisation. Et c'est pour ça que c'est une structure métastable et non pas une structure stable.** Et ici, vous le savez bien, j'en ai souvent parlé d'ailleurs déjà, c'est avec Saussure qu'il faut commencer à essayer de penser ces questions. Qu'est-ce que c'est que cette tendance à la diachronisation dans le synchronique? Eh bien, c'est l'expression des individus psychiques dans le synchronique. Ce sont les individus psychiques - comme le dit très clairement Saussure, il n'emploie pas le mot individus psychiques, il appelle ça les locuteurs, il décrit cela dans le champ de la langue - qui sont porteurs d'une variabilité diachronique qui exprime leur singularité et toujours à travers et par rapport au pharmaka, c'est-à-dire aux tendances techniques. Ce que j'essaie de vous dire, c'est qu'aux trois niveaux, il y a toujours une tendance et une contre-tendance, enfin des ensembles de tendances et de contre-tendances et que toujours, à chaque niveau, les deux autres niveaux sont convoqués pour arbitrer, si je puis dire, les rapports entre tendance et contre-tendance. **Et donc vous avez six tendances et contre-tendances qui sont instanciées par trois niveaux à travers des processus qui relèvent de ce que Gilbert Simondon appelle des relations transductives. C'est ça, la culture.** Donc la culture, ce n'est pas ce que nous dit Jean-Pierre Changeux qui d'ailleurs nous en dit à peu près rien du tout, parce qu'il dit « la culture » mais il ne donne pas la moindre définition. C'est comme si je me permettais de parler de la biologie sans donner la moindre définition de ce que c'est qu'une cellule, un gène, le vivant, etc. Bon ben, quand on est Jean-Pierre Changeux et qu'on parle de la culture, on peut se permettre de dire « la culture » sans préciser de quoi on parle. Il n'y a pas que Jean-Pierre Changeux. La culture, qui est la question d'anthropologie en réalité, à peu près personne n'en a véritablement, aujourd'hui, proposé une définition scientifique. Quand je dis scientifique, je veux dire par là, avec administration de la preuve, arguments contradictoires, documentation etc. Il y a des tas de définitions de la culture philosophique, en Allemagne en particulier. *Kultur*, c'est un objet qui a été énormément, en particulier à l'époque romantique et post-romantique ou à l'époque de Dilthey,



mais des descriptions scientifiques de la culture, moi je n'en connais pas en réalité ; il faudrait que je module un tout petit peu. Edward Sapir a tenu un discours sur la culture, c'est un anthropologue américain mais je ne crois pas que ce soit un discours scientifique au sens où, en tout cas, j'essaie ici de proposer une approche scientifique, que je crois être scientifique, de ce que j'appelle les processus organologiques.

Qu'est-ce qui est culturel ? Cette question qui se pose souvent en réalité, que d'ailleurs Claude Lévi-Strauss se pose au tout début des *Structures élémentaires de la parenté*, puisque le premier chapitre, on va en parler bientôt des *Structures élémentaires de la parenté* de Lévi-Strauss, un texte très important de 1949, je crois, le premier chapitre s'appelle *Nature et culture*. Et puis, en général, quand n'importe quel gamin qui passe le baccalauréat philo en France, une des premières questions qu'on lui fait étudier, c'est nature et culture. Question qui remonte à Rousseau, un petit peu avant Rousseau, qui remonte à la question du droit naturel, puisqu'en fait, ce sont les juristes qui ont posé le problème de la nature et de la culture. Mais avant tous ces gens-là, ça n'existait pas ces questions, ça n'avait tout simplement pas de sens. Ce sont des questions très récentes. Quoi qu'il en soit, cette question-là, *qu'est-ce qui est culturel ?* qu'on entend souvent sur les plateaux de télévision, déclenche en général les discours les plus invérifiables qu'on puisse imaginer. C'est-à-dire qu'ils sont des espèces d'occasion de montrer l'inculture de ceux qui parlent de cette question en général tout à fait stupéfiante, des espèces d'autodestruction du sujet même qui parle de la culture. Et cela témoigne, aujourd'hui, cette logorrhée invérifiable de la culture, de la misère conceptuelle contemporaine, misère qui relève de ce que Michel Deguy appelle « le culturel ». Je ne dis pas ça parce que nous sommes à côté du Centre National d'art et de Culture Georges Pompidou. Mais je pense que le Centre Pompidou devra un jour se poser la question de ce qu'il appelle le culturel quand même. **Ce qui est culturel, pour moi cette fois-ci, c'est ce qui cultive en prenant soin des individus psychiques et collectifs sous conditions organologiques et pharmacologiques.** C'est ça qui est culturel. Culture sous conditions organologiques et pharmacologiques qui accouple par exemple l'art et la technique, la science ou les sciences et la technique, le droit et la technique, le langage et la technique, l'appareil psychique et la technique, etc. **La culture, c'est toujours une manière de faire avec la technique.** Ça n'est pas réductible à la technique, mais ça ne peut pas apparaître sans la technique. Et donc c'est ce qui apparaît sous des conditions - c'est ce qui cultive des individus psychiques et collectifs en en prenant soin - sous des conditions organologiques et pharmacologiques qu'il faut étudier dans le temps, car ces conditions organologiques et pharmacologiques ne cessent de se transformer à travers le temps. La technique se transforme sans arrêt. Ces conditions organologiques et pharmacologiques, elles ne sont jamais a priori. Il n'y a pas des conditions pharmacologiques et organologiques qui viendraient du ciel des idées de Platon. **Elles viennent du devenir, elles ne viennent pas du monde des idées, elles ne sont pas transcendantes, elles sont immanentes.** Mais en revanche, je ne vais pas en parler dans le séminaire ici, sauf

exception, mais on en parlera par contre beaucoup dans l'Académie d'été. Ces réalités techniques et immanentes peuvent engendrer non pas des réalités a priori, mais des réalités oniriques. C'est-à-dire qu'elles peuvent faire rêver et elles peuvent faire rêver notamment de l'a priori. Elles peuvent engendrer des rêves, dont le rêve de Platon, « sortir de la caverne », qui peuvent avoir des effets extrêmement importants, par exemple, la constitution de toute l'histoire de la métaphysique parce que pour moi, d'une manière ou d'une autre, la métaphysique, c'est l'effet d'un rêve de Platon. La question du rêve, je ne vais pas en parler plus que ça maintenant, mais juste pour Justifier ce que je viens de dire et passer tout de suite à autre chose. Sans rêve, il n'y a pas d'idéalisation. **Parce que le rêve est ce qui est capable de projeter quelque chose qui n'existe pas. Ce que j'appelle par exemple une consistance.** Donc, il faut être capable de rêver du triangle. Il faut être capable de rêver du point géométrique. Il faut être capable de rêver de la beauté en tant que telle, etc. Et à partir de là, comme je l'ai dit dans le cours de cette année, comme j'y reviendrai cet été, **on peut réaliser ses rêves au risque d'en faire des cauchemars parce que la réalisation des rêves,** ça donne des pharmakas, c'est-à-dire des rétentions tertiaires, des films, des statues, des outils, tous les artefacts. Et ces pharmakas peuvent se retourner contre le rêveur et devenir son cauchemar. c'est ce que nous vivons en ce moment à l'échelle planétaire. L'organologie générale, c'est ce qui décrit tout cela en le corrélant aux différents niveaux par une méthode transdisciplinaire notamment ce qui va permettre d'articuler les disciplines du psychosomatique, du médical, du biologique, les disciplines du technique, l'ingénierie, l'histoire des techniques, les disciplines du social, toutes les sciences qui sont afférentes à ces différentes choses. L'organologie tente à articuler des approches transdisciplinaires des faits anthropologiques, organologiques ou anthropotechniques et elle tente de le faire en ordonnant tous ces faits par la considération du processus de grammatisation, c'est-à-dire en inscrivant l'évolution organologique des êtres anthropotechniques, des êtres noétiques au cours ou au long d'un processus de grammatisation. La grammatisation, ici, c'est le second point fondamental, après la technique, qui est ignorée par l'anthropologie scientifique, à part Leroi-Gourhan comme d'habitude. Leroi-Gourhan n'emploie pas le mot de grammatisation, bien entendu, mais comme l'a très bien montré Derrida dans *De la grammatologie*, il décrit un processus de grammatisation, c'est-à-dire de discrétisation et par la discrétisation de reproductibilité des flux. Je redonne cette définition, dont l'écriture, l'automate dont je parlais tout à l'heure, etc. sont des cas particuliers. Donc, l'anthropologie scientifique ignore massivement la question de la grammatisation. Là encore, il y a d'autres exceptions quand même. Par exemple, Jack Goody, quand il tente de penser la raison graphique, il tente de penser quelque chose de ce que j'appelle la grammatisation, bien entendu. Mais en même temps, je ne pense pas qu'il le pense comme tel. De nos jours, c'est très problématique, dis-je, que l'anthropologie scientifique ignore la grammatisation, dans la mesure où, par exemple, les questions ouvertes par Alan Turing tel que je l'ai cité tout à l'heure relèvent directement de la grammatisation. **Or, les questions qu'ouvre Alain Turing, ce sont celles qui ouvrent le processus que certains appellent post-humaniste ou transhumaniste. Et donc, ce sont des questions qui**

sont absolument cruciales pour l'anthropologie contemporaine. Elles sont au cœur de ce que certains appellent la rupture anthropologique. Et tout aussi bien, avec ces questions que décrit Turing, et dans leur sillage, se posent aussi les questions des thérapies géniques, des biotechnologies, de la procréation médicalement assistée, de la gestation pour autrui, et donc de l'évolution des structures de la parenté. Je dois vous dire d'ailleurs, en passant, puisque je parle de Turing et qu'on va parler de l'homosexualité, du pharmakon sur le vivant, de ce qui permet de transformer les conditions de reproduction du vivant ou de la sexuation du vivant, je dois vous dire, vous le savez sans doute, mais peut-être pas parce que tout le monde ne le sait pas, qu'Alan Turing était homosexuel et qu'il s'est suicidé en mangeant une pomme qu'il avait trempée dans le cyanure. C'est très bien raconté par Jean Lassègue, parce que l'Angleterre puritaine l'avait condamné à choisir soit la prison, puisque l'homosexualité était un crime en 1950 en Angleterre, soit d'être piqué aux hormones, de consommer des hormones pour contrôler sa sexualité, ce qu'il a admis parce qu'il n'a pas voulu aller en prison. Et du coup, il a vu une poitrine lui pousser, etc. puis finalement, il s'est suicidé. Ce que je veux vous dire, c'est que toutes les questions dont je vous parle, la vie d'Alan Turing, c'est Lassègue qui raconte ça très bien, en est une étonnante incarnation. La culture, donc, telle que je vous propose de la concevoir ici, c'est aussi la condition de l'éducation. Qu'est-ce que c'est que l'éducation ? C'est la prescription et l'intériorisation de règles selon diverses modalités. **Je vous rappelle que ce que j'appelle intérioriser des règles, ça veut dire désorganiser et réorganiser l'organe cérébral**, c'est ça que j'appelle l'intériorisation des règles. C'est d'abord ça, pas seulement ça d'ailleurs, mais c'est d'abord ça. La culture c'est l'éducation comme intériorisation de règles selon des modalités extrêmement variables. Ça peut être des modalités explicites, comme dans un enseignement. Ça peut être des modalités implicites, comme dans un apprentissage, où on n'explique pas les choses mais on s'y co-implique et ça devient implicite. Ça peut être aussi même implicite et refoulé. Ce sont des processus d'intériorisation qui se font de manière totalement inconsciente et profondément refoulée. Sur ces sujets-là, on lira des pages très intéressantes de Maurice Godelier.

Ces processus d'intériorisation de règles se font à partir de processus de transindividuation qui produisent ces règles, puisque le processus de transindividuation, c'est ce qui produit des règles. Et le processus de transindividuation, il est lui-même conditionné par l'état de la grammatisation, c'est-à-dire par les rétentions tertiaires lorsqu'elles forment ce que j'appelle depuis les grecs des *hypomnémata*<sup>8</sup>,

---

8. Les *hypomnémata*, au sens général, sont les objets engendrés par l'*hypomnesis*, c'est-à-dire par l'artificialisation et l'extériorisation technique de la mémoire. Les *hypomnémata* sont les supports artificiels de la mémoire sous toutes leurs formes : de l'os incisé préhistorique au lecteur MP3, en passant par l'écriture de la Bible, l'imprimerie, la photographie, etc. Les *hypomnémata* au sens strict sont des techniques spécifiquement conçues pour permettre la production et la transmission de la mémoire, ce sont des supports extériorisés de mémoire qui permettent d'élargir notre mémoire nerveuse. Toute individuation est indissociable de ces supports de mémoire extériorisés. La télévision, la radio, internet, en tant que mnémotechnologies ; sont de nouvelles formes d'*hypomnémata* qui appellent de nouvelles pratiques.

puisque c'est ça la grammatisation. La grammatisation, c'est ce qui produit des rétentions tertiaires qui sont des *hypomnémata*, c'est-à-dire, si vous préférez, des mnémotechniques. Et je soutiens que les mnémotechniques sont apparues au paléolithique supérieur. Avant, il y a des rétentions tertiaires, mais ce ne sont pas des mnémotechniques, ce sont des objets techniques qui sont aussi des supports de mémoire. L'intériorisation est la question centrale de toute culture. Et cette question centrale, Nietzsche lui a donné un nom violent, même brutal, comme Nietzsche aime bien le faire, ce que Sloterdijk aime bien reprendre un peu à son compte de temps en temps, d'abord pour enquiquiner Habermas, il a appelé ça, Nietzsche, **le dressage** et non pas l'éducation. C'est en s'inscrivant dans cette qualification que Sloterdijk reprend la question sous l'angle de ce qu'il appelle une anthropotechnique et nous y reviendrons certainement. Et j'y reviendrai peut-être aussi cet été dans l'Académie d'été. Alors face à tout cela, nous allons commenter quelques paragraphes de Maurice Godelier, de ses analyses de la parenté pour essayer de voir comment l'anthropologie scientifique contemporaine n'arrive pas à penser la technique. Et du coup, n'arrive pas à penser ses propres objets. Par exemple, ce qu'on appelle le genre. Ce que nous lisons chez Godelier, c'est l'introduction que je vous invite à lire pour la prochaine séance et ensuite les chapitres 9 à 13, et enfin la conclusion. J'essaierai de vous montrer comment ce raisonnement de Godelier sur la parenté et le genre exemplifie parfaitement un propos d'un philosophe italien de Rome qui s'appelle Pietro Montani et qui sera bientôt d'ailleurs à l'INHA, à Paris, au mois de juin, et je serai d'ailleurs présent à sa présentation puisque je serai censé discuter avec lui à l'occasion de la sortie d'un de ses livres qui vient de paraître aux éditions Vrin en français, qui s'appelle *Bioesthétique*, qui avait été publié en Italie en 2006 et qui nous intéresse spécifiquement par rapport au sujet de ce séminaire dans la mesure où il y met en question, Pietro Montani dans ce livre, il met en question certaines positions consacrées en philosophie. Pietro Montani s'inspire beaucoup de Michel Foucault, pas seulement de Michel Foucault, de Heidegger, mais il reprend à son compte la question de la biopolitique chez Michel Foucault et il critique un autre grand penseur de Heidegger et de Foucault, italien, qui s'appelle Giorgio Agamben. Il critique en particulier le concept de la vie nue de Giorgio Agamben qui est le grand concept de Agamben. Montani dit ceci : « la biopolitique est un rapport déterminant à la technique et tout particulièrement à la biotechnologie. C'est là une évidence trop faiblement thématisée dans les travaux des spécialistes ». Ce que dit Montani, c'est que, à mon avis, je ne vais pas vous en parler plus que ça de ce livre-là mais c'est que cette articulation, cette incorporation du biologique et du technologique dont je parlais tout à l'heure en me référant à Merlin Donald, eh bien, tout ce discours sur la biopolitique et sur le biopouvoir ne la prend pas en compte, cette incorporation et il dit que ça n'est pas possible, en particulier à l'époque des biotechnologies. Et on va bien voir dans l'analyse que l'on va faire de Godelier, qui lui n'est pas quelqu'un qui reprend les concepts de la vie nue ou du biopolitique et tout cela, on va voir comment ce qu'il dit

---

Comprendre l'*hypomnèse* c'est comprendre que la mémoire (individuelle et sociale) n'est pas seulement dans les cerveaux mais *entre* eux, dans les artefacts. (vocabulaire Ars Industrialis)

des penseurs philosophes du biopouvoir ou de la biopolitique, c'est aussi vrai de l'anthropologie.

Ce séminaire a pour but de combattre ce type de faiblesse. J'avais d'ailleurs moi-même essayé de le faire dans un livre qui s'appelle *Prendre soin* qui va paraître en italien d'ailleurs très bientôt, j'en suis très heureux, grâce à notre ami Paolo. J'avais dans ce livre essayé de montrer déjà cette faiblesse dans le champ de la biopolitique et en particulier dans un petit livre d'Agamben qui s'appelle *Qu'est-ce qu'un dispositif* et où j'avais essayé de montrer que ce petit livre finalement n'est pas du tout fidèle, à mon avis, à ce que dit Michel Foucault. Alors allons vers une conclusion qui va introduire la science suivante. S'il est vrai que le concept de biopolitique a une valeur et évidemment il a pour moi beaucoup de valeur, mais il n'a de valeur qu'à la condition qu'il serve à introduire une autre question qui est la psychopolitique et la neuropolitique. Parce que sinon c'est un cache-misère qui empêche de penser le présent en s'accrochant aux années 70 et 80 de Michel Foucault. Si ce concept a une valeur, les questions de parenté ne sauraient pas échapper au concept de biopolitique. Mais il n'y a pas de biopolitique sans technologie de pouvoir, de pouvoir public. Par exemple, le pouvoir de l'État, mais aussi le pouvoir économique. Ce pouvoir économique que, à mon avis, Michel Foucault a très insuffisamment problématisé. Et du coup, il a ouvert une espèce de porte dans la critique du pouvoir public pour que le pouvoir économique se serve de Foucault, finalement, pour détruire toute puissance publique et s'exprimer, lui, ce pouvoir économique, sans limites et comme un biopouvoir, bien entendu. Et plus seulement comme un biopouvoir, mais comme un psychopouvoir et comme un neuropouvoir. C'est justement ce que j'essaie de montrer pour essayer d'aller un petit peu plus loin que ce que les foucauldien n'arrêtaient pas de ressasser depuis 40 ans. Quoi qu'il en soit, si je vous parle de tout cela, ce n'est pas pour revenir sur Foucault ou sur les foucauldien, c'est pour vous dire que Maurice Godelier lui-même ne voit rien de ces questions de techno-pouvoir. Il ne voit rien, à mon avis, de ce qui dans le pouvoir procède fondamentalement du fait anthropotechnique, organologique et pharmacologique et pas simplement anthropologique. Et s'il ne le voit pas, c'est parce qu'il souffre des carences de l'althussérianisme. Vous savez sans doute que Godelier a été très lié à l'époque althussérienne, au départ, c'est un anthropologue marxiste. Et j'ai moi-même essayé de faire une critique dans la *Pharmacologie du Front National* d'Althusser en particulier pour essayer de montrer que ce qui est au cœur d'althusser, la pensée althussérienne, la lecture althussérienne de Marx, c'est une très profonde incompréhension de ce qui est en jeu dans *L'idéologie allemande* de Marx et Engels. **Je vous rappelle que *L'idéologie allemande* c'est ce qui commence par poser que l'homme c'est la forme technique du vivant.** C'est la forme de la vie qui est capable de produire elle-même ses organes sous forme d'organes artificiels. C'est absolument crucial. C'est à partir de cette position que Marx et Engels disent qu'on peut critiquer l'idéalisme et uniquement à partir de cette position. Et c'est un texte que les althussériens ont progressivement oublié qu'ils ne commentent jamais, dont Althusser avait décrété que c'était un texte pré-critique ou pré-marxiste et qui du coup a totalement

disparu du corpus critique de Marx. Or, c'est un texte foncièrement organologique qu'il faut absolument relire. Les marxistes aujourd'hui, ou les post-marxistes, parce qu'à mon avis, ils n'ont pas fait le bilan de ces impasses-là et ces impasses, ce sont des impasses qui conduisent à l'anthropologie qui n'est pas capable de penser l'anthropotechnie. Et bien ces penseurs, quand ils sont confrontés aux questions qu'on appelle sociétales, par exemple la question du genre, le mariage homosexuel, l'adoption des enfants, etc. qui sont des questions qui sont posées par le capitalisme comme biopouvoir, psychopouvoir et neuropouvoir, dans la mesure où ces penseurs post-marxistes sont enfermés dans des résidus de l'anthropologie humaniste, ces résidus humanistes étant eux-mêmes des résidus de l'idéalisme selon moi, ces penseurs ne proposent aucun concept nouveau, aucune vision nouvelle de ce qui n'est pas l'homme mais le non inhumain. Et je pense que du coup ça donne à leurs discours, par exemple par rapport à ces questions de l'évolution de la parenté aujourd'hui, une fragilité extrême et une très grande difficulté à convaincre qui que ce soit. Par ailleurs, et c'est beaucoup plus grave, ça conduit à la dénégation de la légitimité des angoisses de l'époque face à la prolétarianisation des ventres qui fait système avec les organismes génétiquement modifiés. J'en avais parlé dans le dernier chapitre de *Ce qui fait que la vie vaut la peine d'être vécue*, où j'avais essayé d'étudier comment les mères porteuses sont des derniers stades du biopouvoir de la prolétarianisation ou de la prolétarianisation par le biopouvoir et à cet égard, j'avais moi-même fait un rapprochement avec les organismes génétiquement modifiés. Et peut-être que vous avez entendu parler la semaine dernière ou il y a deux semaines de la discussion, enfin pas de la discussion, mais des insultes qui ont circulé dans le mouvement écologique entre José Bové et une femme, je crois qu'elle est sénateur ou député européen, leader de Europe Ecologie-Les Verts, puisque José Bové disait : « je comprends très bien qu'on s'oppose à la PMA et à la gestation pour autrui parce qu'on ne peut pas être à la fois contre la transformation technologique et l'appropriation par Monsanto des possibilités de reproduction du végétal et donc de la destruction par cette très grande industrie biotechnologique de la culture du maïs et de la culture au sens où je disais que la culture, tout à l'heure, c'est cultiver quelque chose et en même temps être pour, sans critique en tout cas, ces techniques de reproduction chez les êtres humains ». José Bové, avec lequel je suis très rarement d'accord d'ailleurs, s'est fait insulter littéralement par ses collègues de son mouvement et j'ai trouvé ça quand même stupéfiant, ce qui ne veut pas dire que je sois d'accord avec ce qu'il a dit, que je considère qu'il fallait le reprendre comme tel, mais quand même, il pose une vraie question. Et cette question, si les mouvements écologistes ne sont pas capables de la poser, c'est qu'ils ne sont pas des mouvements de pensée. Ils sont n'importe quoi, du marketing politique, tout ce qu'on veut, mais absolument pas des organisations de pensée. Alors, un mouvement politique qui ne peut pas s'appuyer sur une organisation de pensée, c'est un mouvement, pour moi, réactionnaire. Donc, qu'on se comprenne bien, je ne suis pas du tout en train de dire ni qu'il faut partager le point de vue de José Bové, ni qu'il faut être contre. Ce n'est pas mon problème ici de statuer par rapport à ça. Ce que je dis simplement, c'est qu'il est absolument légitime de poser le problème comme le pose José Bové. Il a peut-être tort, mais il est

parfaitement légitime de le poser ainsi, je dirais même que c'est la seule manière de poser le problème. On ne peut pas ne pas unifier la question du vivant, que ce soit le vivant du maïs ou les enfants et on ne peut pas être plus précautionneux avec le maïs qu'avec les enfants quand même. J'aurais tendance à considérer que c'est peut-être moins problématique d'adopter les OGM que des processus qui modifient radicalement l'avenir de l'enfance, par exemple. Derrière tout cela, je répète, je ne porte pas de jugement sur quoi que ce soit pour le moment, ça ne m'empêchera pas d'en porter à un moment donné, mais j'ai l'habitude d'assumer mes positions. Mais là, ce n'est pas de ça dont il s'agit. Mais par contre, je souligne ces questions parce que je soutiens que ces questions ne peuvent se poser ou ne peuvent si mal se poser ou ne pas se poser que parce que l'anthropologie elle-même n'arrive pas à les affronter. Ce sont des questions d'anthropologie ce dont on parle. Et dans la mesure où l'anthropologie ne dit à peu près rien de la technique, notamment quand il s'agit de comparer les systèmes de parenté à travers le temps et de voir comment ils évoluent, et bien il y a un très gros problème.

Alors je vais juste faire une très rapide petite introduction des premières pages de *Les métamorphoses de la parenté* de Godelier puis après je vais m'arrêter pour qu'on puisse discuter. Dans son introduction, Godelier commence par souligner que les 30 dernières années du XXe siècle auront été les témoins d'un véritable bouleversement de la parenté et des idées sur la parenté. Et un peu plus loin, il dit : « on a assisté dans la vie à de profondes mutations des pratiques, des mentalités et des institutions qui définissent les rapports dits de parenté entre les individus comme entre les groupes que ces rapports engendrent. Familles nucléaires, familles improprement dites étendues, parentèles » etc. Il souligne ensuite que le lien conjugal s'est de plus en plus distendu, c'est-à-dire qu'il y a de plus en plus de divorces. Presque la moitié des mariages aujourd'hui, un peu moins, aboutissent à des divorces, ce qui était absolument inconcevable, tout simplement parce que c'était interdit de divorcer il n'y a encore pas très longtemps sauf cas très, très exceptionnels, sous juridiction d'exception d'ailleurs, avec accord par le pape, etc. Il y avait des cas, mais ils étaient absolument exceptionnels. Donc, il souligne qu'il y a une dévalorisation des liens conjugaux, disons, mais une survalorisation de l'enfance. Enfin, pas survalorisation, il dit « un mouvement de valorisation de l'enfance et de l'enfant apparu en Europe occidentale au XXIe siècle » et qui aboutit finalement à une précellence en quelque sorte, l'enfant serait au cœur de la préoccupation des individus aujourd'hui. Donc, il dit, il conclut, « Bref, parmi les avatars de la famille conjugale, si l'axe de l'alliance se fragilise, l'axe de la filiation reste ferme ». Et plus loin, il dit : et même augmente, puisque la preuve, les homosexuels désormais veulent des enfants, etc. Il ajoute « mais la filiation elle-même risque de ne plus être demain ce qu'elle était hier ». Et là, il commence à parler un petit peu de la technique. Je le cite : « alors que dans nos sociétés, la femme qui mettait au monde un enfant était perçue à la fois comme la génitrice et comme la mère de cet enfant, A partir du moment où l'on peut disjoindre artificiellement les trois moments naturellement indivisibles de la fabrication de celui-ci, (la fabrication de l'enfant,

drôle de terme, la fabrication) la fécondation, la gestation et la parturition, (il dit qu'on peut séparer tout cela) la question se pose de savoir ce que sont pour l'enfant, né dans ces conditions, les diverses femmes qui ont l'une après l'autre contribué à sa naissance ». C'est comme sur les chaînes de montage. Ça s'appelle la division industrielle du travail et à un moment donné on peut vous spécialiser à mort quoi, si j'ose dire. Moi j'appelle ça la prolétarianisation aussi. Et il ajoute, « la question se ramène le plus souvent à savoir laquelle de ces femmes est la vraie mère ». Moi je dis, est-ce que c'est vraiment ça la question ? **Je rajoute en tout cas qu'il y a une autre question au moins qui se pose, c'est la question de la possibilité même d'une mère.** Est-ce qu'il est possible qu'une mère soit une mère dans ces conditions-là ? Je ne dis pas que ça ne l'est pas, en réalité au fond je pense que oui c'est possible, je vous le dis tout de suite. Mais par un chemin très très détourné et dans des conditions, à mon avis, assez acrobatiques et très difficiles. Quoi qu'il en soit, et en tout cas dans nos sociétés, à mon point de vue, très improbable. La possibilité de produire quelque chose comme une figure de la mère dans des conditions pareilles, dans la société dans laquelle nous vivons, me paraît extrêmement improbable. J'essaierai de dire pourquoi. Ensuite, page 14, Godelier introduit ce qu'il appelle un paradoxe. Il dit « le mariage recule chez les hétérosexuels, tandis qu'il est revendiqué chez les homosexuels ». J'ai un ami, homosexuel, qui a fait un papier en disant mais moi je veux pas du tout me marier, c'est complètement dingue. Mais en disant c'est régressif, dit-il, c'est un retour à toutes les valeurs que j'ai combattu depuis toute ma jeunesse. Mais il se trouve qu'en effet cette valorisation se produit. Il faut que je m'arrête, c'est ça ? d'accord. Ah oui, alors là, ok. Je vais vraiment m'arrêter. Et il dit que « le mariage recule chez les hétérosexuels tandis qu'il est revendiqué chez les homosexuels ». Et il ajoute que « ce serait au sein des familles homosexuelles que la parenté se réaliserait pleinement en devenant une réalité purement sociale et affective ou peu s'en faut. Une femme en choisissant d'être père et de se comporter comme tel, un homme en choisissant d'être mère et de se comporter comme tel vis-à-vis d'un enfant, l'un et l'autre en choisissant d'exercer la parenté en dehors de toute référence à leur sexe biologique, **n'apporterait-il pas la preuve éclatante que la parenté dans son fond n'est pas biologique mais sociale ?** » Alors ça, ça m'intéresse énormément et ça me touche beaucoup puisque j'ai consacré un de mes livres, en tout cas un chapitre au moins de mes livres, qui s'appelle *La politique de l'adoption*, c'est dans le tome 3 de *La technique et le temps*, à essayer, comme beaucoup de gens, anthropologues ou philosophes, **de montrer que la parenté n'est pas biologique et qu'elle est purement sociale.** Mais je l'ai fait en disant que c'est ainsi parce que l'être humain adopte d'abord des techniques et que la forme de vie humaine est une forme de l'adoption d'une artificialité qu'il faut sans cesse intégrer à travers une thérapeutique qu'on appelle une culture à partir de laquelle il est possible de produire des systèmes sociaux, etc. Alors, ce que j'essaierai de montrer, c'est que contrairement à ce que semble annoncer cette introduction, où là, Maurice Godelier parle de la gestation pour autrui, la PMA, et donc il parle de la technicisation de la vie. **Eh bien, il parle de la technique là mais c'est le seul endroit où il en parlera.** Dans ce



livre, magnifique d'ailleurs, qui est un très grand livre d'anthropologie, qui fait 750 pages ou peut-être même plus, **il n'y a pas un mot sur la technique une fois passée cette introduction**. La technique n'est pas du tout thématifiée dans ce travail. Ou alors quand il en est question, c'est à propos des singes et des outils. Comment sait-il que... Comment est-il... Qu'est-ce qu'il se passe quand un singe utilise un outil, etc. Mais pas du tout chez les êtres humains. Ça, c'est un refoulement de l'anthropologie qui est absolument sidérant et qui, à mon avis, affaiblit considérablement toutes les analyses, par ailleurs très intéressantes, que propose Godelier, notamment de ce qu'il appelle « la question du genre », le genre étant ce qui ne se réduit pas à la question des sexualités biologiques. Et je suis d'accord avec cela. Mais une fois qu'on a dit ça, on n'a rien dit si on n'est pas capable d'articuler ça sur la question de la technique. Parce que **ce qui fait que le genre ne se réduit pas à la sexualité biologique, c'est la technicisation du vivant**.

01 :36 :28



## Séance 4

Bon, merci. Bonjour à vous tous. J'ai fait circuler sur la liste Pharmakon un texte qui est en fait une conférence que je vais présenter demain en Allemagne. Le titre parle d'organologie générale et d'écologie générale et qui parle d'anthropologie au sens où je l'écris là, entropologie. Pourquoi est-ce que je vous ai adressé ce texte ? Il n'est pas directement au cœur de ce séminaire, mais il m'a semblé que c'était intéressant de le faire circuler avant cette séance de séminaire parce qu'il pose à la fois un problème d'anthropologie et de cosmologie. En fait, c'est un texte de cosmologie dans lequel j'essaye d'introduire la question du feu, c'est-à-dire de la combustion et de son sens physique, c'est-à-dire de la question de ce qu'on appelle la thermodynamique au début du XIXe siècle qui va modifier très, très profondément la physique contemporaine. La thermodynamique, c'est une très grande transformation dans la compréhension que la physique a de l'univers. C'est un des enjeux du livre qui s'appelle *La Nouvelle Alliance* de Ilya Prigogine et Isabelle Stengers. Et cette question de la thermodynamique, j'insiste dans cette conférence sur le fait qu'elle est introduite par une technique à savoir la machine à vapeur. Et je soutiens qu'à travers cet agencement, si je puis dire, entre une question de physique universelle, une technologie qui n'est pas n'importe laquelle, puisque c'est la technologie qui est à l'origine de la révolution industrielle, et les bouleversements sociaux que cette révolution industrielle va engendrer, bouleversements sociaux qui peuvent se traduire par des questions d'entropie, au sens où j'écris ici « entropologique », eh bien ça constitue une nouvelle question cosmique. Quand je dis nouvelle question cosmique, je pense à ce que Alexandre Koyré a dit dans les années, je ne sais plus quelles années d'ailleurs, 50, 60, je ne sais plus, dans un livre majeur qui s'appelle *Du monde clos à l'univers infini*, à savoir qu'à travers Copernic, Kepler, Galilée, etc., on était passé d'un monde clos, c'est-à-dire d'un cosmos, au sens grec, clos, constitué par des sphères, la sphère des fixes, les différentes sphères célestes, etc., à un univers infini, c'est-à-dire un univers conçu comme un espace infini et indifférencié. Et je crois que les questions d'écologie, de ce que Erich Hörl, puisque c'est destiné à Erich Hörl, ce texte, ça s'adresse à lui, de ce qu'il appelle l'écologie générale et ce que j'essaie d'appeler l'organologie générale, réintroduit des questions de cosmologie et un certain ordre cosmique dans l'univers. Alors, je ne vais pas développer ce point-là, c'est le sujet de ma conférence de demain. Par contre, si je vous en parle aujourd'hui, c'est parce que tout ça a pour but, demain, comme

dans ce séminaire ici aujourd'hui, d'introduire une problématique d'anthropologie avec un a qui se rapporte à une problématique d'entropologie avec un e, au sens où je l'ai écrit là. Je veux dire par là que le pharmakon de *l'anthropos*, c'est ce qui produit toujours à la fois de l'entropie et de la néguentropie. Et cette question de ce pharmakon qui produit toujours à la fois de l'entropie et de la néguentropie, c'est la question écologique. Si l'écologisme politique, pas simplement la science écologique, peut se revendiquer comme une question politique à part entière, c'est parce que depuis la révolution industrielle, nous faisons cette expérience qui est que la néguentropie industrielle c'est -à -dire la diversification produite par l'activité industrielle, produit aussi de l'entropie, et peut -être plus d'entropie que de néguentropie, et donc il y a à réguler politiquement ce devenir industriel de la biosphère. Je vous en parle aujourd'hui pour une autre raison qui est que la machine à vapeur, qui introduit la théorie, le fameux deuxième théorème de la thermodynamique qui va formaliser ce problème de la dissipation de l'énergie, qui va donner lieu à la théorie de l'entropie à l'intérieur de laquelle Prigogine va développer sa théorie de l'ordre et du désordre, des structures dissipatives etc., cette machine à vapeur donc est aussi, au moins par un de ses organes fonctionnels à savoir le régulateur à boules, un des éléments d'inspiration fondamentaux de la cybernétique. Je veux dire par là que vous savez bien que la machine de Watt n'est exploitable que parce qu'elle est régulée par le régulateur à boules. Et vous savez aussi que le régulateur à boules, Ashby en fait une théorie, c'est l'homéostat qui est à la base de la théorie de la cybernétique, qui va finalement conduire au concept de ce qu'on appelle la boucle de rétroaction, le feedback, pour parler dans la langue de l'époque. Et tout cela va nous conduire finalement à une question du rapport entre calcul et information et à une nouvelle version de la théorie de l'entropie et de la néguentropie qui est la théorie de l'information qui est au cœur de la cybernétique, des sciences cognitives, mais aussi du capitalisme contemporain. Entre les deux, entre la thermodynamique du 19ème siècle, de la dissipation de l'énergie et la théorie de l'information, qui est une théorie de l'entropie et de la néguentropie en information avancée par Shannon, comme vous le savez, il y a une troisième théorie de l'entropie, qui date des années 30 qui vient de Schrödinger et qui définit la vie comme un processus de néguentropie. Tout cela, pour l'analyser en détail, il faudrait, on ne va pas le faire ici dans ce séminaire, mais je vais essayer de le faire ailleurs. Mais vous allez voir aussi pourquoi ça va concerner ce que je vais dire tout à l'heure dans le séminaire, il faudrait le repenser à partir d'une nouvelle théorie du calcul et de ses limites, non pas d'une théorie mathématique des limites du calcul, comme il y en a eu un certain nombre de formules au XXe siècle dont la plus connue, vous le savez bien, le théorème de Gödel qui n'est pas simplement une théorie des limites du calcul, mais une théorie des limites de la théorématique, si je puis dire. Mais il faudrait essayer de repenser la question du calcul et de ses limites, non pas simplement d'un point de vue endo-mathématique, c'est-à-dire arithmétique ou géométrique, quoi qu'il en soit mathématique, il faudrait essayer de le faire du point de vue d'une analyse phénoménologique du calcul et de ses conséquences au sens où Husserl, par exemple, dans *La crise des sciences européenne* fait une critique phénoménologique du calcul, de ses limites, dont

il dénonce comme devenir algébrique et automatique du calcul, une évolution catastrophique du savoir occidental, du savoir européen comme il l'appelle. Et je pense qu'il faudrait faire une critique de cette critique de l'algèbre par Husserl, non pas pour la rejeter, mais pour proposer ce que j'appellerais une pharmacologie de l'algèbre que Husserl ne propose pas, en tout cas à ma connaissance et pour ce que j'en ai compris. Et cette pharmacologie de l'algèbre, c'est-à-dire du calcul, c'est-à-dire des instruments de calcul, parce que l'algèbre c'est une écriture pour accélérer les calculs, pour condenser les processus de calcul. C'est une automatisation par l'écriture d'un certain nombre de processus par abréviation et formalisation sur la base des théories de Leibniz. Cette critique de la critique husserlienne du calcul, il faudrait l'agréments d'un point de vue postfreudien sur le calcul. Qu'est-ce que je veux dire par là ? Je veux dire que toute critique du calcul se fait au nom de l'incalculable. Et je pense qu'il faut faire une critique du calcul au nom de l'incalculable à partir d'une notion postfreudienne de l'incalculable. Plus précisément, et c'est là qu'on se rapproche de ce dont je vais parler aujourd'hui, il faut aborder la question de l'économie libidinale, qui est une économie de l'incalculable, c'est-à-dire du désir - vous savez que je définis le désir comme ce qui est infini, donc ce qui ne peut pas faire l'objet d'un simple calcul, ce qui est insoluble dans un calcul - **je pense qu'une telle économie libidinale de l'incalculable, il faut la repenser comme une économie transitionnelle de l'incalculable, c'est-à-dire constituée par un pharmakon qui est l'objet transitionnel**. Toutes ces considérations que je vous avance de manière préalable et très programmatique avant d'entrer dans la matière de ce séminaire d'aujourd'hui, je les propose pour nous permettre de revisiter la question du capital et du capitalisme parce que le capital, et surtout le capitalisme contemporain, c'est avant tout une société computationnelle, une société du calcul, avec des technologies industrielles de calcul. Donc, je vous propose de revisiter cette question du capital sous les angles de ce que j'appelle l'entropologie avec un e - faire une critique du capital, c'est faire une critique de cette entropologie avec un e - pour proposer une néguentropologie, si je puis dire. Et une telle critique de l'entropologie à laquelle il s'agirait d'opposer une néguentropologie, ou plutôt avec laquelle il s'agirait de composer à travers une néguentropologie, ça doit être une critique de l'information et du calcul.

Je vais revenir au séminaire et d'abord je vais faire un résumé du séminaire précédent qui était il y a presque un mois, ou un mois même, et en rappeler les points qui me paraissent être les plus importants en particulier pour enchaîner aujourd'hui. Je vous avais dit il y a un mois que d'un point de vue organologique, la culture, ce qu'on appelle la culture, est une organisation fondée sur et fondant une activité herméneutique qui interprète les règles de systèmes sociaux. Vous vous souvenez que si je vous parle de la culture, c'est parce que Jean-Pierre Changeux, introduisant Stanislas Dehaene, prétendait introduire une compréhension biologique de la culture, à laquelle je m'oppose. **La culture est une organisation fondée sur et fondant une activité herméneutique, c'est-à-dire une activité interprétative et qui interprète plus précisément les règles de systèmes sociaux, des règles héritées et**

**transmises de génération en génération à travers l'éducation.** Et ce que j'ajoute, et là en m'appuyant sur Stanislas Dehaene, ceci et surtout sur Marianne Wolf, son élève, enfin pas son élève mais celle qui reprend ses travaux, **ceci est rendu possible par les capacités de réorganisation non pas organique mais organologique du cerveau.** C'est rendu possible par des caractères spécifiques de ce que j'appelle le cerveau noétique. C'était le sujet du séminaire de l'année dernière et de l'année d'avant. Nous avons trouvé, et c'est d'ailleurs David Bates qui nous a fourni cette référence, nous avons trouvé confirmation de ces points de vue, selon moi, en tout cas dans le bouquin qui s'appelle *Les origines de l'esprit moderne* de Merlin Donald, lorsqu'il parle d'une incorporation de facteurs biologiques et technologiques qui font apparaître, dit-il, au moment de l'apparition de l'homme moderne, l'homme moderne au sens des paléo-anthropologues, c'est-à-dire l'homme que nous sommes et qui apparaît au paléolithique, il dit que « cet homme-là accumule dans sa mémoire des vestiges de stades précédents de l'émergence de l'humain et de nouveaux dispositifs symboliques qui ont radicalement transformé son organisation ». C'est ce que dit Merlin Donald. J'avais commenté cela en disant que c'est ce complexe symbolico-mnésique qui apparaît à un certain stade de l'hominisation qui rend possible les avancées toujours hautement pharmacologiques et menaçantes pour les civilisations dont parlait Whitehead lorsque je l'avais cité, vous vous souvenez que j'avais cité Whitehead qui disait que « **toute société, toute civilisation se produisait en produisant une immense menace contre elle-même** ». C'était la condition de son émergence. **Nous sommes en train de vivre quelque chose de cela aujourd'hui.** J'avais cité des travaux de David Bates qui lui-même convoquait Charles Sanders Peirce, Alexander Luria et Goldstein, pour montrer que le cerveau humain est essentiellement ce qui est capable de supporter des accidents et de transformer ces accidents en nécessité. Vous vous souvenez, Peirce disait par exemple que c'est souvent suite à des traumatismes cérébraux que de nouvelles formes d'intelligence apparaissent. Luria, le grand neurologue soviétique, a montré des choses semblables, et Goldstein, etc. A partir de là, ce que je soutiens, c'est que les systèmes sociaux, ce que j'appelle les systèmes sociaux au sens de Bertrand Gilles, de Niklas Luhmann, au sens où la langue est un système social, où la famille est un système social, où le système de parenté dont on va parler maintenant avec Godelier est un système social, **les systèmes sociaux sont des systèmes de règles, qui sont aussi des régimes de production de circuits de transindividuation supportés par des rétentions tertiaires, elles-mêmes ces rétentions tertiaires, intériorisées par les organes cérébraux de ceux qui vivent dans ces systèmes sociaux.** Donc j'essaye de décrire une boucle techno-socio-psychique et cérébrale des conditions d'élaboration de ce type de circuit en essayant d'intégrer les acquis de la neurobiologie et des neurosciences contemporaines, mais en essayant de ne pas réduire tout cela à un neurocentrisme, mais au contraire en essayant de montrer que ce qui fait que ce cerveau peut se réorganiser organologiquement, c'est que précisément ce n'est plus simplement un organe biologique, mais un organe techno-socio-biologique. Dans une telle appréhension du phénomène anthropologique, l'individuation, ce que Simondon appelle l'individuation, ça devient la

réorganisation. S'individualuer, c'est se réorganiser. **Et l'organologie générale, c'est la théorie d'une triple réorganisation, triple individuation, qui constitue le phénomène social total, si on reprend l'expression de Marcel Mauss.** Alors nous avons vu également avec David Bates, dans Ashby, qui est donc le théoricien de l'homéostat, **que l'aptitude à la panne, pour Ashby également, est une condition fondamentale de la vie de l'esprit.** Et j'avais souligné pour ma part que cette aptitude à la panne, c'est ce qui relève de ce que j'appelle depuis quelques années maintenant, en m'appuyant sur Gilles Deleuze, **la quasi-causalité**, la capacité à supporter un événement, comme dit Deleuze, et en devenir la quasi-cause - c'est-à-dire un événement, ça veut dire un accident en l'occurrence - et à faire de cet accident une vertu. J'avais cité un petit peu Jean Lassègue, qui lui-même parle d'Alan Turing, qui a évolué d'un mathématicien, d'une théorie du calcul et de la machine universelle, vers des questions de biologie - Lassègue qui montrait avec Guiseppe Longo, qui feront une intervention d'ailleurs dans deux semaines ou trois semaines à l'IRI - Lassègue montre que la théorie de la machine de Turing, c'est en fait une théorie d'une forme d'écriture. C'est comme écriture qu'il faut penser ce que décrit Turing. Et ça, évidemment, c'est très homogène avec ce que nous soutenons ici. C'est ce qui amène Lassègue, comme David Bates d'ailleurs, à appréhender la question de la machine non pas comme la machine cognitive, comme un duplicata de l'humain. Comment est-ce que le cerveau humain peut être remplacé par une machine computationnelle, mais **comme un nouvel âge de l'interaction entre le vivant et la technique et un nouveau type de couplage entre le vivant et la technique**, tel qu'il en résulte d'une façon générale de ce couplage entre le vivant et la technique, pas aujourd'hui simplement avec l'époque computationnelle, mais depuis l'origine de l'homini-sation, un déphasage, ce que j'avais décrit autrefois comme un déphasage, ce que Simondon appelle un déphasage, qui s'effectue toujours sous la pression de ce que j'avais décrit l'autre fois comme **6 catégories de tendances et de contre-tendances** entre le système psychique, tendance pulsionnelle et tendance idéalisante, le système technique et les systèmes sociaux. Bon, je ne vais pas revenir là-dessus, c'est des choses que j'ai déjà dites. Sur cette base-là, j'ai essayé de montrer, enfin, l'autre fois, que ce que nous appelons la culture, c'est ce qui procède toujours du processus de grammatisation qui s'est inauguré, je crois, à l'époque du paléolithique supérieur, et tel qu'il est la condition de l'éducation, telle que nous la pratiquons, comme prescription et intériorisation de règles par l'enfant, par les nouveaux venus, sur la base donc de la grammatisation comme production d'hypomnémata. La grammatisation, c'est ce qui fait apparaître un type particulier de rétentions tertiaires que j'appelle les **rétentions tertiaires hypomnésiques**, vous le savez bien, qui sont des rétentions tertiaires qui permettent d'engrammer des contenus mentaux, au moins depuis quarante mille ans et probablement bien avant. **Et je soutiens que c'est à partir de ce processus de grammatisation que la question de l'éducation, telle que nous la connaissons, c'est-à-dire comment transmettre aux enfants qui arrivent aujourd'hui, au XXI<sup>e</sup> siècle par exemple, les milliers, les dizaines de milliers d'années accumulées à travers les hypomnémata,**

est devenue la question fondamentale de notre société. Ça n'était pas le cas avant les hypomnémata, à mon point de vue, peut-être que je me trompe mais je pense que cette question-là qui se pose à nous, qui est la question de l'éducation, ne peut pas se poser s'il n'y a pas de rétentions tertiaires hypomnésiques. Augustin, mon petit garçon, apprend à compter des tables de multiplication, mais ces tables de multiplication, en les apprenant, il intériorise des rétentions tertiaires. Ces tables, ce sont des tables, comme leur nom l'indique, c'est-à-dire des rétentions tertiaires. En passant ici, je signale, puisqu'il y a deux semaines, j'étais à Tokyo, que Hidetaka Ishida est en train de lancer un travail à Tokyo. D'ailleurs, il viendra en parler à l'Académie d'été, puisqu'il sera présent cette année à Epineuil, sur les hypomnèses de l'Asie, c'est-à-dire sur l'écriture chinoise et donc sur les idéogrammes. Et ça, c'est très, très important pour nous, dans une optique qui est celle de ce que nous développons ici à l'IRI, à savoir les Digital Studies. Dernier point, ce que j'avais abordé l'autre fois en conclusion de la séance d'il y a un mois, c'était une problématique qui est soulevée par Pietro Montani, qui sera d'ailleurs présent à l'INHA dans deux semaines, dans un livre qui s'appelle *Bioesthétique*. Pietro Montani a soulevé une question, que j'ai soulevée d'ailleurs moi-même, mais un peu différemment, quant à la biopolitique de Michel Foucault et à ce que Giorgio Agamben, dans l'héritage de Michel Foucault, appelle « la vie nue » et où Montani dit : « est-ce que l'on peut se contenter de ce point de vue sans y intégrer la technicité du vivant, si l'on veut être capable d'ouvrir une nouvelle perspective politique ». Alors ça, ça m'intéresse énormément. D'abord parce que ça converge énormément avec mon point de vue, bien sûr, mais aussi parce que quand on parle de structure de parenté, de système de parenté, de métamorphose de la parenté, on ne peut pas le faire en 2014 en ignorant Foucault et la question biopolitique. Si on prend au sérieux ce qu'a dit Michel Foucault, les questions contemporaines de la parenté et donc aussi de la procréation médicalement assistée et de toutes ces choses-là, elles s'inscrivent pleinement dans une question de biopolitique. Maintenant ce que dit Montani, c'est que par exemple Agamben n'intègre absolument pas la question de la technicité du vivant dans cette question biopolitique et que ça n'est plus possible. Eh bien je vais essayer de vous montrer que c'est le même problème avec Godelier et que Godelier n'intègre absolument pas la technicité du vivant et que ça n'est plus possible. Et c'est la raison pour laquelle nous allons voir, c'est ce que je vais essayer de vous montrer, puisque maintenant nous allons lire vraiment Godelier, nous allons voir que Godelier fait une énorme confusion entre ce qu'il appelle l'ethnocentrisme de l'Occident, comme si d'ailleurs l'Occident était toujours une ethnie, ce qui est largement problématique et ce que j'appellerais moi le **capitalocentrisme** de l'Occident, ce qui est tout à fait autre chose. Le capitalisme exportant ses modèles de parenté n'exporte pas du tout un modèle ethnique, il exporte un business model. Et ça, c'est ce que je crois que l'anthropologie contemporaine de Godelier n'arrive pas à comprendre, ce qui est d'autant plus étonnant que Godelier fut un élève de Louis Althusser. Bon, ça fait partie des innombrables paradoxes de la pensée française de la deuxième moitié du XXe siècle. Alors maintenant, nous allons essayer d'interpréter le sens anthropologique des *Les métamorphoses de la parenté* de Maurice Godelier qui



est le livre dont je vous parle depuis le début, mais que nous n'allons commencer à lire que maintenant. Dans ce livre, Godelier commence par souligner, dans son introduction, « le bouleversement qui se produit aujourd'hui dans la parenté et dans la filiation - c'est donc le tout début, c'est page 9 - et qui caractérise, dit-il, notre situation anthropologique ». Il le fait évidemment en se référant aux technologies de procréation médicalement assistée, en tout genre. Il soulève autrement dit, à la page suivante, page 10, la question de ce qu'on appelle la procréatique. **Et il soulève cette question en se demandant qui est la vraie mère ?** Parce qu'il dit qu'on peut aujourd'hui disjoindre artificiellement les trois moments naturellement indivisibles de la fabrication de l'enfant, de la fécondation, la gestation et la parturition, la question se pose de savoir ce que sont, pour l'enfant né dans ces conditions, les diverses femmes qui ont l'une après l'autre contribué à sa naissance. Et un peu plus bas : « la question se ramène le plus souvent à savoir laquelle de ces femmes est la vraie mère ». Je pense que cette façon de poser la question est une façon d'éluder la question. Parce que la question de la mère, c'est la question de la *good enough mother* dans la formulation de Donald Winnicott c'est-à-dire de **la mère suffisamment bonne**. La question de la mère, ce n'est pas la question de savoir si c'est celle qui a porté l'enfant dans son ventre ou je ne sais quoi. La mère, pour Winnicott, c'est celle qui éduque l'enfant et qui l'éduque **transitionnellement, c'est-à-dire dans une relation à un artefact, à un organon qui s'appelle l'objet transitionnel**. Et pour moi, la question qui se pose, ce n'est pas de savoir qui est la mère dans la série décrite ici en procréatique par Godelier, **c'est de savoir quelle est la possibilité d'une mère aujourd'hui ?** Quelle est la possibilité qu'il y ait une mère aujourd'hui ? Une mère est-elle possible à l'époque de la procréatique ? Et si oui, à quelles conditions thérapeutiques ? Quand je dis thérapeutique, je le prends au sens de la *therapeia*, au vieux sens de ce terme, c'est-à-dire à quelles conditions culturelles, **car finalement c'est ça la culture, la thérapeutique du pharmakon**. Quelle est la thérapeutique du pharmakon procréatique qui rendrait possible une mère dans la situation organologique et pharmacologique contemporaine. Je signale en passant que Tania Espinosa travaille en ce moment à l'organologie de la maternité. Alors, j'introduis ces questions-là, je ne vais pas les instruire du tout, je ne fais pour le moment que décrire un petit peu ce qui, selon moi, se pose comme questions dans cette introduction que Maurice Godelier propose à son ouvrage, ce sont les 40 premières pages de la *Les métamorphoses de la parenté* et je passe à la page suivante, à la page 11 où l'enjeu de cette page, c'est l'introduction d'un discours anthropologique sur l'adoption et l'homoparentalité puisqu'il enchaîne en disant bon, il y a la procréatique et la procréatique rend possible l'homoparentalité. Et d'une certaine manière, on a l'impression que Godelier s'engage dans cet ouvrage, et je pense que c'est un peu le cas, à certains égards au moins, dans ce qu'on pourrait appeler une anthropologie de l'homosexualité où d'ailleurs il va très loin puisqu'il pose que par exemple chez les Baruyas, l'homosexualité est constitutive de *l'anthropos*. C'est la condition de possibilité de la reproduction de la société Baruya, l'homosexualité. Et il dit cela en posant comme point fondamental, ici à la fin de la page, que la parentalité n'est pas biologique, mais

sociale. Alors, je suis personnellement tout à fait d'accord avec cette position que j'ai défendue moi-même dans le troisième tome de *La technique et le temps*, il y a déjà pas mal d'années, il y a presque 15 ans, et plus précisément dans un chapitre, c'est le troisième chapitre, qui s'appelle *Politique de l'adoption*, où j'ai soutenu que **ce qui définit la parentalité**, ça n'est jamais une voie biologique, **c'est toujours une voie adoptive**. Et je suis même allé jusqu'à dire, ce qui est contredit par toutes sortes de gens, y compris Godelier dans ce livre-là, que le monothéisme, c'est avant tout une religion de l'adoption, que ce soit le judaïsme, le christianisme ou l'islam. Bon, je ne veux pas développer ces points, je pourrais y revenir si vous le souhaitez, bien entendu. Quoi qu'il en soit, ce que je veux dire en renvoyant à ces travaux-là, c'est que je suis parfaitement d'accord avec Godelier ici, dans ce qu'il est en train de dire. Mais, là où je suis moins d'accord, c'est lorsque la question du genre qu'introduit aussi Godelier, car il va introduire cette question, il va employer le terme genre, il ne va pas la visiter, cette question-là, à l'intérieur d'une politique globale de l'adoption. Je veux dire par là que je pose pour ma part que toute société humaine et en particulier les sociétés modernes et encore plus la société américaine, nord-américaine, sont des sociétés qui sont fondées sur une politique déclarée et réfléchie de l'adoption mais une politique intégrale de l'adoption. Comment adopter, par exemple, des polonais qui débarquent d'Europe ou des siciliens pendant le fascisme ou le nazisme, les persécutions ? Comment l'Amérique est un modèle d'adoption de gens, d'idées, de matières, de modes de vie, etc. Et comment l'Amérique fait adopter à ses migrants un certain modèle qu'elle invente de part en part. Ça, c'est Hollywood et je soutiens depuis très longtemps que Hollywood est d'abord une machine à faire adopter des modes de vie, en particulier le mode de vie américain. Mais ce que je soutiens par ailleurs, c'est que toute société humaine est une machine, un dispositif d'organisation, d'adoption de ce type mais évidemment pas forcément et en général pas du tout d'une manière consciente et délibérée. En revanche, **je crois que tout problème d'une société humaine consiste toujours en dernier ressort par la capacité que cette société a à se greffer des artefacts et à les adopter**. Et je pense que la filiation, ce qu'on appelle la filiation, c'est-à-dire la capacité d'avoir des enfants et de les éduquer, car c'est ça la filiation, eh bien c'est la capacité à opérer une greffe psycho-affective qui s'inscrit dans une culture beaucoup plus vaste de la greffe, de la transition, de l'objet transitionnel et de l'organisation organologique de la société dont l'adoption de l'enfant n'est qu'un cas particulier. Un cas majeur bien entendu, un cas primordial, fondamental sine qua non de la reproduction de la société, mais pas le seul cas. Et d'ailleurs, ce dernier point concernant l'adoption, je l'élargis à ce que David Bates, l'autre fois, dans cette conférence décidément qui m'a beaucoup marqué, investiguait en relisant Engelbart, le concepteur de la souris, des interfaces homme-machine du Xerox PARC et à travers la question de ce qu'on appelle en anglais, aux Etats-Unis, l'*enhancement*, ce qu'on appelle ici en français, l'augmentation des capacités de l'homme. Et sous ceci, ces questions d'augmentation, ce sont aussi des questions d'adoption. Dernier point, si on relisait Étienne Balibar et comment s'appelle-t-il l'homme américain, penseur américain dont je n'arrive plus à trouver le nom, Immanuel Wallerstein, avec

qui il a écrit *Race, Nation, Classe* (1988), **Balibar et Wallerstein montraient qu'une société, une ethnie disons, ne peut se constituer que par une fiction qui permet d'adopter les arrivants et que l'ethnicité repose fondamentalement sur ce que j'appelle moi un cinéma, un archi-cinéma, une capacité à projeter des fictions et à concrétiser ces fictions**, ce qui sera le sujet de l'académie d'été cette année sous le titre du rêve, *rêve, cerveau, cinéma*. Toute cette problématique de l'adoption en ce sens très large qui m'amène donc à la théorie de l'archi-cinéma que j'ai développée dans *La technique et le temps* tome 3, c'est typiquement ce que Godelier ne voit absolument pas, qu'il ne problématise absolument pas, et je pense que ça fragilise énormément son discours sur la parentalité, sur les métamorphoses de la parenté, et notamment sur l'homoparentalité et sur la question du genre. Je dirais que ce n'est pas seulement Godelier qui ne le voit pas, c'est à peu près toute la société qui ne le voit pas. Ce sont tous les responsables politiques, notamment ceux qui ont engagé ce débat il y a 9 mois en France sur le mariage homosexuel qui ne le voient pas. C'est à peu près toute la classe intellectuelle qui le fuit et qui en fait une question très spéciale de ce qu'on appelle la théorie du genre, qui à mon avis, isolée comme ça, ne peut que produire des angoisses sociales, des réactions violentes et un sentiment d'incurie, d'absence de soins, d'irresponsabilité par rapport à la nécessité de constituer une nouvelle *thérapeia*, une nouvelle culture face à ce pharmakon qu'est la procréatique, par exemple, qui est un nouvel âge de l'adoption. Pour le dire autrement, je pense que, comme vous avez bien compris que c'est le sujet de ce séminaire, ce que n'arrive pas à penser l'anthropologie ici, et je parle de l'anthropologie des anthropologues comme Godelier, c'est-à-dire des anthropologues scientifiques aussi bien que l'anthropologie philosophique, c'est-à-dire les humanistes ou les philosophes qui discutent sur *l'anthropos*, y compris au sens de Sloterdijk avec l'anthropotechnique, mais Sloterdijk était à mon avis une exception justement à cet égard, eh bien **ce qu'ils n'arrivent pas à penser, c'est l'adoption comme condition technique et organologique de l'être humain. L'être humain, ce qu'on appelle l'être humain, l'être anthropotechnique, c'est celui qui fondamentalement doit sans arrêt adopter des objets techniques qui sont amovibles**. C'est parce qu'il y a une amovibilité organologique qui fait que, par exemple comme le dit André Leroi-Gourhan, j'ai une pirogue, je te l'échange contre une femme ou contre un quintal de maïs ou contre je ne sais pas quoi, c'est ce commerce qui est rendu possible, dit Leroi-Gourhan, par le fait que l'homme est un être prothétique. et qu'il développe des organes artificiels et que d'autres hommes développent d'autres organes artificiels et qu'ils peuvent les échanger, c'est parce qu'il y a cette amovibilité organologique qu'il est possible, comme le montre très bien Godelier à travers d'innombrables exemples, c'est fascinant d'ailleurs, d'échanger son père contre un oncle, son oncle contre une... contre je ne sais pas quoi, et que bien **entendu la parenté n'est pas du tout une réalité biologique, c'est une réalité sociale, culturelle et artéfactuelle**. Mais si on ne commence pas par définir la condition de l'être vivant humain comme étant soumise structurellement, conditionnellement donc, à cette amovibilité organologique, technique, alors on ne peut pas rendre compte de cette spécificité de la parenté et de la

filiation humaine, qui est très différente de ce qui se passe chez les animaux dont je vous redis, je l'avais déjà signalé, qu'il y a un grand théoricien de cela, qui s'appelle John Bowlby, en Angleterre, qui a écrit trois volumes sur les rapports entre une mère et ses petits dans la société animale et le passage de la mère au sens animal à la mère dont je vous parle là, qui est une mère noétique. Et il y a tout un matériau aujourd'hui qui existe et qui soulève le problème de ce passage. Ce que je soutiens moi, c'est que **ce qui fait ce passage de ce que Bowlby appelle l'*attachement* à ce que j'appelle moi l'*affect* et l'*affect* noétique, et bien c'est l'amovibilité précisément.** C'est parce qu'il y a de l'amovibilité technique en général qu'il y a cette possibilité du devenir transitionnel de la relation qui n'est plus une simple relation d'attachement, mais une relation d'amour c'est-à-dire d'économie libidinale. Le point sur lequel je voudrais insister ici est le suivant : cette extériorisation organo-logique qui serait, selon ce que je viens de dire, la condition de la possibilité d'une mère et d'une mère qui n'est pas l'attachement que décrit Bowlby, une mère noétique, une mère aimante et non seulement attachée à ses petits et aimée en retour c'est ce qui nécessite en retour, précisément cette extériorisation, nécessite en retour une intériorisation de cette extériorité qui est une réorganisation, c'est-à-dire ce que j'appelais tout à l'heure une individuation. Et une individuation qui est aussi et toujours un bouleversement psychique, ce que l'on appelle une émotion. La naissance d'un enfant, par exemple, c'est une immense émotion. Mais cette puissance émotionnelle, cette émotion, ce n'est pas simplement le fait d'assister à la naissance d'un petit. Moi, j'ai assisté à des tas de naissances de chevaux, c'est moi qui les faisais mettre bas, les femelles. Ça ne me mettait pas dans cet état d'émotion. Ce que je veux dire par là, c'est que cette émotion provoque par exemple la naissance d'un enfant c'est ce qui anticipe sous une forme de protection un processus de filiation, d'adoption absolument immense qui est un circuit de transindividuation au cours duquel se produit un affect. S'il y a de l'affect, ce que l'on appelle affect depuis Aristote, ce que Aristote appelait les *pathémata* ou ce que Spinoza décrit comme *affect*, c'est parce qu'il y a ce circuit d'extériorisation et de réintériorisation. **Quand j'intériorise quelque chose, je suis affecté, c'est-à-dire que je me réorganise.** Et cette affection, elle peut être de 36 000 natures. Par exemple, apprendre ma table de multiplication de 5, c'est une affection. Je m'affecte, je m'auto-affecte en apprenant. **Apprendre, c'est s'auto-affecter.** Et puis, devenir mère ou père d'un enfant, c'est un autre affect. Mais dans tous les cas, c'est un processus d'intériorisation et d'extériorisation.

Alors, c'est ça qu'on va essayer de comprendre en lisant Godelier, qui, à partir de la page 12, entame une histoire de la parenté et de la parentèle en Occident. La parentèle, c'est ce qui accompagne les parents, c'est ce qui constitue le groupe des parents, on appelle ça la parentèle. Et donc, il montre qu'en Occident, la parenté et la parentèle ont une histoire qui passe, c'est à la page 13, par le mariage. Le mariage tel qu'on le définit jusqu'à la fin de l'Ancien Régime, et puis donc qui est sacré, qui est un sacrement, et ensuite le mariage selon le nouveau régime, un mariage qui ensuite va faire évoluer la figure du père, qui va faire passer - ça c'est

au XXe siècle, puisque ce que je vous disais là c'était le XVIIIe, XIXe siècle - qui va faire passer de la puissance paternelle à l'autorité parentale. Je vous rappelle qu'il n'y a encore pas si longtemps que ça, les femmes n'avaient pas d'autorité sur leurs enfants. J'ai connu ça. Je suis né dans une famille où c'était mon père qui avait l'autorité sur moi, pas ma mère. Il n'y a pas si longtemps que ça. Et il n'y a pas si longtemps que ça non plus, ça date des années 70, qu'il est possible de divorcer par consentement mutuel. Autrefois, il fallait passer devant un juge qui vous accordait éventuellement le droit de divorcer, s'il voulait bien. Tout ça a beaucoup évolué. Godelier nous rappelle cela, il a fait très bien de le rappeler. Et puis ensuite il arrive, page 16, à ce qu'il appelle les amours adolescentes. Il dit que dans notre monde, avec la révolution des mœurs, les adolescents ont pu tomber amoureux les uns des autres d'une manière de plus en plus libre, y compris coucher ensemble sans se marier, sans que ça fasse un scandale, une excommunication ou je ne sais quoi. Et puis que finalement la société est devenue de plus en plus une société d'associations, de liens disons, de liens comme le mariage par exemple, de couples, « par libre choix de l'autre, dans la fondation du couple », c'est là qu'il écrit cela, libérés des contraintes et des conventions sociales. Donc, Godelier nous décrit comment le couple et ensuite la famille, c'est-à-dire le couple et ses enfants, etc. se constituent dans des circonstances très très différente de tout ce que ça a été pendant des millénaires dans la société occidentale mais plus généralement dans la plupart des sociétés. Il ajoute que dans cette société-là les amours adolescentes ne sont plus interdites. Il n'est plus scandaleux par exemple qu'une jeune fille épouse ou vive avec un jeune homme en n'étant plus vierge tout simplement, pour parler très clairement c'est de ça dont il s'agit. Et ensuite il introduit la thématique de ce qu'il appelle « le désir d'enfant ». Alors tout ça, en le lisant, je me suis dit, mais que dit Godelier des évolutions de l'économie libidinale ? car ce dont il parle-là, ce sont des évolutions de l'économie libidinale, vous êtes d'accord avec moi. Ce sont des évolutions des natures d'engagement que l'on prend avec l'autre lorsqu'on contracte une liaison amoureuse, etc. qui peut passer ou pas par le mariage. Moi j'ai vécu, ma jeunesse c'était la jeunesse de Georges Brassens et la supplique, non ce n'était pas la supplique, c'était, je ne me souviens plus... « j'ai l'honneur de ne pas te demander ta main ne mettons pas nos noms au bas d'un parchemin ». C'était une chanson de Georges Brassens, donc c'était une grande revendication des années 60-70 de ne pas se marier. Et j'ai revendiqué moi-même cela. Ça a été un mouvement, qui est celui des années 60, beaucoup de 68, dont quelqu'un qui n'est pas anthropologue mais sociologue, qui s'appelle Luc Boltanski, a aussi montré, dans *Le nouvel esprit du capitalisme* qu'il avait également nourri un certain assouplissement de la société pour coller aux impératifs du néolibéralisme. Par exemple, Boltanski et Ciapello commencent leur livre en disant que c'est très intéressant pour le capitalisme que le divorce soit plus facile parce que, par exemple, si dans un couple, le mari doit partir dans le nord, la femme dans le sud, etc., qu'ils n'arrivent pas à maintenir leur couple d'un point de vue économique, ils n'ont qu'à divorcer. Ils s'adaptent finalement à la mobilité et à la flexibilité de l'emploi. Je ne dis pas qu'il faut prendre ça au premier degré. D'ailleurs, ce n'est pas ce que fait Boltanski. Mais si je vous en parle, c'est parce que

moi-même, j 'ai écrit plusieurs fois sur ces questions notamment dans *Mécréance et discrédit*, en reprenant l'idée que cette économie libidinale d 'un nouveau genre qui apparaît dans les années 60 -70, elle correspond aussi à un modèle de société consumériste et libérale, puis néolibérale et finalement ultralibérale, y compris cette société qui dit qu'il n 'y a plus besoin de fermer les magasins le dimanche, le dimanche n'est plus un jour sacré. Moi je suis un mécréant, donc ça ne me pose pas de problème fondamental, mais en même temps, ça m'a toujours ennuyé qu'il n'y ait pas ce que j'appelle un *otium* du peuple qui permette aux individus à un moment donné de sortir de la sphère de la production et de se dire qu'il y a autre chose à vivre dans la vie que les subsistances, tournons-nous vers les consistances, qu'elles soient religieuses ou autres. Quoi qu'il en soit, ce qui me frappe dans ces pages de Godelier, et il y en a de nombreuses dans son livre, c'est un gros livre de 800 pages, et bien c'est qu'il ne parle jamais de ces questions. Jamais il ne se pose le problème de savoir quelle est la structure sociale suscitée par le capitalisme dans ces matières et en quoi il faudrait en faire une critique anthropologique. **Ne peut-il pas y avoir une critique anthropologique du capitalisme ?** C 'est une question qu'on se pose en lisant ce livre de Maurice Godelier, qui a été un des grands marxistes de la fin du XXe siècle et un élève, comme je le rappelais tout à l'heure, de Louis Althusser. Ceci m'épate. Apparemment, cette corrélation entre économie libidinale, puisque c'est de ça dont il parle ici et économie industrielle, qui est celle que faisait Georges Bataille dans *La part maudite* lorsqu'il disait qu'il fallait aller au-delà de cette économie, qu'il fallait développer une économie générale, disait Georges Bataille, et qui est aussi à mon avis l 'enjeu de ce que dit Erich Hörl lorsqu'il parle d'une « écologie générale ». Apparemment, ceci n'effleure même pas Maurice Godelier, ce sont des questions qui n'ont pas de sens pour lui, semble-t-il. Et c'est ce qui l'amène, à mon avis, à formuler de véritables naïvetés anthropologiques et anthropologico-politiques et anthropologico-économiques. Par exemple, lorsque, page 17, il parle d 'une société qui promeut l'individu. Promotion de l 'individu qui serait, d'après lui, typique de notre époque. La promotion de l'individu en tant que tel, indépendamment de ses attaches premières à sa famille, à son groupe social, etc. **Comme si, effectivement, notre société faisait la promotion de l'individu. J 'ai essayé de montrer, moi, dans *Aimer, s'aimer, nous aimer*, que notre société fait la promotion des troupeaux et pas des individus.** Du gréganisme, du mimétisme, le consumérisme, mais absolument pas de l'individu. Ou plus exactement, j'ai essayé de rappeler que **pour Nietzsche, par exemple, qui était un grand penseur de l'individu, l'individu ne peut pas être grégaire.** Et que ce qu'on voit dans l'individualisme consumériste aujourd'hui, ce sont des comportements très moutonniers au contraire. Alors il n 'y a rien de plus crétin qu'un mouton, tout le monde le sait, absolument incapable de se tourner contre le troupeau, mais d'autant plus capable de se tourner vers le troupeau qu'il imite le troupeau, c'est-à-dire qu'il ne le voit pas. Et Godelier, du coup, dit aussi une chose étonnante de la part d'un anthropologue. Regardez : « Notre société préfère... ». Notre société préfère. Qu'est-ce que ça veut dire, ça ? Notre société préfère. Qu'est-ce qu'elle préfère ? « L'autorité méritée ou négociée à celle qui est héritée ou imposée » etc. Après il décrit, il fait tout un éloge

finalement de la démocratie industrielle consumériste mais je ne crois pas du tout que « notre société préfère ». Je crois que notre société est traversée par toutes sortes de courants dont un marketing qui essaye d'installer des modèles comportementaux et de nous faire croire que notre société préfère. Je crois moi que la société est traversée par ce que j'ai appelé un marketing qui fonctionne comme une idéologie fonctionnelle. C'est ce que j'ai essayé de montrer dans *Pharmacologie du Front National*. Je veux dire par là que autant l'idéologie, au sens où les marxistes employaient ce terme dans les années du XXe siècle, fut pendant longtemps un discours politique tenu par différents organes sociaux et qu'il était un discours au sens de Marx, c'est-à-dire pour dissimuler les conditions de la production et des rapports sociaux, autant, je pense qu'à partir des années 60 -70, cette idéologie est devenue fonctionnellement un marketing, c'est-à-dire que c'est devenu une fonction de l'économie, une fonction de la production et que le marketing a coïncidé avec l'idéologie en tant que telle. Et que donc la question c'est la critique du marketing. Critique du marketing qui apparemment n'a absolument aucun intérêt, il n'a même pas de sens pour Maurice Godelier, le mot de marketing n'apparaît nulle part dans son livre.

On verra un peu plus tard dans la prochaine séance que Godelier dit des choses très intéressantes néanmoins sur la société. Je suis un peu dur avec lui, il y a plein de choses dans ce livre très importantes, notamment sur ce que c'est qu'une société aux yeux de Maurice Godelier. Mais ce qu'il dit d'intéressant est en même temps extrêmement affaibli par ce que je crois être une très grande naïveté politique et économique. Et en tout cas, dans ce qu'il appelle NOTRE société, ici, il reconnaît bien une société, et non pas comme ce qu'un économiste français qui s'appelle Jacques Généreux a appelé une dissociété. Jacques Généreux a publié un livre qui s'appelle *La dissociété*. **Généreux essaie de montrer que précisément nous ne sommes plus dans une société, que le développement actuel du capitalisme et du consumérisme détruit la société et que c'est bien ça le problème.** Et je crois, moi, qu'il a raison, Jacques Généreux, même si je ne partage pas forcément tout ce qu'il dit dans son analyse et je crois que si l'anthropologie philosophique, aussi bien que scientifique, n'étudie pas cette « dissociation » de la société, elle n'est plus crédible auprès de personne et en particulier auprès de tous ces gens qui, du coup, s'en prennent à l'homoparentalité en y voyant la cause de leurs malheurs alors que, bien entendu, cette cause est tout à fait ailleurs. Page 20, Godelier évoque le débat autour de la famille. Là, on s'approche du sujet du débat politique d'il y a quelques mois ici en France autour du mariage homosexuel et de l'homoparentalité et de toutes sortes d'autres sujets qui se sont greffés dessus, dont la gestation pour autrui. Il parle donc ici du malaise autour de la famille, du débat sur la famille, du malaise dont il témoigne, le malaise dans la culture si je puis dire et qui, selon moi, ce malaise est un malaise dans l'organologie mais je pense que Godelier ne le voit pas du tout ainsi. **Je pense que ce qui apparaît dans ce malaise, c'est un malaise entropique.** C'est le sentiment que quelque chose d'entropique se produit qui menace la néguentropie. Ce que je veux dire, c'est quand on défend une certaine conception de la famille et de l'éducation des enfants, ce que

devraient être les enfants, ce à quoi aurait droit tout enfant, etc. c'est toujours pour défendre la singularité de cet enfant, la possibilité de l'accueillir, et si on le dit, si on le décrit dans un langage, par exemple celui de Schrödinger, défendre une possibilité néguentropique, c'est-à-dire la possibilité d'inscription d'une singularité. Dans le rejet qu'il y a par exemple de la procréatique, et à travers la procréatique de l'homosexualité par une partie de la population française aujourd'hui, il y a le sentiment d'une menace sur cette néguentropie et l'impression qu'il pourrait y avoir finalement une standardisation de l'éducation des enfants, de la production des enfants dans le rejet qu'il y a, par un pur fantasme, c'est une possibilité technique avérée, l'impression qu'il pourrait y avoir clonage, dont d'ailleurs Godelier parle, le clonage reproductif, c'est une possibilité aujourd'hui. On peut parfaitement cloner un être humain aujourd'hui. Et d'ailleurs je suis certain qu'il y a des êtres humains qui sont clonés aujourd'hui et qu'on ne le sait pas et que ça se fait de manière absolument secrète. Mais il y a dans la société une angoisse contre ça aujourd'hui. Et d'ailleurs c'est légitime. Donc on ne peut pas simplement envoyer promener les gens qui expriment cette angoisse en leur disant : vous êtes des archaïques et des gens incapables, par exemple, d'accepter une homosexualité ou qui expriment cette angoisse, en leur disant qu'on trouve ça chez les Grecs, qu'on trouve ça partout etc. Ce n'est pas du tout ça le problème. Ça c'est l'abcès de fixation. Il faut autre chose car la souffrance elle est réelle. Ce n'est pas parce qu'ils ont tort de s'en prendre aux immigrés qu'ils ne souffrent pas. Et bien ça c'est ce que Godelier et à mon avis l'anthropologie en général, en tout cas française, ne parvient absolument pas à interpréter. Ce malaise anthropologique, ce n'est pas du tout un malaise social simplement, c'est un malaise anthropotechnique, car il y a une mutation anthropotechnique qui se produit. Il est tout à fait normal que cela engendre un malaise et ça appelle un discours thérapeutique qui ne consiste non pas à dire : mais ça a toujours été comme ça depuis les Baruyas jusqu'à nous en passant par les Grecs mais à dire **oui il y a des changements fondamentaux et ces changements fondamentaux nécessitent de repenser fondamentalement ce que c'est que l'*anthropos***. Ici au contraire on a l'impression que l'anthropologue, Maurice Godelier, décrète au nom de l'anthropologie comme science simplement que c'est un malaise qui n'a rien d'anthropologique c'est-à-dire il est un artefact. Comme si il n'y avait pas de malaise, comme si dans l'*anthropos* le malaise n'était pas une question fondamentale et comme si ça n'était pas à partir d'une interprétation de ce que c'est qu'un malaise qu'il fallait penser. Je vous redis cela en pensant à ce que je citais tout à l'heure, à savoir le défaut de fonctionnement dont parlait Ashby, etc. ou encore ce que je citais il y a un mois, Georges Canguilhem qui disait l'homme est celui qui a le pouvoir de se rendre malade, etc. Il sera malade, il se sent mal, il est mal, il faut le soigner. Ce n'est certainement pas en disant au nom de l'anthropologie, mais il n'y a pas de malaise, ça n'a aucune importance, etc. qu'on va le soigner. Ça c'est fuir les questions anthropologiques. C'est fuir les questions d'entropologie avec un e aussi bien. **C'est fuir le fait que l'*anthropos* avec un a est toujours aussi porteur d'entropologie avec un e et que ça c'est aussi une question de cosmologie.** C'est d'ailleurs pour ça que les Baruyas, comme toutes les



sociétés humaines, rapportent toujours la filiation à des questions cosmiques. Ces questions-là ne sont pas du tout des archaïsmes et je pense qu'elles sont en train de revenir. **L'anthropologie, c'est avant tout une affaire de malaise.** Voilà ce que je voudrais affirmer aujourd'hui. Et ce malaise, c'est le malaise que provoque toujours le pharmakon. L'anthropologie avec un a est toujours une entropologie avec un e donc elle produit toujours des malaises et elle produit des thérapeutiques pour lutter contre cette entropologie avec un e. Ces thérapeutiques s'appellent le chamanisme, le monothéisme, la révolution prolétarienne, les idéaux politiques, etc. Et sans cela, il n'y a pas d'anthropologie possible. Et ça, ça ne peut pas être réduit à une science anthropologique. Mais tout cela prend corps sur le fond d'une organologie. La condition de la vie anthropologique c'est la vie organologique et **cette organologie, qui n'est donc pas simplement organique, elle impose une condition transitionnelle de la filiation.** Ce n'est que parce que la vie est organologique que la filiation est elle-même transitionnelle, c'est-à-dire artéfactuelle. Cette artéfactualité de l'objet transitionnel et l'objet transitionnel ce n'est pas simplement le *Teddy bear* du petit bébé, c'est aussi la croix du chrétien, c'est aussi le Centre Pompidou, tout ça ce sont des objets transitionnels, c'est Winnicott qui dit ça, ce n'est pas moi. Moi-même, j'ai essayé de montrer que Calder, dont il y a une sculpture que je n'aime pas d'ailleurs, c'est un grand penseur, un grand artiste de l'objet transitionnel. Cette condition transitionnelle de la filiation, c'est ça qui engendre les systèmes symboliques et sociaux qui constituent ce que j'appelais tout à l'heure les circuits de transindividuation. Et c'est parce que cela engendre cela qu'il faut développer des pratiques éducatives pour que les arrivants au monde, les enfants autrement dit, soient élevés, éduqués, c'est-à-dire qu'ils intériorisent ces processus cérébralement, qu'ils inscrivent dans leurs cerveaux les circuits de transindividuation que constituent ces systèmes. Quant à l'éducation précisément, Godelier n'en dit à peu près rien. Je veux dire par là que *Les métamorphoses de la parenté* ne disent absolument rien des problèmes d'éducation dont j'ai essayé de parler moi-même dans *Prendre soin*, mais ce n'est pas parce que j'en ai parlé qu'il faudrait que tout le monde en parle mais j'en ai parlé moi parce que tout le monde en parle, parce que c'est ce dont parle tout le monde. Ce qui angoisse tous les parents, les grands-parents, y compris les gens qui n'ont pas d'enfants mais qui ont... un peu d'intérêt pour l'avenir de l'humanité, c'est l'impossibilité d'éduquer aujourd'hui, enfin l'impossibilité, l'extrême difficulté d'éduquer. Nous sommes dans une société où l'éducation est devenue un immense problème. Il ne semble pas que pour Godelier ce problème existe. Ce qui m'amène à dire, et je m'approche d'une conclusion maintenant, c'est ce qui m'amène donc à dire que Godelier ne voit rien de la question contemporaine du soin et de sa destruction. Il ne voit rien du fait que le marketing en développant des standardisations des modes de vie via toute une industrie non pas ethnocentrique occidentale, mais capitalocentrique, pas du tout occidentale, le capitalisme en question n'est pas simplement occidental, il est asiatique, il est moyen-oriental, il est totalement déterritorialisé, c'est lui qui met en question les modes de vie classiques, les modes de vie traditionnels ou les modes de vie modernes et promeut de nouveaux modes de vie qui ne sont pas, à mon avis, des systèmes de soins et que cette

question de l'invention des soins qui devraient être apportés dans ces évolutions que je ne rejette pas du tout par ailleurs, c'est cela qui doit être posé. Et ça, c'est ce que Godelier ne pose absolument pas. Alors, à partir de la page 21, Maurice Godelier reconstitue l'histoire des concepts anthropologiques qui sont apparus à partir de 1871 autour des structures de la parenté. Ce qui a été posé comme problème pour la première fois par Morgan, un anthropologue américain et sous l'angle de la question de la consanguinité ou de la résolution du problème de la consanguinité. Émile Durkheim, dans un livre dont je vous ai déjà parlé, *Les structures élémentaires de la vie religieuse*, évoque simplement ces questions. Page 24, Godelier pose le problème des terminologies qu'il appelle classificatoires et descriptives de la parenté, et il montre qu'il n'y a pas de structure de parenté sans qu'il n'y ait des catégories de classification des degrés de parenté, des types de parenté, des formes de parenté, etc. Et si je vous en parle, c'est parce que nous en avons déjà parlé et nous en reparlons plus tard ici, ça pose des problèmes de catégorisation. Et je soutiens que ces questions de catégorisation au sein des structures de parenté ne sont pas séparables des processus de catégorisation au sein, par exemple, des structures totémiques dont parle Durkheim. Et que c'est à l'intérieur d'une vaste question de la catégorisation qu'il faut soulever ces problèmes. Ce que ne fait pas Godelier ici. Ensuite, il pose un problème très important, fondamental de l'anthropologie et qui nous intéresse à bien des titres, de ce qu'il appelle le décentrement de l'anthropologue. Vous savez bien que c'est le B . A . BA. de l'anthropologie. Claude Lévi-Strauss en a parlé particulièrement bien en se référant à Jean-Jacques Rousseau. Il pouvait expliquer que l'anthropologue, c'est celui qui réalise le programme de Rousseau qui consiste à se décentrer et finalement à abandonner sa culture pour adopter une culture. Donc l'anthropologie serait une science de l'adoption. Sauf que cet étrange discours sur la science de l'adoption, qu'il n'appelle pas comme ça d'ailleurs, dont parle Godelier, qui serait donc le privilège de l'anthropologue, moi je pose que c'est le privilège de tout *anthropos*, c'est-à-dire ce qui permet à l'*anthropos* d'être un *anthropos*, c'est sa capacité de se décentrer, par exemple d'adopter une technique qui n'était pas la sienne au départ et donc d'opérer à travers cette adoption un décentrement. D'adopter un enfant qui n'est pas le sien, etc. Et finalement d'adopter y compris son enfant, puisqu'avoir un enfant c'est toujours l'adopter, même quand c'est le sien d'un point de vue biologique. Ici, si on en avait le temps, il faudrait instruire ces questions de décentrement qui supposent de la part de l'anthropologue qu'il s'émancipe de ses propres catégories culturelles, comme dit Godelier. Il faudrait les investiguer, ces questions, au regard de ce que j'appelle les rétentions secondaires psychiques, les rétentions secondaires collectives et les rétentions tertiaires. Qu'est-ce qui se passe lorsqu'un anthropologue se décentre, c'est-à-dire est capable de se libérer de ses catégories culturelles, disons, ethnocentriques comme dit Godelier eh bien il est capable d'adopter des rétentions secondaires collectives et d'abandonner des rétentions secondaires collectives, c'est-à-dire **qu'il est capable de réintérioriser autrement un monde qui n'est pas son monde au départ** et c'est une question, évidemment, d'adoption, mais d'adoption par l'acquisition de rétentions. Derrière cela, il y a d'immenses questions que je ne vais pas traiter,

je vais juste les désigner en passant. La question du décentrement, c'est question fondamentale, le centrisme, le géocentrisme par exemple ou l'anthropocentrisme et l'émancipation par rapport au géocentrisme des Ptolémée qui fait qu'on entre dans la science moderne avec Kepler, Copernic, Kepler et Galilée dont je parlais tout à l'heure c'est la question de la science moderne en règle générale, pas simplement en physique mais aussi en anthropologie. Dans quelle mesure il est possible de neutraliser les rétentions secondaires collectives qu'on a intériorisées en tant qu'occidentales pour entrer en contact avec une autre société ? Et **dans quelle mesure est-il possible de produire des rétentions secondaires que je vais appeler universelles c'est-à-dire qui constitueraient une science anthropologique dans son universalité ?** Voilà d'immenses questions dont je soutiens, je ne vais pas les instruire ici, on n'a absolument pas le temps et ce n'est pas le sujet de ce séminaire, mais je veux simplement les indiquer pour soutenir que de telles questions, si elles n'intègrent pas la dimension organologique, sont de la pure idéologie, à mon avis. Quoi qu'il en soit, dans les pages 26-28 de cette introduction de Godelier, il est ensuite question de l'Occident, de la famille, de la notion occidentale de la famille et du décentrement anthropologique indispensable pour qu'une anthropologie puisse se produire et puisse étudier les structures de la parenté. Et ici, je reviens à ce que je disais tout à l'heure, à savoir que cette capacité anthropologique du décentrement que revendique Godelier, je crois qu'elle procède d'abord et fondamentalement de ce que j'appelle un double redoublement épokhal, qui lui, à chaque fois qu'il se produit, produit un décentrement de fait par un déplacement organologique et qui n'est pas un décentrement opéré par une démarche scientifique d'anthropologue ou de physicien ou de philosophe, mais simplement une transformation de, comme disait Heidegger, la compréhension que l'être-là a de son être à travers un tel redoublement épokhal. A savoir donc que l'anthropos, c'est celui qui est mis en question par ses techniques, fondamentalement. Et que s'il est capable, par exemple, d'aller se déplacer dans une autre société et adopter d'autres représentations, essayer d'adopter une compréhension d'un être-là qui n'est pas le sien, par exemple les Baruyas de Papouasie au nord de l'Australie, c'est uniquement parce qu'en tant que *Dasein* organologique, si je puis dire, il est affectable par ce redoublement épokhal, c'est-à-dire par le décentrement. Le décentrement, c'est son point de départ en réalité, ce qui fait qu'un être est organologique et noétique à la fois, c'est qu'il est fondamentalement capable et susceptible de décentrement et ce n'est pas le cas que de l'anthropologue. Alors ensuite, Godelier, page 29, commence à aborder son vrai sujet. Parce que, qu'est-ce que c'est que le vrai sujet de ce livre ? C'est une discussion avec Claude Lévi-Strauss dont Maurice Godelier a été l'assistant pendant des années, qui a été son maître donc et avec lequel il est en train de rompre, pas tout jeune, parce que ça date de 2004, ce livre, donc c'était plus un gamin, Godelier, lorsqu'il a rompu avec Lévi-Strauss en 2004. Il rompt avec Lévi-Strauss, avec la compréhension que Lévi-Strauss a proposé des structures de la parenté, des structures élémentaires de la parenté et il y rompt avec ce qui est, d'après lui, chez Lévi-Strauss, extrêmement ethnocentrique, occidental-familialiste et fondé sur une conception en plus, pour ne pas dire phallocentrique mais presque, de la part de Lévi-Strauss, c'est-à-dire qu'il montre

à plusieurs reprises dans son ouvrage que Lévi-Strauss a quand même tendance à privilégier les hommes par rapport aux femmes. Et que finalement toute cette théorie des structures élémentaires de la parenté de Claude Lévi-Strauss, qui est à la base de l'anthropologie française contemporaine, c'est ça le point de départ de Lévi -Strauss, et bien c'est basé sur des conceptions finalement très peu décentrées, très occidentalistes et très problématique. En passant, dans cette page 29, il se réfère au débat que Lévi-Strauss avait avec Freud sur le tabou de l'inceste. Il annonce qu'il va, c'est page 30, revenir vers la question freudienne de l'inceste pour essayer d'expliquer les conditions dans lesquelles se construisent des structures de parenté. Alors ça, on y reviendra évidemment en détail dans une prochaine séance. Et puis, page 31, il introduit trois penseurs anglo-saxons, Edmund Leach, Rodney Needham et David Schneider, qui sont trois anthropologues ou ethnologues anglo-saxons, je crois qu'ils sont américains, je crois qu'il y en a un qui est anglais ou deux qui sont anglais, et qui remettent en cause un certain nombre de positions. Par exemple, Leach dit que le mariage n'est pas universel, ça c'est page 31. Page 33, Godelier cite Needham qui dit que la parenté n'existe pas. Il va beaucoup plus loin. Donc ça c'est une vraie mise en cause de l'approche lévi-straussienne. Finalement la parenté c'est une construction des occidentaux, ça n'existe pas. Il ajoute un peu plus loin, ça existe peut-être mais uniquement en Occident. Et Schneider dit, c'est page 34 -35, ce qui organise les sociétés c'est pas du tout la parenté, c'est le travail. Ce sont des marxistes. Alors nous, **quant à nous, nous disons que ce qui organise la parenté aussi bien que le travail, c'est l'organologique.** Enfin quand je dis « nous », c'est moi. Ce que je dis, moi, c'est ça. **Ce qui organise la parenté comme le travail et donc la société par ailleurs, c'est l'organologique, c'est-à-dire c'est l'artificialisation des rapports entre les organes par leur réorganisation qui passe par une désorganisation d'abord, c'est le premier choc du double redoublement épokhal et ensuite par une réorganisation, non seulement de l'organe cérébral, mais d'abord de la société. Et c'est la production de nouveaux circuits de transindividuation c'est-à-dire de nouveaux systèmes sociaux.** Parler d'anthropotechnique, en reprenant cette expression de Peter Sloterdijk, c'est prendre tout cela en compte. Et c'est décrire des dynamiques et des généalogies organiques et organologiques dont j'ai essayé d'esquisser les principes dans *De la misère symbolique*, tome 2, où j'ai essayé de montrer comment, par exemple, on peut étudier les transformations de la sensibilité à travers les transformations organologiques. Autrement dit, je soutiens que si on voulait étudier à nouveaux frais ce qui fait l'objet des travaux de Godelier, il faudrait à chaque fois rapporter cela à des transformations organologiques des sociétés qui se produisent au niveau du travail, des structures de parenté, etc. Et réinscrire tout cela dans une structure globale qui est donc **comment est-ce que je prends soin de cette organologie ? Comment est-ce que je fais que cette anthropologie ne devienne pas anthropique ?** La question que pose fondamentalement Godelier finalement dans ce livre, enfin en tout cas en point de départ, parce qu'au point d'arrivée on verra que ça évolue, c'est ce qu'il appelle l'ethnocentrisme des anthropologues qui ne pensent la famille que comme nucléaire et donc ce qu'il

défend c'est qu'il faut concevoir une parenté qui ne s'appuie absolument pas sur une famille nucléaire. Et il prépare d'une certaine manière le discours de notre ministre Garde des Sceaux aujourd'hui sur non seulement le mariage homosexuel et l'homoparentalité, mais disons toute cette transformation fondamentale de la liaison de filiation entre les individus. La question qui se pose pour nous, c'est celle de savoir que faire face à de telles questions de Donald Winnicott et de ce que j'appelais tout à l'heure l'organologie de la maternité telle qu'on peut la penser avec Winnicott, sans être ethnocentrique. Je veux dire par là que notre question, en tout cas la question qui se pose à moi, et je vous la communique, et j'essaye de vous la faire partager, c'est de savoir comment est-ce que à partir de ce que Donald Winnicott a instruit de la question de la relation mère-enfant, dont je vous rappelle que la relation mère-enfant ça peut très bien être la relation père-enfant, c'est-à-dire c'est la relation de filiation qui passe par le soin constitué par un objet transitionnel, comment est-ce qu'on peut généraliser ce point de vue sans être ethnocentrique ? Si on voulait travailler ce point-là vraiment en détail, il faudrait repasser par Bowlby, ce qu'on ne fera pas. Il faudrait repasser par ce que j'indiquais tout à l'heure, le passage de ce qu'on appelle parfois l'instinct maternel chez les animaux à l'amour maternel chez les êtres humains. Et qui passe d'ailleurs par une organologie du sein également. Et alors là, j'introduis une question qui est très complexe, face à laquelle je me sens très démuni, qui est la corporéité maternelle en tant que telle. Et là on revient sur ce que disait Godelier et tout à fait au début, c'est-à-dire quand on a une maternité qui est produite par plusieurs stades avec une mère porteuse, une génitrice, une éducatrice, etc. où est la vraie mère, demandait-il et moi je rajoutais, y a-t-il la possibilité même d'une mère ? Derrière cela, il y a quelque chose qui est un problème que pose fondamentalement la psychanalyse, c'est le rôle du sein maternel. Vous savez très bien que chez Freud, l'objet transitionnel c'est un objet qui vient se substituer au sein maternel. Et donc la maternité ici passe par la nourriture maternelle, la mère nourricière. Dans quelle mesure ? Alors d'abord moi je fais partie de ceux aussi qui ont vécu l'époque dans les années 50 où on expliquait à ma mère qu'il ne fallait pas qu'elle allaite ses enfants, qu'il valait beaucoup mieux qu'elle achète de la poudre de lait Nestlé. Ce qui a été un scandale ensuite parce qu'il y a eu des tas d'enfants qui sont morts de ça, parce que ça il y a eu des... très, très gros problèmes sanitaires qui ont été engendrés, finalement, par des laits de très mauvaise qualité. Mais au-delà de cela, là, on a affaire à quelque chose d'extrêmement intéressant et qui est une illustration absolument directe de ce que j'appelais tout à l'heure la question du marketing capitalo-centriste, à savoir de dire à des mères : laissez tomber vos seins pour nourrir vos enfants, passez par Nestlé ou par autre chose et donc abandonnez premièrement tout le colostrum que vous auriez pu donner à votre bébé, enfin le colostrum en principe on le laissait quand même aux enfants qui venaient de naître, mais disons les anticorps qu'une mère produit pendant la... la nourriture qu'elle apporte, par le fait qu'elle fasse téter son enfant, abandonner aussi toute cette éducation qui fait, c'est ce que dit là aussi Winnicott, la mère c'est celle qui apprend progressivement au bébé à se passer du sein. Pour pouvoir se passer du sein, il faut d'abord l'avoir eu. Si vous n'avez jamais eu accès au sein, vous ne pouvez pas apprendre à vous

en passer, etc. Derrière tout cela, il y a une énorme question de l'organologie du sein et du biberon aussi d'ailleurs. Comment on passe du sein au biberon ? C'est une immense question. Et donc de la maternité en général, d'une organologie de la maternité en général. Si on n'inscrit pas ces questions de savoir par exemple quelle est la possibilité d'une mère dans ces différences, cette division du travail de la maternité si je puis dire organisée par la procréatique contemporaine, si on n'inscrit pas ça d'abord sous l'angle des questions que je viens de poser là, à mon avis on ne comprend rien au problème. On est sorti du problème avant même d'y être entré. Enfin si je puis dire, on ne comprend pas le problème. Et bien ça pour moi c'est l'origine des processus de transindividuation. Donc je pense qu'il faut traiter ces problèmes en tant que tel. Ce que je veux dire, comprenez-moi bien, je ne suis pas en train de dire que par exemple un enfant qui n'a pas tété sa mère n'est pas un enfant à part entière, ce n'est pas du tout ça que je veux dire. Ce que je veux dire en revanche c'est que si on opère des transferts de ce type en faisant adopter d'autres techniques, etc. ça doit se traduire par des organisations sociales qui traitent ce processus d'adoption en tant que tel d'un point de vue thérapeutique, d'un point de vue d'une lutte contre l'entropologie avec un e que peut produire Nestlé par exemple dans l'éducation et la nourriture des bébés par leur mère. Et ça me paraît extrêmement important de dire cela et que ce n'est qu'en traitant ces questions en tant que telles que l'on peut ensuite revendiquer par exemple une homoparentalité tout à fait légitime et même tout à fait bénéfique, surtout si elle permet d'adopter des enfants qui n'ont pas de parents, etc.

Bref, je vais essayer de conclure vraiment maintenant. Dans ce texte, Schneider fait une critique qui rend évident qu'il y a un malentendu sur la question de l'adoption. De nombreux anthropologues avaient montré bien avant Schneider que dans telle ou telle société, les termes de parenté employés par les individus pour se référer à d'autres individus qu'ils considèrent comme des parents ne correspondent pas à des liens généalogiques réels mais à des relations entre des catégories d'individus considérés comme entretenant entre eux le même rapport social. Donc ce que décrit ici Godelier c'est ce que je disais tout à l'heure, à savoir qu'il n'y a pas une structure de la parenté qui soit normale, etc. Et je suis d'accord avec Godelier là-dessus. La famille nucléaire occidentale c'est une réalité culturelle et il n'y a aucune raison qu'on l'impose au reste du monde ou à l'avenir de l'humanité. Nonobstant ce que je disais à l'instant sur le rôle de la mère dans tout cela quand même. C'est quelque chose qu'on ne peut pas se permettre. Ce n'est pas la même chose que la famille nucléaire, le rôle de la mère. Ce n'est pas parce qu'on dit la » famille nucléaire c'est un modèle occidental, il n'y a aucune raison de l'imposer à aucune société » que ne se pose pas le problème de la mère et du rapport corporel de la mère à son bébé. Et disant cela, je le répète, je ne veux pas dire qu'il est impossible d'avoir d'autres formes de procréation que cet enfantement-là. Mais quoi qu'il en soit, dans ce que je cite là de Godelier, qui est un commentaire de Schneider, ce qui est ignoré dans cette affaire, je répète un peu ce que j'ai déjà dit tout à l'heure, c'est ce que j'appelle l'amovibilité parentale telle qu'elle est le pendant de l'amovibilité technique. Et que si on

ne rapporte pas cette amovibilité parentale à cette amovibilité technique, on ne comprend pas le phénomène anthropologique en tant que tel. Et si j'y insiste tellement, au risque de vous ennuyer un peu, j'espère que ce n'est pas trop le cas, c'est parce que ça me paraît extrêmement problématique dans la mesure où ça constitue la tache aveugle de Godelier quant à la question du décentrement et de ce qui constitue non pas l'ethnocentrisme dont il parle sans arrêt, mais selon moi le capitalocentrisme. Mon problème avec ce texte de Godelier, c'est que j'ai souvent le sentiment que, très involontairement bien entendu, il promeut un modèle capitalo-centriste sous prétexte de se débarrasser de tout modèle ethnocentrique occidental, qu'il promeut en fait un fonctionnement libre et sans entrave du marché en termes de commerce des corps, commerce des corps au sens très large, don d'organes, etc. qui ne seraient justement pas des dons. On verra ce qu'il dit d'ailleurs sur le don des mères porteuses, vous verrez, c'est quand même stupéfiant pour moi, d'ânerie, vraiment, pour le cas. Mais je pense qu'en ne voyant pas la dimension organologique des questions dont on parle ici, **ce que Godelier ne voit pas, c'est le fonctionnement contemporain du capitalisme et la critique qu'il faudrait en produire**. On pourrait dire qu'il confond, comme Deleuze le disait, l'universel et le marché. Vous savez que Gilles Deleuze avait écrit que finalement l'universel c'était devenu le marché. Personnellement, je suis un universaliste. Je crois beaucoup au programme universaliste à la différence d'un deleuzien de stricte obédience. Je pense qu'il faut continuer à défendre les idées universalistes. Mais je défends un universalisme herméneutique, c'est à-dire qui se bat contre l'entropie et qui se pense en faisant de la singularité la question fondamentale. Bon, je vais m'arrêter là. La prochaine fois, nous lirons le chapitre 1 et peut-être 3 également où Godelier propose des définitions très intéressantes de ce qu'il appelle la tribu, la culture, le monde, la société et l'ethnie. Et nous verrons qu'il montre que les Baruyas comme les australiens, les aborigènes australiens, fondent leur mythologie sur ce qu'ils appellent le temps du rêve, ce qu'on appelle souvent en anthropologie anglo-saxonne le *dreaming*. J'y insiste parce que ça va devenir de plus en plus notre sujet central et que ce sera le sujet de l'Académie d'été de travailler sur la question du rêve et de ce que j'appelle l'archi-cinéma. Voilà, on va s'arrêter là. J'espère que ce n'était pas trop pénible pour vous, j'ai un peu de mal à parler.





## Séance 4 bis

Avant que je n'aborde la poursuite de la lecture de Maurice Godelier, je voudrais revenir en introduction sur ce que j'appelle le redoublement épokhal et sur l'actualité de ce concept face aux problèmes qui nous occupent dans ce séminaire. J'ai l'habitude de rappeler assez souvent des propos de Simon Nora et Alain Minc qui, en 1977, dans quelque chose qui a été publié sous le titre *L'informatisation de la société*, disent donc en 1977 qu'avec l'informatique et la télématique, dont ils annoncent l'avènement, l'informatique, ils en analysent les effets, mais la télématique, ils en annoncent la venue. Avec l'informatique et la télématique donc, d'après Minc et Nora, nous vivons peut-être, disent-ils, une mutation, comme les sumériens, en connurent une, je les cite exactement, sans probablement la percevoir, une mutation décisive de l'humanité. Il faut lire cela, ces propos de Minc et Nora, en ayant en tête les analyses de Sylvain Auroux sur la grammatisation. Car ce dont ils parlent, là, des Sumériens grecs, c'est ce que Sylvain Auroux appelle la grammatisation. Ce que disent Simon Nora et Alain Minc, c'est qu'à cette époque-là, entre Sumer et la Grèce, une transformation organo-logique, ils ne disent pas cela, évidemment, c'est moi qui traduis, je traduis en disant qu'ils décrivent ce que j'appelle une transformation organo-logique qui se produit, mais qui, pour qu'elle s'accomplisse pleinement, c'est-à-dire pour qu'elle soit perçue comme telle. Alors, pour que cette transformation organologique s'accomplisse pleinement, c'est-à-dire pour qu'elle réalise ce que j'appelle les deux temps du double redoublement épokhal, le premier temps du choc technologique, le deuxième temps qui est celui de la production de circuits de transindividuation, et bien ce que disent Nora et Minc c'est qu'il faut pour cela des siècles. Ils disent en gros que les Sumériens connaissent une transformation qui ne va vraiment se stabiliser finalement que bien plus tard. Et au cours de ces siècles qui s'écoulent, se produit ce que Heidegger aurait appelé une nouvelle compréhension que l'être là a de son être, au sens où il en parle dans le paragraphe 4 de *Être et temps*. Ce que j'en tire moi-même de ces considérations, et en m'écartant beaucoup d'Heidegger ici, j'ai précisé ça dans *La technique et le temps*, dans le premier tome de *La technique et le temps*, déjà, il y a longtemps, il y a vingt ans, ce que j'en tire c'est que **la technique, selon moi, se développe toujours en avance sur la société**, et cela pour des raisons purement organologiques. **La technique forme, si j'ose dire, un système transcendant par rapport aux individus comme par rapport aux sociétés.** Et d'ailleurs, il m'arrive de songer que la

transcendance divine est une hallucination de cette transcendance organologique. Par exemple, la transcendance du judaïsme est une hallucination de ce qui arrive à la Judée à travers l'écriture alphabétique. Mais là, évidemment, des gens me diront quel horrible déterminisme technologique dans ce que vous dites. Ce n'est pas un déterminisme technologique parce que la transcendance n'est pas vraiment déterminée. Bon, je ferme cette parenthèse. C'était une remarque en passant. Quant à nous, cependant, dont je vous disais en commençant peut-être que nous vivons quelque chose de comparable aux Sumériens, ce n'est pas moi qui le disais, c'est Dora et Minc, à travers l'informatisation de la société. Nous, par rapport aux Sumériens précisément, nous n'avons pas des siècles devant nous. Nous sentons et nous pensons que dans les années qui viennent, cette mutation décisive, qui n'est pas donc l'apparition de l'écriture à l'époque des Sumériens, mais une transformation organologique majeure qui se fait en particulier via la digitalisation généralisée, cette mutation décisive va exiger de notre part, à nous qui serons bientôt 8 milliards puis 9 milliards sur cette planète, une décision. Je veux dire par là qu'il y aurait donc une double décision. Une aveugle, celle de ce que Norah et Minc par exemple appellent « la mutation décisive », qui est aussi ce que Francis Jutand<sup>9</sup>, dans un livre auquel j'ai contribué, appelle une métamorphose, la métamorphose actuelle du numérique et une autre, une décision délibérée, c'est-à-dire produite par une faculté de délibération que les Grecs appelaient *to krino*, le jugement et qui est celle du second temps du double redoublement épokhal qui est le temps de ce que j'appelle la transindividuation et ce séminaire essaye de produire une telle transindividuation sans que nous disposions de vingt siècles devant nous, mais plutôt de quelques années brèves, après quoi, on a tendance à se dire qu'il sera trop tard pour y pouvoir quelque chose. Et c'est certainement d'ailleurs déjà trop tard, pensons-nous la plupart d'entre nous, sans oser nous le dire et le reconnaître en public. Ce temps, ce temps très court qui est devant nous, c'est ce que l'on appelle l'anthropocène. C'est l'avenir de ce que l'on appelle exactement l'anthropocène qui aurait commencé il y a un peu plus de deux siècles. C'est ça le sujet de ce séminaire tel que je propose de l'examiner. Donc le sujet de ce séminaire c'est l'anthropocène et nous abordons cette question de l'anthropocène à travers la question du genre et la théorie du genre. Je soutiens qu'il y en a une bien entendu, il ne faut pas dire qu'il n'y en a pas, ce n'est pas vrai. Il y a des théories du genre dont celle de Maurice Godelier et c'est celle que nous essayons d'analyser. Alors, qu'il y ait une avance organologique, comme je l'affirmais tout à l'heure, ça signifie qu'il faut toujours un délai pour que se produise non pas un simple ajustement, comme disait Bertrand Gilles dans ses *Prolégomènes à l'histoire générale des techniques*, mais une véritable transindividuation. Ce que j'appelle une véritable transindividuation, c'est ce qui métastabilise les formes fondamentales de ce qu'on appelle une civilisation, ou encore une époque. Une des grandes questions étant de savoir, est-ce que nous entrons dans une époque, dans une nouvelle époque ? Question qui était posée par Maurice Blanchot dans *L'entretien infini*, dans un texte que j'avais déjà commenté il y a longtemps, qui a pour titre, *Sur*

9. <https://www.editionsalternatives.com/site.php?type=P&id=1136>

*un changement d'époque.* Je ferme la parenthèse juste en signalant que Maurice Blanchot parle de la combustion atomique, de physique, etc., en même temps que des cultures, et que de ce point de vue-là, ce que j'essaie de faire, me réfèrent moi-même à la machine à vapeur et à la thermodynamique n'est pas sans rapport avec ce que fait Blanchot. Mais je ne vais pas en dire plus que ça. Quoi qu'il en soit, il y a une avance organologique et cette avance organologique exige toujours un délai pour que se produise un processus de transindividuation. **Ce délai c'est ce que j'appelle une différence organologique.** Une différence avec un a bien sûr. Et vous avez bien compris que la différence organologique ce n'est pas seulement la différence de Derrida. C'est une spécification de ce que Derrida appelle la différence. Pour moi, la différence, ça n'existe tout simplement pas. Ce qui existe, c'est la différence organologique, c'est la différence vitale, c'est la différence alphabétique, c'est la différence qui se constitue à travers l'histoire de ce que Derrida appelle le supplément et comme des instanciations successives de modes de différenciation avec un a. Donc le délai dont je vous parle là, c'est la différence organologique telle qu'elle est caractéristique de l'individuation psychique et collective et non de l'individuation vitale, par exemple. Au-delà de la Mésopotamie et après la Phénicie, puis la Judée, puis la Grèce, donc au-delà de ce que décrivent Nora et Minc comme mutation décisive, **il y a une autre mutation décisive qui est l'imprimerie**, vous le savez bien, qui a été longuement analysée et commentée par les auteurs les plus divers, d'Elizabeth Eisenstein à Roger Chartier que nous avons accueilli ici il y a six mois, neuf mois, en passant par toutes sortes d'autres personnes, y compris Max Weber. Dans tous ces cas, comme également dans les cas que décrit Dodds, pour ce qui concerne la Grèce, dans le livre qui s'appelle *Les Grecs et l'irrationnel* que j'ai beaucoup commenté dans mon cours sur Platon. Dans tous ces cas-là, à **chaque fois qu'il y a une mutation décisive, il y a des dénégations de la mutation.** Il y a des gens pour dire mais non, mais non, il ne se passe vraiment rien de très important. Il y a des dénégations de la nécessité de réorganiser la société. Ceux qui produisent ces dénégations, ce sont les natifs du temps précédent. Par exemple, les natifs de la mythographie, contre les natifs de la logographie. Ceux qui, par exemple, vont condamner Socrate, les gérontocrates, ceux qui défendent la gérontocratie, qui vont condamner Socrate à mort. Je ne veux pas dire que Socrate est un défenseur de l'écriture qui émerge, je veux simplement dire que Socrate énonce les problèmes que pose le pharmakon littéral, et il meurt par la conjonction de la sophistique d'un côté et de la réaction gérontocratique de l'autre. Ce que j'appelle la réaction gérontocratique, c'est le retour à une vision réactionnaire, si je puis dire, ce n'est pas anachronique d'employer un tel terme pour parler de la Grèce antique, qui s'impose à travers Anytos, etc. Socrate problématise le pharmakon littéral. C'est ça qui lui est reproché en réalité, y compris par Platon d'ailleurs. C'est ce que je défends dans mon cours. Et il le problématise, le pharmakon littéral, parce qu'il est un natif de la lettre, évidemment. Socrate est un natif de la lettre. Socrate est né dans une société basée sur l'écriture. Il connaît très bien la lettre, ce que j'appelle la rétention tertiaire littérale, et il en sait donc les dangers. Je parle de nativité technologique, donc, car c'est cela ce que nous appelions l'autre fois avec,

en nous référant à Sloterdijk, l'anthropo-technique. Et c'est cela qui produit aussi le risque de ce que j'ai appelé la semaine passée l'entropologie avec un e. La nativité technologique engendre un risque entropologique avec un e dans la mesure où une telle nativité peut en venir à court-circuiter, lorsque se produit une mutation décisive de l'humanité, et à détruire les circuits de transindividuation transgénérationnels précédents qui étaient porteurs de ce que j'appelais déjà l'année dernière à l'académie d'été une néguanthropologie écrite avec un a. Nous naviguons donc entre l'entropologie avec un e, l'anthropologie avec un a et un h et la néguanthropologie. **Et je soutiens que toute anthropologie doit être une néguanthropologie.** La grandeur de la tragédie, et en particulier de celle de Sophocle, dont je vous rappelle qu'elle apparaît dans la crise pharmacologique de la cité grecque. Très important de ne pas oublier que Sophocle et Socrate allaient ensemble au théâtre et vivaient cette crise ensemble. Et que (Edipe est l'incarnation de cette crise. La grandeur de la tragédie, de Sophocle notamment, c'est qu'elle sait faire de la jeune Antigone, celle qui rappelle à son oncle Créon la loi divine, c'est-à-dire la nécessité transgénérationnelle. Et Antigone le fait contre les lois écrites, c'est-à-dire contre le pharmakon que condamne Socrate, dont Antigone accuse la génération de Créon de déclencher la toxicité pharmacologique. On n'a jamais lu Antigone comme ça, mais moi je vous propose de le lire comme ça. Et d'ailleurs, le quatrième tome de la Technique et le Temps, ça commencera comme ça, interprétation d'Antigone au regard de ce que dit Socrate sur la loi écrite, et pas seulement Antigone. Le vieux Socrate et la jeune Antigone, qui a 15 ans, enterrée vivante avec son frère, contre la loi écrite. Créon étant lui-même contre la génération non seulement d'Antigone, mais de son fils, Émon, et bien entendu de Polynice, le frère d'Antigone. Et nous sommes en pleine crise gérontocratique, c'est ce que dit Dodds précisément. Ces agencements-là n'ont jamais été faits à ma connaissance, mais je crois que c'est comme ça qu'il faut lire la période de l'Athènes de Socrate, et c'est comme ça qu'il faut lire contre lui-même *L'introduction à la métaphysique* de Heidegger, qui lui-même fait référence à Antigone, etc., dans un sens totalement différent, qui cite le chœur d'Antigone, etc. Texte absolument magnifique de Heidegger, absolument lire, et en même temps qu'il faut contre-lire, il ne faut pas seulement lire, dans le sens du poil. Je crois que nous avons très grandement intérêt à lire Antigone dans ce sens-là à notre époque. C'est ce que j'avais d'ailleurs commencé à proposer de faire dans le deuxième tome de *Mécréance et discrédit* dans un livre qui s'appelle *Les sociétés incontrôlables d'individus désaffectés*. Vous feriez bien de méditer cela pour notre époque et Maurice Godelier avec nous. Peut-être qu'un jour j'inviterai Godelier à discuter de tout ça. Il m'a dit qu'il refusera, mais on ne sait jamais. Tout cela, c'est ce qui ouvre la question de l'adoption, dont j'ai essayé de vous montrer l'autre fois, qu'elle est au cœur du propos de Godelier, même si lui-même ne parle jamais d'adoption, et qui est la question de la naissance comme filiation symbolique et sociale bien plus que biologique, dit Godelier. Et je suis, disais-je l'autre fois, tout à fait d'accord avec lui, même si ça ne signifie pas que le biologique disparaît, et c'est ce que nous rappelait l'autre fois Simon Lincelles en disant que quand même les sources biologiques de la filiation, ça n'est pas rien. Et bien entendu, tu as raison, ça n'est pas rien, mais

ça n'est pas l'essentiel. Il vaut bien mieux une filiation sans source biologique et symboliquement assumée qu'une filiation biologique sans assumption symbolique bien entendu. Voilà ce que je voulais vous dire en introduction.

Maintenant, je vais faire un préambule à mon interprétation de Godelier qui ne prendra que 20 minutes. Le préambule va prendre une demi-heure. Dans le fil de ce que je vous ai envoyé l'autre fois, le texte sur l'écologie et l'organologie générale, qui est en fait un texte sur la cosmologie, et où je parle de la machine à vapeur, je voudrais revenir sur cette question de la machine à vapeur précisément et de ce que j'appellerais son sens organologique, anthropologique, néguanthropologique et anthropique. La machine à vapeur, pour que l'histoire, je parle de la science historique, la discipline académique, en prit la mesure, il aura fallu une bonne centaine d'années, nous dit Bertrand Gilles et même un peu plus, disons 150 ans. C'est ce qu'il raconte au tout début des *Prolégomènes à l'histoire des techniques* lorsqu'il explique comment il en est venu à faire une thèse sur l'histoire des techniques à la demande de Lucien Febvre qui fut son directeur de thèse. Lucien Febvre lui parlant de Mantoux qui était un historien qui essayait de théoriser la révolution industrielle mais qui n'y parvenait pas parce qu'il ne parvenait pas à donner un statut à la machine à vapeur et, plus généralement, à la technologie industrielle. Ce que nous dit Bertrand Gilles, c'est que l'histoire aura dû changer ses méthodes et ses concepts pour intégrer la machine à vapeur dans l'histoire. Et ici, il se réfère au commandant Lefebvre-Desnouettes qui dit, non pas à propos de la machine à vapeur, mais du cheval : « C'est le cheval qui est à l'origine de la disparition de l'esclavage, ce n'est pas la philosophie des Lumières ». **C'est très important et ça pose le problème du rôle de la technique dans la transformation des mentalités humaines.** Je ne vais pas revenir sur ce sujet dont j'ai beaucoup parlé dans mon premier livre, donc ce n'est pas le lieu d'y revenir ici. Mais si j'y reviens c'est pour vous dire aujourd'hui quelque chose que je n'avais pas vu du tout à l'époque où j'ai parlé de tout ça, il y a vingt ans, à savoir que cette question du statut de la machine à vapeur au XIXe siècle dans l'histoire humaine et d'une façon plus générale de la technique dans ce que c'est que **l'histoire générale, ça ne peut pas être conçu pleinement sans lier l'histoire, la discipline historique du XIXe siècle, à la question de l'entropie comme théorie physique tout aussi bien que comme effet technologique.** Ce que décrivent les historiens du XIXe siècle, dont Bertrand Gilles en particulier, c'est que la machine à vapeur transforme très profondément les structures sociales et qu'il n'est donc pas possible de penser l'histoire humaine sans penser l'histoire des techniques, dont la machine à vapeur est une nouveauté radicale. Mais moi, j'ajoute, qu'on ne peut pas non plus penser l'histoire humaine ici sans intégrer la mutation de la physique qui devient une physique thermodynamique avec la machine à vapeur et qui introduit le thème de l'entropie. Or, qu'est-ce que l'histoire si ce n'est pas une histoire néguanthropologique ? C'est-à-dire qu'une lutte contre l'entropie. Ceci signifie pour notre séminaire que le devenir organologique a des effets cosmologiques. Et ceci en deux sens. Premièrement, le devenir organologique en général modifie la cosmologie comme science. C'est particulièrement visible avec la machine à

vapeur. Puisque selon moi, en tout cas, dans le texte que je vous ai envoyé, introduire la thermodynamique en physique, c'est introduire, à partir d'une technologie humaine, une nouvelle conception du cosmos. Donc une mutation de la conception cosmologique. Mais on pourrait montrer que la transformation qui passe du géocentrisme, par exemple, à la physique moderne de Copernic, ce qu'on appelle le renversement copernicien, c'est également un décentrement qui est produit par une transformation organologique. Je ne vais pas le faire maintenant, je n'ai pas le temps. En tout cas, ça s'inscrit complètement dans la Renaissance et dans ce qui se produit dans le sillage de l'imprimerie, etc. dont je parlais tout à l'heure. Donc, le devenir organologique a des effets cosmologiques en deux sens. Premièrement, il modifie la cosmologie comme science, là dans le cas que je viens de donner, de l'entropie et de la machine à vapeur. Deuxièmement, il a un effet sur l'univers comme ordre et désordre, étant entendu que ce qu'on appelait autrefois l'ordre cosmique, dont voici une représentation contemporaine de Kepler, c'est une forme néguentropique bien sûr. **L'ordre cosmique, en tant qu'ordre, est néguentropique, il lutte contre le désordre, contre l'entropie.** Et quant au désordre humain, ce que j'appelle le désordre humain, c'est ce qui est engendré par ce qu'on appelle aujourd'hui par l'anthropocène, l'anthropocène qu'on écrit A -N -T -H -R -O, mais que j'ai envie d'écrire comme ceci aussi, entropocène, car je crois que c'est ça le vrai sujet de l'anthropocène, c'est l'entropocène avec un e, qui est d'ailleurs, j'ai envie de vous dire aussi, une entropocène avec un S -C -E, c'est-à-dire une mise en scène. Par exemple, la mise en scène d'Albert Gore, dont on se demande bien à quoi il joue celui-là, en nous tenant ce discours sur l'anthropocène. Qu'est-ce qu'il fait, lui, exactement ? Quel est son but ? C'est une manière de vous dire aussi que l'anthropocène, là, que vous voyez là, c'est une société du spectacle. Et que l'anthropocène avec un a et un h, l'anthropocène au sens où on en parle couramment, doit être pensée comme cette société du spectacle. Ce que ne font ni Al Gore, qui s'y prête largement à cette société du spectacle, ni Maurice Godelier. Alors que c'est une question absolument majeure au sein de laquelle se joue une immense querelle des images. Je reprends une expression qui, comme vous le savez, décrit le 9e siècle byzantin, là où, 8e siècle même, 8e siècle, là où un pape iconoclaste a subitement condamné le rôle des images dans la chrétienté. Mais qu'est-ce que nous faisons, nous aussi, aujourd'hui, sinon condamner le rôle des images ? Peut-être en faisant des images. Voilà un sujet de discussion à venir avec Simon Lincelles et mon fils Julien, parce que vous avez des choses en commun sur ce point, on en parlera cet été. Quoi qu'il en soit, lorsque des mutations comparables à ce qui se produit avec la machine à vapeur adviennent, mais cette fois-ci non pas du côté de la thermodynamique, mais du côté des hypomnémata, des technologies de mémorisation, comme c'est le cas avec l'avènement du cinéma, et ça, ça se produit d'abord dans le champ des technologies analogiques, avec le cinéma donc, puis le cinéma dont je tiens à vous dire quand même en passant que notamment cet acteur colossal, que j'adore. Je parle du cinéma de cet acteur-là, porté par... dont cet acteur-là est le représentant, c'est-à-dire de Hollywood<sup>10</sup>, du grand Hollywood. Je pense que le cinéma fait à

10. <https://www.babelio.com/livres/Bosseno-Hollywood-lusine-a-reves/90846>

l'esprit et à la psychè humaine ce que la machine à vapeur fait au corps humain et à la terre humaine. Je pense que l'avènement du cinéma est une mutation au moins aussi importante. En termes, je ne dirais pas de thermodynamique, mais de néguanthropologie aussi importante que l'avènement de la machine à vapeur. Ça, ça concerne donc les technologies analogiques, l'organologie analogique des hypomnémata, qui va se poursuivre ensuite avec la télévision, ce qui va provoquer d'autres questions que celles du cinéma simplement et qui va induire non plus simplement une nouvelle psyché, mais une destruction de la psyché. Car je pense que le cinéma n'a jamais détruit la psyché. Par contre, je pense que la télévision détruit la psyché. Et puis avec l'industrie de l'information, c'est-à-dire celle qui conduit à ce qu'on appelle le numérique, parce que le numérique, c'est l'industrie de l'information, c'est basé sur la technologie informatique, même si ce n'est pas seulement l'informatique, c'est la réticularité des télécommunications numériques, etc. Avec donc l'industrie de l'information et ce que nous connaissons comme une nouvelle machine, non pas une machine à vapeur ou une machine cinématographique, mais la nouvelle machine anthropique qui est le capitalisme de Google, tel que décrit ici<sup>11</sup> par Frédéric Kaplan, le capitalisme linguistique, comme dit Kaplan. Alors, je soutiens qu'il faut repenser la cosmologie du point de vue d'une nouvelle philosophie, qui n'est pas une nouvelle philosophie de la nature, comme on l'a dit souvent, à propos de Simondon d'ailleurs, c'est ce que disait parfois Gilles Châtelet à propos de Simondon, ou comme on l'a dit de Whitehead, que je cite de plus en plus souvent, et je vous le citerai à nouveau bientôt. Non, **il faut repenser la cosmologie du point de vue d'une nouvelle philosophie de l'histoire**. Ça, ça sent le soufre, parce que déjà que la philosophie de la nature, ça sentait l'aristotélisme et donc la régression vitaliste à plein nez. Mais si en plus on parle de nouvelles philosophies de l'histoire, ça sent le marxisme à plein nez, le totalitarisme, le stalinisme, etc. Eh bien non, je ne crois pas du tout que la philosophie de l'histoire soit un projet stalinien ou bêtement marxiste. Je dis bêtement marxiste au sens où le marxisme a pu être extrêmement bête et ne plus jamais lire Marx, mais je veux dire que nous avons besoin d'une nouvelle épistémologie de l'histoire. On en parlera ici d'ailleurs bientôt, enfin pas ici, mais à l'institut Mine Télécom avec Denis Peschanski qui est un historien du CNRS et de la Sorbonne avec lequel l'IRI va travailler dans très peu de temps, sur la télévision d'ailleurs notamment. Pourquoi est-ce que je parle de nouvelles épistémologies de l'histoire ? J'en parle au sens où se pose une nouvelle question de l'historiographie à l'époque du cinéma par exemple. C'est ce qu'a montré Sylvie Lindeperg avec qui j'ai beaucoup travaillé, dans ce livre-là<sup>12</sup>, dont j'ai d'ailleurs écrit la postface pour essayer de dire ce que c'était qu'une nouvelle historiographie de l'histoire à l'époque du cinéma, mais aussi de la télévision. C'est aussi une question qu'a posée Pierre Nora, le frère de Simon Nora, avec la télévision, où il a interrogé le statut de la rétention tertiaire analogique en histoire en règle générale, en analysant les faits du débarquement sur la Lune dans ce livre. *Faire de l'histoire*, co-signé par Pierre Nora et Jacques

11. <https://www.monde-diplomatique.fr/2011/11/KAPLAN/46925>

12. <https://www.cultura.com/p-clio-de-5-a-7-les-actualites-filmees-de-la-liberation-archives-du-futur-9782271057914.html>

Le Goff. Dans le dernier chapitre de ce volume, si je vous recommande de le lire, qui s'appelle « Le retour de l'événement », Pierre Nora montre comment les technologies analogiques transforment absolument l'événement historique et font qu'on ne peut plus faire de l'histoire comme à l'époque de l'historiographie écrite. **Et aujourd'hui, nous vivons une nouvelle question historique c'est-à-dire une nouvelle question d'épistémologie de l'histoire à l'époque du numérique.** Et cette nouvelle épistémologie de l'histoire qui se produit à l'époque des datas et des big data, où l'histoire est produite par des algorithmes qui court-circuitent l'événement humain et qui produit des événements purement computationnels, et ça c'est une énorme transformation, eh bien, il faut étudier ce que Denis Peschanski, et plus généralement le monde anglo-saxon, appellent les *Memory Studies*. Il faut en faire la critique, et c'est ce que fait Peschanski dans ce livre-là, qui est un ouvrage collectif d'un colloque qui a eu lieu, si je me souviens bien, à Lyon, publié chez Hermann, et qui s'appelle *Mémoire et mémorialisation*<sup>13</sup>. Ici, il ne s'agit évidemment pas simplement de question de méthode en histoire, il s'agit de la définition de l'objet même qu'est l'histoire dont Peschanski, dans un séminaire en cours qui se tient en ce moment à la Sorbonne, affirme l'approche nécessairement transdisciplinaire dès lors qu'elle est abordée sous l'angle de la mémoire. Et en disant que la mémoire, ça nécessite de travailler avec des neurophysiologistes, des psychologues, des sociologues, des ethnologues, des historiens, des historiens de l'art, etc. Ce qui est une évidence. Et donc, c'est pour ça qu'on parle de *Memory Studies*, c'est qu'on n'approche plus la question par une discipline, mais par un objet et un champ qui fait converger des disciplines. C'est dans ce sens-là que nous parlons ici, à l'IRI de *Digital Studies*, que nous faisons des *Digital Studies*. Quoi qu'il en soit, **la question première en histoire, ce n'est pas la mémoire, à proprement parlé, c'est l'événement.** Ce qu'un historien cherche à comprendre, c'est ce qui fait événement, c'est-à-dire, pour reprendre l'expression de Deleuze, ce qui fait bifurcation dans un champ historique. C'est ce qui crée un événement historique, ce qu'on appelle un événement historique. J'avais essayé de théoriser cela il y a 25 ans dans cet article<sup>14</sup> que j'ai repris ensuite, sans tout reprendre, dans le deuxième tome de *La technique et le temps*. L'événement historique, qualifié comme tel, c'est-à-dire catégorisé comme tel par l'historiographe, c'est-à-dire par l'historien. **L'événement historique, c'est ce dont l'événementialité, est de part en part conditionné par les évolutions de la rétention tertiaire.** L'événement historique de Jules César n'est pas l'événement historique du XIXe siècle. Parce qu'au XIXe siècle, il y a de nouvelles conditions de reproduction de la rétention tertiaire qui, par exemple, s'impriment sous forme de journaux. Et parce que la photographie apparaît au XIXe siècle, etc. Il y a bien d'autres raisons qui font que ces événements ne sont pas les mêmes, mais **fondamentalement, il y a d'abord cette raison qui est que la graphie de l'historiographie change. Et ça c'est ce qui est le résultat de ce que j'appelais tout à l'heure la différance avec un a organologique.** Or cette différance

13. <https://boutique-memorial.fr/fr/livres/5660-memoire-ou-memorialisation-volume-2-la-verite-du-temoin-9782705697365.html>

14. [https://www.persee.fr/doc/cafon\\_0395-8418\\_1988\\_num\\_51\\_1\\_1468](https://www.persee.fr/doc/cafon_0395-8418_1988_num_51_1_1468)



organologique constitue un événement qui est toujours quasi-causal. C'est ça un événement historique. C'est un événement qui est produit par une quasi causalité au sens où j'en ai parlé l'année dernière dans le séminaire et cette année dans le cours. Qu'est-ce que ça veut dire une quasi causalité ? Ça veut dire que c'est une causalité qui n'est pas entropique. Ce n'est pas une causalité physique autrement dit. Vous savez que la seconde loi de la théorie thermodynamique c'est que la physique est soumise à la tendance entropique. Et bien l'histoire humaine c'est une contre-tendance négative que j'appelle néguanthropologique, qui lutte contre l'entropie. **La quasi-causalité, c'est ce qui combat l'entropie.** La causalité entropique par une quasi-causalité néguanthropologique. C'est ça, l'histoire. Et c'est ça que j'appelle, c'est cette affirmation-là qui constitue la base de ce que j'appelle une philosophie de l'histoire, **une nouvelle philosophie de l'histoire.** Où ici la philosophie de l'histoire est basée non pas sur une téléologie, c'est ce qu'on a toujours reproché à la philosophie de l'histoire de Hegel, de Marx ou d'autres, non pas du tout sur une téléologie, mais sur une organologie dont maintenant nous allons voir qu'elle est elle-même basée sur une *Dreamologie*, sur une onéirologie, sur un pouvoir de rêver. Car finalement c'est vers ça que nous nous acheminons, vers la question du rêve. Nous, à présent, je veux dire au XXIème siècle, vous et moi, nous assistons à d'innombrables dénégations quant à ce que produit le numérique. Le numérique qui d'ailleurs cumule les effets de l'écriture à l'époque des Grecs, de l'imprimerie à l'époque de la Renaissance, de la contre-réforme, de la monarchie, etc. De la machine à vapeur à l'époque de la révolution industrielle, etc. **La machine à vapeur d'ailleurs engendrant des machinismes automatiques issus de la grammatISATION des corps** et non plus simplement du logos, dont les effets et les perturbations organologiques sont absolument inouïs et toujours pas comprises. S'il y a eu un colloque il y a deux mois sur l'anthropocène, c'est parce que c'est maintenant qu'on commence à penser les effets de la machine à vapeur. Et pas seulement de la machine à vapeur, mais de tout ce processus qui est le début de l'anthropocène. Où l'homme devient un facteur d'évolution de la biosphère plus important que les forces de la nature. C'est ça qui définit l'anthropocène. Ces effets du machinisme industriel et de la machine à vapeur sont à mon avis encore largement inouïs, c'est-à-dire pas entendus, inaudibles et inconcevables, parce qu'ils supposent de modifier tous les concepts de base, y compris de la physique et de la cosmologie. Et ces effets se déclinent, vous le savez bien, comme naissance de la société industrielle, gains de productivité sans précédent, choses que tout le monde connaît, production et transformation constante du monde, ça c'est ce qu'on commence à moins bien comprendre, et surtout prolétarianisation généralisée, ça c'est ce qui n'est toujours pas pensé, y compris par les marxistes. Je dirais même surtout par les marxistes. Sans parler de la déterritorialisation conduisant à ce qu'on appelle aujourd'hui la mondialisation, qui n'est pas la mondialisation que décrivait Marx au 19ème siècle, qui est la mondialisation de la révolution conservatrice, qui détruit toute puissance publique, ce qui est tout à fait autre chose. Toute transformation qui engendre ce que j'ai essayé de décrire dans *État de choc* comme l'ère de l'état de choc permanent, bien plus que de ce que Trotsky appelait la révolution permanente. Tout ce dont je parle là, ce sont les enjeux profonds des

*Digital Studies*, dont les *Memory Studies* et les *Digital Humanities* sont d'ailleurs une partie. Si je vous parle des *Digital studies*, c'est parce qu'elles constituent l'actualité de l'organologie générale. Aujourd'hui, faire de l'organologie générale, c'est faire des *Digital Studies*. Si on avait fait de l'organologie générale à l'époque de Luther, on aurait étudié l'imprimerie. On aurait fait des *Print Studies*. Mais on n'est plus à l'époque de Luther. Du point de vue des *Digital Studies*, il faut étudier l'histoire du double redoublement épokhal. C'est ça que je suis en train d'essayer de faire là avec vous. Et dans cette histoire, il faut revisiter et redéfinir en profondeur, en passant par Michel Foucault, mais en allant au-delà, selon moi, la formation de *l'épistémê* grecque et de ses évolutions, y compris à travers les épistémologies que Bachelard, Canguilhem et tant d'autres tentent de définir au XXe siècle. Tout cela, il faut le faire en remontant jusqu'à nos jours. Et ce que j'appelle nos jours, c'est la période qui va de 1993 à 2014. C'est-à-dire la période qui aboutit à la concrétisation effective de la grammatisation numérique à travers la constitution des réseaux numériques rendus possibles par le Web et qui installent une société computationnelle et automatisée, constituant une société hyper-industrielle au sein de laquelle se produisent ce que l'on appelle dès à présent les Big data sur lesquels Anne Alombert fera un exposé bientôt dans le séminaire dont je parlais tout à l'heure. Mais aussi où se produit une nouvelle biologie, productrice de ce qu'on appelle la biotechnologie, et qui ouvre d'immenses questions, synthétisées ici dans cet article<sup>15</sup> par Jacques Testart, dans *le Monde diplomatique* du mois d'avril, sous une forme assez alarmante. Je vous recommande de lire ce texte qui mériterait de longs commentaires mais je n'ai pas le temps de les faire. Et si je le cite, c'est Caroline qui me l'a fait lire, c'est parce que notamment, le problème que pose Jacques Testart ici, c'est la question d'un devenir entropologique, radicalement entropologique de la biotechnologie. Qu'est-ce que ça veut dire, entropologique, avec un e ? Et reproduisant de l'entropie, ça veut dire détruisant la différenciation sexuelle et la remplaçant par une standardisation industrielle qui est évidemment un devenir entropique du vivant. Car c'est ça la question. Et si on est d'accord pour dire, avec Schrödinger par exemple, que les recombinaisons au hasard que décrit Darwin, enfin c'est pas lui qui les décrit, c'est le néo-darwinisme, sont en fait une production néguentropique par les lois du vivant telles que les a décrites Darwin, qui fait de la vie une lutte fondamentale contre l'entropie, si on lit ce papier de Testart, sous l'angle de ce que je viens de vous dire, on peut en conclure qu'en fait aujourd'hui **la biotechnologie transforme la néguentropie du vivant en une entropie industrielle du vivant, c'est-à-dire une destruction du vivant**. C'est évidemment une question qui est à l'horizon du sujet dont nous parlons autour de la question du genre et de la fameuse procréation médicalement assistée qui a fait couler tellement d'encre ces derniers temps en France. La vraie question anthropologique, au sens classique. C'est bien celle-là. C'est bien celle de cette entropologie avec un e et de la néguanthropologie que doit produire toute anthropologie, si je puis dire. Pour moi, une anthropologie, je parle de

---

15. *Repenser la procréation médicalement assistée* Jacques Testart *Le Monde diplomatique* avril 2014

la science anthropologique, de Godelier par exemple, doit être **prescriptive**. Elle doit prescrire un soin de la situation pharmacologique de l'humain. Elle ne peut pas être simplement descriptive, c'est totalement impossible. Elle doit être prescriptive. Elle doit énoncer des recommandations, et des recommandations qui ne sont pas faites au nom d'une nature humaine qui n'existe évidemment pas, mais au nom de dangers entropologique avec un e, générés par le fait que l'être humain est un être anthropotechnique. Mais pour cela, il faut que l'anthropologie pense la technique, c'est-à-dire ce que j'appelle l'organologie. Si je résume ce que je viens de dire, l'anthropologie, donc, ça consisterait, et c'est ça que j'appelle une nouvelle critique de l'anthropologie, c'est le but de redéfinir une anthropologie critiquée qui deviendrait ce qui produit une thérapeutique du pharmakon dont les différents chocs technologiques, et un des derniers chocs technologiques s'appelle la procréation médicalement assistée, mais c'est aussi le numérique, sont les premiers temps de la différence organologique. Et la question, c'est comment, dans ces mutations décisives que nous vivons aujourd'hui, comme les Sumériens il y a 4000 ou 5000 ans, comment est-ce que dans cette différence organologique contemporaine nous sommes capables de produire une nouvelle néguanthropologie ? C'est-à-dire une nouvelle capacité à produire de la différenciation, du soin, de l'avenir autrement dit, parce que la néguentropie c'est évidemment l'avenir du vivant contre l'entropie qui n'est pas l'avenir du vivant mais le devenir de l'univers. **Et la cosmologie c'est ce qui est tente d'articuler le devenir de l'univers avec l'avenir du vivant. C'est ça que j'appelle la cosmologie.**

Revenons à présent à la séance précédente. Je voudrais faire quelques rappels pour maintenant vraiment entamer à nouveau la lecture de Godelier. Ce que j'essaye de faire ici avec vous, c'est une critique de ce que j'appelle le capitalocentrisme de l'anthropologie de Maurice Godelier. Cette idéologie capitalocentriste, je soutiens donc que Maurice Godelier élève brillantissime de Louis Althusser et assistant de Lévi-Strauss, en est victime dans ses *Les métamorphoses de la parenté*. A ce capitalocentrisme qu'il ne critique pas et qu'il met en œuvre, à mon avis, il a substitué ce que lui-même décrit comme un ethnocentrisme occidental. Mais pour que l'occident soit ethnocentrique, encore faudrait-il que l'occident soit toujours une ethnie. Or, je ne crois pas du tout que l'occident soit une ethnie, et donc je ne crois pas du tout que l'occident soit ethnocentrique. Il est capitalocentrique. L'Occident n'est plus l'occident. L'Occident est une puissance déterritorialisée qui détruit toute ethnicité, toute idiomaticité, toute singularité. Lorsque Godelier prend le capitalocentrisme pour un ethnocentrisme occidental, il fait une inversion de causalité. Et les inversions de causalité, c'est ce que j'ai essayé de montrer dans *Pharmacologie du Front National*, c'est ce qui caractérise toute idéologie au sens où Marx et Engels définissent l'idéologie dans *L'idéologie allemande*. Ce que j'appelle donc l'entropologie avec un e, qui est conçu comme le versant toxique de ce que je n'appelle pas vraiment une anthropotechnique comme Sloterdijk, mais une organologie générale, cette entropologie avec e, donc, c'est une entropologie du capital. C'est un devenir entropique du capital qui détruit tout, y compris le capital, d'ailleurs. Et ça, c'est ce que le capital lui-même

ne voit pas. Et ça, c'est ce qu'on appelle le problème de l'intérêt général. C'est ce qui fait que l'on peut, quand on se présente comme quelqu'un qui combat l'absurdité du capitalisme, dire mais on combat le capitalisme pour le capitalisme lui-même, pour qu'il ne détruise pas tout, parce que s'il détruit tout, il se détruit forcément lui-même. Et je crois toujours à cet argument, moi, de l'intérêt général. Je crois toujours. Je pense qu'on ne peut pas être philosophe et prétendre à philosopher, ni même d'ailleurs prétendre être scientifique, si on n'affirme pas qu'il existe un intérêt général qui dépasse les intérêts particuliers. Alors c'est dans le contexte de cette entropologie du capital que je tente une critique du discours de Jean-Pierre Changeux commentant Stanislas Dehaene, vous vous en souvenez, dans son introduction. Je disais donc, en revenant sur cette chose dont je parle depuis très longtemps, maintenant ça fait deux ans que j'en parle, à savoir ce que Changeux dit de Dehaene. Vous souvenez ce que dit Changeux, il dit, pour penser la culture, il faut penser la biologie. Et moi je réponds, mais pour penser la biologie, il faut penser la culture. Et la culture, ce n'est pas la culture, c'est la technique. La culture est une dimension de l'anthropotechnique. Mais la vraie question, c'est la technique, ce n'est pas seulement la culture. Et la technique n'est pas forcément culture. C'est l'organogenèse d'organes artificiels, c'est-à-dire d'organes techniques. Donc, ce discours de Changeux introduisant ou préfaçant Stanislas Dehaene, c'est un discours de naturalisation de l'esprit, comme on dit dans les sciences cognitives. Et ce n'est pas pour rien que le capitalisme soutient les sciences cognitives et en particulier Noam Chomsky<sup>16</sup>. C'est parce que le but du capitalisme, c'est de naturaliser la culture. C'est d'en faire une affaire de physique, de comput, de calcul, et donc d'affirmer qu'il est tout à fait possible de déléguer toute décision, par exemple à des automates, et de ne plus avoir besoin de ce que j'appelais tout à l'heure la quasi-causalité historique. Vous comprenez pourquoi je disais tout à l'heure que je fais une philosophie de l'histoire. Si j'en avais le temps, d'ailleurs, pour approfondir ces questions, mais je ne vais pas le faire, mais je vous invite à le faire, je vous proposerais de lire Arnold Gehlen<sup>17</sup>, un grand penseur allemand de la technique, qui est évidemment mal vu comme d'autres, comme Jünger, comme Heidegger, comme Schmitt, parce que, comme tous ces gens-là, il s'est un peu compromis avec les nazis. Mais il n'empêche qu'il a écrit des textes absolument fondamentaux sur l'anthropologie et l'anthropotechnique, et je vous recommande de les lire, en particulier en vue de faire ce que j'appellerais et ça, je pense que Carl Schmitt l'aurait aimé, une cosmologie du capital. Je pense que ce n'est qu'à partir d'une critique de la cosmologie du capital, et donc du capitalisme, qu'il est possible d'étudier la cosmologie des Baruya. Les Baruya, dont je vous rappelle que c'est une ethnie qui vit en Papouasie, c'est-à-dire au nord de l'Australie, entre l'Australie et l'Asie, et qu'étudie Maurice Godelier, sur la base desquels il fait ces études des

16. Pour une critique de l'innéisme linguistique de Chomsky voir [*La créativité linguistique : Popper contre Chomsky*]{.texte idsp="La créativité linguistique : Popper contre Chomsky"} par Geoffrey Sampson Colloque de Cerisy \*Karl Popper et la science d'aujourd'hui Aubier 1989 p. 395 et.

17. [https://www.lemonde.fr/livres/article/2021/01/30/remettre-l-homme-d-arnold-gehlen-au-centre\\_6068220\\_3260.html](https://www.lemonde.fr/livres/article/2021/01/30/remettre-l-homme-d-arnold-gehlen-au-centre_6068220_3260.html)

structures de la parenté et des métamorphoses de la parenté. Les Baruya ont une cosmologie et Godelier parle de cette cosmologie. Moi j'affirme qu'une cosmologie, celle des Baruya par exemple, ne peut être étudiée et entendue qu'à partir d'une autre cosmologie, par exemple celle du capital ou celle de ceux qui vont critiquer le capital, comme j'essaie de le faire. Quand je dis critiquer le capital, d'ailleurs, ça ne veut pas dire forcément détruire le capital. Je ne crois pas que ce soit exactement ça la question. Ça veut dire penser le capital, et en particulier penser l'entropologie du capital avec un e et donc la dangerosité du capital, mais comme un pharmakon. Je préciserai toutes ces questions sur la nécessité d'étudier une cosmologie comme celle de Baruya à partir d'une autre cosmologie critiquée dans un texte à paraître, à celui que je vous ai envoyé d'ailleurs mais qui n'est pas terminé et auquel je vais ajouter un dernier paragraphe consacré à cette question anthropologique et cosmologique.

On va commencer maintenant à s'approcher de Godelier. Ici, dans ce séminaire, je tente de faire une entropologie avec un e de ce que j'ai appelé dans le troisième tome de *La technique et le temps* une repro-duction. Pourquoi une repro-duction et non pas une reproduction ? C'est parce que je soutiens, et ça je le soutiens depuis que j'ai fait une analyse de Walter Benjamin, du fameux texte sur la reproductibilité mécanique, l'œuvre d'art à l'époque de la reproductibilité mécanisée, comme on dit. Je soutiens que nous sommes toujours dans la reproduction, que l'homme a un pouvoir de schématiser, c'est ce que j'ai développé dans *Le temps du cinéma*, qui est fondé sur une capacité repro-ductive. Qu'est-ce que ça veut dire, repro-ductive ? Ça veut dire que comme Deleuze dit que c'est dans la répétition que se produit une différence, il faut de la répétition pour qu'il y ait de la différence, c'est-à-dire qu'il faut du banal pour qu'il y ait du singulier, si vous préférez. Il faut que les choses se répètent, que le déjà connu revienne pour que de l'inconnu puisse apparaître. Ce n'est évidemment pas sans rapport tout à fait avec l'Eternel retour de Nietzsche. Je soutiens, moi, que la technique est un pouvoir de répétition et de reproduction, mais qu'il ne faut pas traiter comme une reproduction qui reproduirait un original **qui était produit avant d'être reproduit**. Non, la technique est une repro-duction qui permet de produire de l'original. Mais cet original, ce n'est pas quelque chose qui est le contraire de sa reproduction, c'est une singularité, une bifurcation, une néguentropie, si vous préférez. Je crois qu'aujourd'hui, il faut faire, dans la perspective de cette organologie générale qui fonde ma critique de l'anthropologie, **Il faut faire ce que j'appelle une entropologie de la reproduction**. La repro-duction, c'est ce que produit la rétention tertiaire en général et qui est originelle. L'homme commence par sa repro-duction, c'est-à-dire par son extériorisation stéréotypée à travers ce qu'on appelle en préhistoire des stéréotypes, c'est-à-dire des modèles d'outils taillés, par exemple. Et ça, c'est ce qui constitue la première phase de constitution de la rétention tertiaire que j'appelle l'épiphylogénèse. Sur cette base de l'épiphylogénèse qui dure 2 millions d'années, se produit un processus de grammatisation qui arrive après, qui arrive au paléolithique supérieur, qui produit ce que j'appelle des rétentions tertiaires hypomnésiques très anciennes et qui constituent un archéocinéma tel que Marc Azéma avec cette image le

met en scène. Marc Azéma qui a décrit cet archéocinéma donc en étudiant 300 grottes préhistoriques et dont je soutiens que cet archéocinéma témoigne de ce que j'appelle moi un archicinéma qui n'est pas la même chose que l'archéocinéma. L'archicinéma je soutiens qu'il est déjà présent avant la grammatisation dès l'épiphylogénèse. **L'archéocinéma c'est ce qui commence à extérioriser le processus de l'archicinéma en tant que tel**, dans cette fameuse grotte, qui est aussi la grotte du livre 7 de *La république*. Ce que j'appelle l'archicinéma, ce n'est pas l'archiécriture de Derrida. C'est quelque chose qui ne se constitue qu'à travers des stades, dont l'épiphylogénèse, la rétention tertiaire l'hypomnésique, etc. sont les successions, les stades successifs. Ces stades successifs, si on les regarde plus en détail, ils constituent ensuite la **rétention tertiaire littérale**, qui est à l'origine de l'épistémè apodictique, c'est-à-dire de la scientificité de la science, du discours de l'anthropologie de Godelier, par exemple, qui prétend être rationnelle mais ne pourrait pas l'être sans s'appuyer sur cette tradition-là qui a 2500 ans. Puis, en passant par l'imprimerie, les machines, comme ce que j'appelle maintenant **la rétention tertiaire mécanique**, qui constitue la grammatisation des corps des ouvriers notamment, et qui constitue le premier capitalisme industriel qui a été précédé par un capitalisme financier comme vous le savez dans les cités, comme Venise et autres. Puis **une rétention tertiaire analogique** qui rend possible le capitalisme consumériste, c'est-à-dire la grammatisation et la prolétarianisation des consommateurs. Puis **la rétention tertiaire numérique**, ce que nous vivons nous, qui constitue ce que certains appellent le capitalisme cognitif, mais qui est aussi le capitalisme contributif. Par exemple, le capitalisme linguistique de Google, qui est un capitalisme contributif. Je redis ici ce que j'ai déjà dit en divers endroits, notamment dans le WeShare Festival l'économie contributive n'est pas nécessairement une bonne économie. C'est une pharmacologie, comme toutes les pharmacologies, elle peut être extrêmement toxique. Le capitalisme de Google est contributif. Il n'est pas consumériste simplement, mais il est très toxique. Il a aussi évidemment des côtés très positifs et très néguentropiques. Puis arrive **la rétention tertiaire qu'on pourrait appeler biologique** c'est-à-dire les organismes génétiquement modifiés et tous les artefacts biotechnologiques qui conduisent à la procréation médicalement assistée, c'est-à-dire à ce qu'on appelle la procréatique et la maternité biotechnologique qui produisent ce que l'on pourrait appeler un capitalisme biotechnologique. Et ici, il faudrait faire une critique du biopouvoir de Foucault, de Agamben, etc., dans le sens de, je l'avais déjà dit il y a deux séances précédentes, de Pietro Montani qui est venu intervenir récemment à l'institut National de l'histoire de l'art INHA.

Alors derrière toutes ces questions de rétentions tertiaires et de reproductions, il y a la question de la reproduction telle qu'elle est investiguée par Jean-Pierre Vernant dans ce texte extraordinaire que je vous recommande de lire qui se trouve, je crois que c'est le troisième chapitre, de *À la table des hommes* Non, ce n'est pas *À la table des hommes*. Non, *La cuisine du sacrifice*. Dans le troisième chapitre de *La cuisine du sacrifice*, chez Gallimard, qu'il a publié avec Marcel Détéienne et que j'ai souvent commenté, mais pour d'autres chapitres.

Dans ce chapitre-ci, Jean-Pierre Vernant fait ce qui relève, selon moi, de ce que j'appellerais une organologie de la différence sexuelle, où il montre que la différence sexuelle dans la mythologie grecque, passe par Prométhée, Épiméthée, Pandora et Hermès, et qu'elle est intégralement factice, pharmacologique et fictionnelle. Ce qui a des conséquences extrêmement importantes, à savoir que, par exemple... Là, ça commence par la fable du faux-bourdon. Le faux-bourdon, c'est un parasite dans la ruche qui ne travaille pas, qui se nourrit du travail des abeilles, etc. Et ce que montre Vernant, c'est que dans la mythologie grecque, ça se renverse. C'est-à-dire que le faux-bourdon, ça devient la femme, ça devient Pandora, qui ne travaille pas, c'est l'homme qui travaille, etc. Mais ce qu'il essaye de montrer à travers ça, c'est que du coup, chez les Grecs, **dans la mythologie grecque, ce qui devient la question de la reproduction, ce n'est plus la reproduction sexuée, c'est la reproduction du monde par d'autres voies que la sexuation, et donc par l'artefact.** Dans quoi il dit que du coup, il se produit un renversement du féminin en masculin, c'est-à-dire, chez les Grecs, ce sont les mâles qui sont producteurs de la reproduction du monde, etc. Tout ceci, on ne va pas le commenter, je n'en ai pas du tout le temps, mais ça mériterait d'être lu, en particulier pour qui veut parler, par exemple, de la question du genre. Et je crois que c'est une question fondamentale qui est d'étudier ces renversements des rôles de la reproduction dans la mythologie grecque, si on veut comprendre disons l'ethnocentrisme occidental et en faire la critique, ce que ne fait pas du tout Maurice Godelier. Quoi qu'il en soit, pour revenir à la reproduction, si on veut poser le problème de la reproduction, notamment de la reproduction médicalement assistée, la procréation, comme on dit, médicalement assistée, la PMA, si on veut poser cette question correctement, il faut l'aborder comme un cas particulier de ce que j'appelle la reproduction, c'est-à-dire comme un cas particulier de la schématisation. C'est une dimension et une modalité de la schématisation et de la reproduction. On ne peut pas penser la reproduction humaine, y compris la reproduction physique, la reproduction sexuelle, sans l'inscrire dans une vaste question de la reproduction qui ne se pose que chez les humains, à savoir la reproduction schématique telle qu'elle constitue la base selon moi de la question du schématisme chez Kant. **C'est dans ce contexte là que se pose le problème de l'adoption.** L'adoption se produit toujours dans le cadre plus ou moins transindividué d'un double redoublement épokhal. Je veux dire par là qu'adopter, c'est inscrire dans un circuit de transindividuation qui fait écho à une onde, qui s'inscrit dans une onde de choc et qui fait écho à un choc très ancien. Si par exemple on a un enfant, on devient papa ou maman, et si on emmène cet enfant devant les fonds baptismaux, ou bien si on l'emmène devant monsieur le maire, on l'inscrit sur un circuit de transindividuation qui s'appelle soit la religion mosaïque, soit la religion chrétienne, qui est une dérivée de la religion mosaïque, soit la religion islamique, je parle pour le monde occidental et pour moi, l'islam fait partie de l'occident, soit l'athéisme républicain, mais qui produit toujours une reconnaissance symbolique, bien entendu, qui substitue au curé, monsieur le maire, qui certes ne déclare pas le mariage comme un sacrement, le maire n'exprime pas au nom du sacré, mais néanmoins comme une obligation de fidélité et comme quelque chose qui

ne peut pas se délier comme cela, un engagement social qui impose une capacité de symbolisation et en particulier de prendre soin de ses enfants, d'être bon père de famille, de les envoyer à l'école, etc. bref, de les introduire dans les circuits de transindividuation qui constituent ce qu'on appelle la République. **Ça, c'est un processus d'adoption.** Ce que je soutiens, c'est que ce processus d'adoption, qui se produit par l'inscription du nouveau-venu, du nouveau-né, sur les circuits de transindividuation, qui se fait par l'éducation familiale, religieuse, scolaire ou autre, je vous redis que je ne suis pas un religieux, eh bien, elle est toujours l'écho, cette adoption, d'un choc. Ce choc peut s'appeler Moïse et les tables de la loi. Ce choc peut s'appeler Socrate. Ce choc peut s'appeler Jésus-Christ. Ce choc peut s'appeler la Révolution française. Et la Révolution française, c'est un contre-coup de la République des Lettres. Et donc, c'est ce qui fait écho à un état de choc dont l'onde de choc s'appelle, ou les ondes de choc s'appellent, les circuits de transindividuation. C'est sur ces circuits de transindividuation, qui sont des circuits d'adoption de ce choc vécu à travers, par exemple, ce nouveau-né, ce nouveau-venu qui arrive, qui vient au monde, comme on dit, que **se produit un bouleversement dont l'affect est l'instance psychologique.** Je vais dire qu'une adoption ne se produit jamais qu'à travers un affect. Je l'aime ce petit, même si ça n'est pas le mien. C'est ce que dit le magnifique film de... comment s'appelle-t-il ? Non, pas de Pasolini. Oui, il y a Pasolini, de Pagnol, *La fille du Puisatier*. Absolument génial. Regardez ce film, ça vaut Pasolini. La fille du Puisatier, c'est un film génial. Et ça vaut Jésus-Christ. Raimu vaut Joseph, il n'y a pas de problème. C'est d'ailleurs le beau-père, le grand-père je veux dire plutôt. Enfin le beau-père et le grand-père. Absolument magnifique. Regardez cela. Ça, pour que cet affect-là puisse dire « je le veux ce petit, c'est le mien » après qu'il l'ait rejeté pendant des mois et des mois et que finalement il l'affecte », il en est affecté. Ça, ça n'est possible que sur des circuits de transindividuation qui sont préparés par un choc qui est à l'origine en général d'un calendrier, calendrier religieux, calendrier révolutionnaire ou je ne sais quoi d'autre. Ça, c'est ce que détruit le capitalocentrisme. Et ça, c'est ce dont Godelier est incapable de rendre compte. Et c'est dans ce cadre-là que l'on peut penser ou que l'on ne peut pas penser la question du genre. Ici, il faudrait questionner l'affect avec Spinoza, puisque le grand penseur de l'affect, c'est Spinoza. Il faudrait aussi questionner l'usage qui est aujourd'hui fait de Spinoza pour penser ou pour ne pas penser l'affect de nos jours. Je pense par exemple à cet article du Monde diplomatique. Je vous parle beaucoup du Monde diplomatique aujourd'hui. C'est un très bon journal où il y a de très bons articles, même s'il m'énervait très souvent à ce journal. C'est le meilleur journal, c'est là où il y a les meilleurs articles, aussi énervant qu'ils puissent être. **Je vous parle donc d'un article publié dans le monde diplomatique de Frédéric Lordon qui défend une approche spinoziste de la possibilité de produire un affect européen qui permettrait de constituer un peuple européen.** Je vous recommande de lire cet article, il est intéressant et à mon avis il est très problématique. Je vous laisserai le lire dans le journal ou sur cette copie si vous revoyez l'enregistrement plus tard. **Qu'est-ce qu'un affect ?** Premièrement, je vous le disais tout à l'heure, c'est la condition de l'adoption. Vous ne pouvez pas adopter un enfant



s'il ne vous affecte pas. Vous ne pouvez pas être adopté par un enfant, par une société, si vous n'êtes pas affecté par cette société ou par cet enfant, ou par un parent. L'affect est la condition de tout système de parenté, par exemple. Mais je soutiens qu'un système de parenté lui-même inscrit sur une production d'affects qui ne se réduisent pas du tout à la parenté mais à l'organologie et au choc technologique que produit cette organologie. **Quoi qu'il en soit, qu'est-ce qu'un affect, demande-t-on ? Et bien c'est une réorganisation de l'appareil psychique.** Être affecté par quelque chose, par exemple vous apprenez la mort de quelqu'un, vous êtes affecté, profondément affecté parfois. Vous dites je ne m'en remettrai jamais. C'est parce que vous êtes désorganisé psychologiquement par cet affect. Et il vous faut vous réorganiser. Vous tombez amoureux, vous vous réorganisez en fonction de l'être aimé. Vous reconstruisez tout votre appareil psychique autour de cet être-là. Et ça passe toujours par une désorganisation de la transindividuation qui avait été intériorisée précédemment. Votre système psychique a intériorisé des circuits de transindividuation. Il vous arrive quelque chose, un choc, tomber amoureux, mais aussi lire *La Recherche du Temps Perdu* ou Nietzsche ou regarder un film ou je ne sais pas quoi. Ou avoir votre fille qui fait un enfant sans être passée devant le maire, etc. C'est la fille du puisatier. Eh bien ça suppose, pour pouvoir vous réaffecter, ça suppose que vous transformiez très en profondeur tous les circuits de transindividuation que vous aviez intériorisés précédemment et que vous réorganisiez une transindividuation. L'histoire occidentale de la parenté, dont je vous rappelle que Godelier en fait une au début de son livre, *Les Métamorphoses de la parenté*, qui est aussi une histoire de l'amour, comme le dit Godelier lui-même en se référant aux amours adolescentes, lorsqu'il dit qu'aujourd'hui les amours adolescentes sont beaucoup plus libres qu'autrefois, etc. Une telle histoire de la parenté et des amours, adolescentes ou pas, est une histoire des affects. Et cette histoire des affects se produit toujours et fondamentalement sur un fond organologique. Aujourd'hui, la PMA transforme radicalement ce fond organologique. Ce fonds organologique en général, que ce soit celui de la PMA, celui de la République des lettres, celui de la Bible, c'est-à-dire de la lettre imprimée, du caractère chinois, de tout ce qui constitue les rétentions tertiaires hypomnésiques de toutes les sociétés du monde entier et elles sont extrêmement variées, ces sociétés, un tel fonds organologique, c'est celui sur lequel se dégagent des objets transitionnels, des fétiches. Bref, c'est ce qui constitue la condition préindividuelle de toute économie libidinale au sens de Freud. Et c'est donc ce qui constitue une pharmacologie libidinale, s'il est vrai que tous ces objets transitionnels, artefacts, fétiches, etc., sont des pharmaka puisque ce sont des organes artificiels. A partir de là, l'économie libidinale doit devenir une écologie libidinale qui est aussi une écologie de l'esprit et qui constitue selon moi la condition de l'écologie générale que Erich Hörl<sup>18</sup> tente de penser après Félix Guattari. Quant à une telle écologie générale qui se présente à nous aujourd'hui comme irréductible, c'est à dire qu'on ne peut plus y couper, **on ne peut plus faire l'économie de l'écologie. Pourquoi ? Parce que depuis la machine à vapeur, nous savons que nous produisons**

18. <https://www.bloomsbury.com/uk/general-ecology-9781350014695/>

**de l'entropie. Et nous savons que la vie est néguentropique. Nous savons donc que nous devons contrarier ce que nous faisons.** C'est ça le problème de l'écologie. C'est une contrariété et une contradiction fondamentale qu'il y a à résoudre. Et ça, ça a commencé avec la machine à vapeur. Parce que d'une part, elle a produit une théorie entropique de l'univers. Et d'autre part, elle a produit une entropie environnementale extrêmement toxique. Le CO2 qui produit le dérèglement climatique, etc. Cette écologie générale qui se présente à nous depuis cette mutation cosmologique de la machine à vapeur c'est-à-dire depuis l'anthropocène, depuis le début de l'anthropocène, c'est ce qui pose le problème ou la question de la dissociation, de ce que j'ai appelé, avec *Ars Industrialis*, les milieux dissociés, dans *Réenchâter le monde*, nous avons appelé ça comme ça, qui produisent de la prolétarisation. Car la dissociation, ce que nous appelons la dissociation, c'est ce qu'on appelle plus généralement la prolétarisation. Et c'est ce qui engendre aussi ce que Jacques Généreux, un économiste, de la gauche du PS, appelle la dissociété. Cette question de la dissociation, c'est l'actualité de la question de la reproduction, de l'écologie de la reproduction. C'est ce qui engendre une écologie non seulement scientifique, mais une écologie politique. Cette reproduction qui se développe aujourd'hui devant nous à travers le numérique, c'est ce qui se déploie comme ce que j'appelle une automatisation intégrale et généralisée qui transforme l'anthropologie de fond en comble, l'anthropologie qu'est un a et un h, en une entropologie avec un e. Et ça, ça signifie qu'il est absolument fondamental de penser le statut de l'automatisme en anthropologie. Et je ne connais aucun anthropologue qui y ait travaillé à part Leroi-Gourhan. C'est tout ça qui constitue le cadre et l'enjeu de ce que Godelier décrit au début de ses *Les métamorphoses de la parenté*, cette page que je vous avais déjà présentée, lorsqu'il dit on peut disjoindre artificiellement les trois moments naturellement indivisibles de la fabrication de l'enfant, il dit la fabrication de l'enfant, c'est un peu étrange, la fécondation, la gestation, la parturition, etc. Tout ça peut se segmenter en petits morceaux, mais ça, c'est un problème de reproduction, de schématisation, et c'est un problème de dissociation et de prolétarisation. Et il est tout à fait compréhensible que José Bové ait eu une réaction face à laquelle Europe Écologie-Les Verts, le parti écologiste, a réagi d'une manière absolument incroyablement stupide. Je ne dis pas qu'il faut être d'accord avec ce que dit José Bové. Moi, je ne sais pas vraiment ce que je pense de tout ça, pour vous dire le fond de ma pensée. Mais ce que disait José Bové était parfaitement cohérent et rationnel. Il disait que si on est contre les OGM et qu'on combat les OGM, qu'on accuse Monsanto de détruire la paysannerie, le soin porté au végétal et aux vivants en général, et pas simplement au végétal, parce que les OGM, ça peut aussi concerner les bœufs et tout ce qu'on veut. Comment est-ce qu'on ne peut pas s'élever contre la PMA ? C'est tout à fait cohérent comme position. Après, ça ne veut pas dire qu'il a raison y compris parce qu'il y a des bébés qui sont nés dans ces conditions-là, il faut bien les adopter ces bébés, donc il faut adopter la PMA. Je ne suis pas en train de dire que Bové a raison ou qu'il a tort d'ailleurs, je suis en train de dire simplement qu'il pose une vraie question et que la moindre des choses c'est d'essayer de lui répondre et pas de l'envoyer promener comme l'a fait la

sénatrice des Verts juste après sa déclaration. Par ailleurs, il est intéressant de lire ou de relire une page de Félix Guattari, qui est la première page de son livre qui s'appelle *Les trois écologies*<sup>19</sup>, où il parle d'une détérioration des modes de vie humain. Il commence en disant « La planète Terre connaît une période d'intense transformation », c'est là où Guattari dit d'un seul coup maintenant le programme de la philosophie ça doit être l'écologie. Il parle de ce qu'il appelle les trois écologies. C'est une question assez organologique qu'il pose. Et il dit un peu plus bas, « face à ces bouleversements, les modes de vie humains, individuels et collectifs, évoluent dans le sens d'une progressive détérioration. Les réseaux de parenté tendent à être réduits au minimum ». Il pose une question qui est mise en question par ceux qui s'opposent à la PMA aussi. Je ne dis pas que Guattari pose cette question comme cela bien entendu, mais je dis qu'il affirme qu'il y a une détérioration des modes de vie humains et que, dans cette détérioration, les réseaux de parenté sont déstabilisés. Il n'y a pas que José Bové se pose ce genre de questions. Je ne dis pas que Bové et Guattari disent la même chose, mais c'est le même registre questions. Il ne faut pas envoyer promener toutes ces questions-là par-dessus la table. Il ne faut pas dire qu'on s'appelle Esther Benbassa, sénatrice Europe Écologie des Verts, ou qu'on s'appelle Maurice Godelier, anthropologue, tout ça, c'est de la foutaise, des vieux réactionnaires. Non. Ce sont des questions bien entendu, ce sont les questions organologiques de notre temps. Évidemment, lorsque Guattari dit les réseaux de parenté tendent à être réduits au minimum, il faudrait se demander que veut dire ici minimum ? C'est ce qu'il faudrait préciser. On ne va pas le faire maintenant, je voulais juste vous indiquer cela. Je voulais indiquer cela pour vraiment maintenant terminer en continuant de commenter Godelier. Godelier nous invite, comme tous les anthropologues, comme le faisait déjà Claude Lévi-Strauss dans *Race, Nation et Histoire* et dans son *Anthropologie Structurale*, tome 2, en se référant à Jean-Jacques Rousseau, Maurice Godelier nous invite au décentrement. Il dit que l'anthropologue est celui qui est capable de se décentrer, c'est-à-dire de se séparer de ses traits culturels dominants, ethnocentriques, par exemple occidentaux. Et donc, il lutte et il dit que toute anthropologie doit lutter contre l'occidentalocentrisme. Je suis bien d'accord avec ça, moi. Mais ce faisant, je soutiens que, lui, il cultive un capitalocentrisme, totalement décentré en effet, mais en un sens que je trouve absolument problématique. Je ne suis pas pour le décentrement à tout prix. Et le décentrement tel qu'il est produit aujourd'hui par l'irresponsabilité spéculative du capital, y compris à travers les biotechnologies, je pense que c'est un très mauvais décentrement. Ici, il faudrait prendre le temps, mais nous n'en avons pas le temps, d'inscrire tout cela, tous ces débats sur le décentrement anthropologique, dans la longue histoire du géocentrisme, de l'anthropocentrisme et de la lutte contre ces centrations et pour le décentrement qu'ont mené, bien avant les anthropologues, les philosophes. Dont Jean-Jacques Rousseau, comme disait Lévi-Strauss, mais bien d'autres avant lui, et d'autres sont morts pour cela. Comme Giordano Bruno, brûlé vif sur une place de Rome, comme vous le savez. Contre l'Eglise. Moi je crois que Godelier, comme certains

19. [[https://static1.squarespace.com/static/5657eb54e4b022a250fc2de4/t/566fa0cddf40f39ea7f3d8bb/1450156237851/1989\\_F%C3%A9lix+Guattari+Les+trois+écologies.pdf](https://static1.squarespace.com/static/5657eb54e4b022a250fc2de4/t/566fa0cddf40f39ea7f3d8bb/1450156237851/1989_F%C3%A9lix+Guattari+Les+trois+écologies.pdf)]

de l'Eglise qui ont brûlé Giordano Bruno avaient des croyances, Godelier aussi a des croyances. Ce ne sont pas des croyances religieuses, ce sont des croyances idéologiques qui ont été engendrées par l'idéologie du capitalocentrisme. J'avais essayé de vous montrer l'autre fois dans mon commentaire de Godelier qu'il négligeait profondément les conditions dans lesquelles l'éducation ne sont plus remplies à l'époque du capitalocentrisme et de la reproduction procréatique. Je crois qu'en effet, l'éducation est extrêmement menacée aujourd'hui et que cela, Godelier n'en dit pas un mot, ce qui est tout à fait étonnant de sa part. Par exemple, au sens où Marcel Gauchet a posé le problème de ce qu'il a appelé les conditions de l'éducation. Il semble que Godelier ne soit pas du tout affecté par cette question. Or, si on parle de l'enfance, de la maternité, des rapports entre la parenté, les parents et les enfants, comment ne pas interroger les conditions de l'éducation ? Comment ne pas interroger aussi ce que j'appellerais une organologie de la maternité ? Dont ici, cette peinture de Léonard de Vinci. Pourquoi est-ce que j'ai choisi cette nativité, cette vierge à l'enfant ? C'est parce que cette vierge-là donne le sein et qu'il y a une grande question du rôle du sein dans la constitution de l'enfance. Ici, c'est une mère qui donne le sein qui elle-même est vierge, extraordinaire. Elle est vierge et elle a du lait. Ça, c'est un miracle. C'est le miracle par excellence. Il faudrait penser cette organologie de la maternité qui commence par la question du sein et de la possibilité de remplacer le sein par le biberon, par le doudou, par toutes sortes de choses, à partir de ce que j'appelais tout à l'heure la reproduction et comme condition du schème. En fait, ce que je soutiens, c'est que ce que Winnicott décrit dans sa genèse transitionnelle du désir de l'enfant, c'est la condition de formation d'un schématisation psychique élémentaire dans la relation transitionnelle à la mère, c'est-à-dire dans la capacité à remplacer le sein par autre chose que le sein. Mais il faut que quelqu'un assume ce remplacement et c'est ça que j'appelle la question de l'organologie de la maternité. En passant, je vous signale que passer du sein au biberon et plus généralement passer de tel comportement au schème, c'est opérer un décentrement organologique. Et donc je fais remarquer à Godelier que la question du décentrement est au cœur de l'organologie, c'est le début de l'organologie. C'est ce que j'appelais l'autre fois l'amoovibilité des organes. Et je soutiens que toute mise en question de l'être humain est une mise en question organologique, ça c'est ce que j'ai dit dans le dernier chapitre de *Ce qui fait que la vie vaut la peine d'être vécue* et que ce bouleversement, cette mise en question, c'est ce en quoi consiste l'entropologie avec un e et la néguentropologie que devrait être toute anthropologie. Lisons à présent le premier chapitre des *Les métamorphoses de la parenté*. Page 57, Maurice Godelier définit ce que c'est qu'une tribu. Il dit la tribu c'est l'union de groupes de parenté qui se sont réunis pour défendre et partager un territoire hérité ou conquis. « Une 'tribu', on vient de le voir avec l'histoire des Baruya, est un groupe local qui se forme quand un certain nombre de groupes de parenté s'unissent pour défendre et se partager les ressources... » etc. Donc là, Godelier est en train de constituer son vocabulaire. C'est le début de son livre qui fait 800 pages. On est page 57. Vous voyez qu'on n'est pas au bout de nos peines. Comme il ne reste plus qu'une séance, je me demande comment je vais faire pour lire les 800 pages restantes

ou les 750 pages restantes. Ça va être dur. Peut-être que je continuerai pendant l'académie d'été. Une tribu, c'est ce qui vit dans un autre ensemble qui partage la même langue et la même culture. Ce que Godelier appelle une culture, c'est un ensemble de représentations du cosmos et des principes d'organisation sociale. Ça, ça constitue une culture. Donc, des tribus peuvent vivre ensemble, partager une même langue, c'est-à-dire une même culture et des mêmes représentations du cosmos, des mêmes principes d'organisation et ces tribus qui vivent ensemble, vivent ensemble dans un monde, comme c'est écrit ici, qui entoure les Baruya, un monde qui est au-delà de leur territoire et dans ce monde, qu'est-ce qu'il y a ? Le serpent-python, ah ça, c'est intéressant. Serpent qu'on trouve aussi chez les Australiens, vous avez peut-être, si vous connaissez un petit peu la culture australienne, il y a beaucoup, beaucoup de serpents, il y a une galerie d'un Australien, là, dans la rue Quinquempoix, vous pourrez aller en voir, des serpents australiens, et vous savez pourquoi je fais ce lien ? J'ai essayé de montrer il y a deux ans dans mon cours que le serpent est partout, par exemple en Chine. Par exemple en Chine, on appelle ça le dragon. Et au nouvel an chinois, on fête le dragon, qui est l'équivalent du python, qui est dans le monde au-delà de la sphère du territoire des Baruya par exemple. Le dragon est dans le cosmos au-delà des terres habitées. Le dragon ou le serpent ou le python chez les Baruya. Cette question du serpent, du python, du dragon, et bien chez nous c'est la question du Laocoon dont a parlé, à la fin de sa vie, pas tout à fait à la fin de sa vie, quelques années avant sa mort, Abby Warburg dans sa fameuse conférence à Kreuzlingen, la clinique de Bellevue, où Binswanger, le grand psychanalyste et psychiatre inspiré par Heidegger, avait une clinique. Et où Abby Warburg a parlé du rituel du serpent, des Hopis, qu'il est allé voir, il est allé au Nouveau-Mexique pour rencontrer les Hopis. Et je crois que Georges Didi-Huberman n'a pas tiré toutes les conséquences de tout cela. Je l'avais invité l'année dernière à venir en parler à Epineuil, mais il a prudemment refusé. Quoi qu'il en soit, si j'insiste sur ce point, c'est parce que je soutiens que dans toutes les sociétés que l'on connaît, en Occident, en Asie, avec la Chine et le dragon, chez les Baruya, chez les Hopis, mais je pourrais vous montrer dans la société mosaïque aussi. Le serpent est aussi présent dans la Bible. Il y a un très bon texte de Jacques Lacoste là-dessus sur tout cela, y compris les textes, pas les textes, les peintures que Abby Warburg commente, du quattrociento, qui montrent le péché originel, le serpent, le diable, etc. Dans tout cela, il y a la symbolisation du pharmakon dont Abby Warburg dit : le serpent, c'est le pharmakon, c'est le poison qui est un remède. C'est ça qui est figuré chaque fois dans toute l'iconologie mondiale de Mnemosyne. Mnemosyne, c'est le nom du rassemblement de toutes les images qu'a opéré Abby Warburg. C'est ce qu'il dit dans cette conférence chez Binswanger. Et le serpent est présent comme ce qui entoure le territoire de la tribu chez les Baruya. Et ça c'est ce que Godelier ne parvient pas du tout à penser. **Parce que le serpent, il figure la situation pharmacologique, il figure l'ambiguïté fondamentale de la situation dans laquelle se trouvent les hommes.** Quoi qu'il en soit, le passage de la tribu à l'ethnie nous dit, je reviens à Godelier, le passage de la tribu à l'ethnie, comment est-ce que d'une tribu, on passe à une ethnie, l'ethnie c'est ce qu'ils rassemblent dans une même langue, une même culture, une même

représentation cosmologique, et dans un monde habité par le serpent python, un ensemble de Baruya, eh bien ce passage se fait par la différenciation idiomatique. Il dit l'ethnie, c'est ce qui se produit comme un ensemble de gens qui parlent la même langue, mais qui ne la parlent pas tous de la même manière. Il y a des gens qui parlent telle langue, mais dans telle tribu, ils la parlent différemment de dans telle autre tribu. C'est le processus de la différenciation idiomatique qui constitue l'ethnie. Et l'ethnie, c'est ce qu'on appellera dans un langage derridien une *différance* linguistique avec un a, pas seulement linguistique, idiomatique en général, parce qu'il n'y a pas que la langue qui se différencie localement. Par exemple, les Baruya ont tous une même manière de s'habiller, etc. Mais dans telle tribu, on n'a pas exactement la même manière que dans telle autre tribu. **Donc, on partage la même culture, mais on localise cette culture.** Cette localisation, c'est ce qui produit une différenciation idiomatique qui n'est pas seulement linguistique, bien évidemment, mais qui, par contre, constitue ce que j'appelle un milieu associé. Tout cela, c'est ce que Gilbert Simondon a appelé un processus d'individuation psychique et collective, qui est un processus de différenciation idiomatique, évidemment. Et tout cela, c'est ce qui engendre un processus de transindividuation. Ce qui constitue un idiome, ce sont des circuits de transindividuation, c'est-à-dire des processus de différenciation et d'indifférenciation idiomatique, des standards idiomatiques, des stéréotypes et ce que j'appelais il y a deux ans des traumatypes dans mon cours, dans mon séminaire. Godelier ne problématise pas ces choses-là, dans ces termes-là, mais s'il le faisait, il pourrait analyser la politique synchronisante du capitalocentrisme qui essaye de prendre le contrôle des traumatypes, de les éliminer, de les remplacer par des stéréotypes, en l'occurrence par des automatismes et il pourrait à ce moment-là rendre compte d'un processus de prolétarianisation, de destruction des milieux associés, d'effets pharmacologiques contre lesquels il s'agit de lutter. Quoi qu'il en soit, la dernière chose que dit Godelier, là, qui nous intéresse énormément, c'est que pour que tout ça soit possible, il faut que les tribus de l'ethnie aient quelque chose en commun. **Et cette chose qu'elles ont en commun, ces tribus, c'est ce qu'il appelle le temps du rêve,** ce que les anthropologues australiens appellent le *Dreaming* dont nous parlerons dans l'académie d'été à travers l'anthropologie notamment de Barbara Gloszewski et d'un certain nombre de spécialistes de l'Australie puisque c'est surtout dans l'anthropologie australienne qu'on a étudié le temps du rêve. Les œuvres d'art australien qui se vendent, par exemple, dans la galerie qui est rue de Quinquempoix, ce sont des œuvres qui sont des réminiscences du temps du rêve. Le temps du rêve, dit Godelier, est à la base de l'ethnie. Ce qui constitue l'ethnie pour les membres de l'ethnie, c'est de partager ce temps du rêve. Ce temps du rêve, Il est à la base, selon moi et non pas selon Godelier, selon Leroi-Gourhan surtout, mais aussi selon Étienne Balibar, à mon avis, de ce que Leroi-Gourhan appelle le devenir ethnique de la Chine, par exemple. Lorsque Leroi-Gourhan dit ce qui a constitué la Chine, c'était une unification des ethnies à travers le rêve d'un avenir commun et pas simplement d'un passé commun. Et c'est aussi ce qui est en jeu dans ce que Balibar et Wallerstein, que j'ai déjà cité dans ce séminaire, dans le livre qui s'appelle *Race, Nation, Histoire*, appellent l'ethnicité fictive

où ils disent qu'une ethnie ne se constitue que par la projection fictionnelle de son unité<sup>20</sup>. Projection fictionnelle qui est un rêve évidemment. Ce que nous dit Godelier ici, c'est que ce rêve doit reposer sur un rêve originel. Ce rêve originel que partagent les Baruya, Godelier nous dit, ça ne les empêche pas de se faire la guerre. Ils peuvent se faire la guerre, ces tribus peuvent se combattre. Et alors là évidemment, je réponds, ah oui, ils se font la guerre, tout comme les mortels qui ont été produits par Prométhée et Épiméthée, qui ont été dotés d'un pouvoir technique de fabriquer des instruments, se font la guerre. C'est pour ça que Zeus dit à un moment donné il faut envoyer Hermès pour les empêcher de se détruire complètement. Et ce que j'essayais de montrer dans le cours de cette année de Pharmakon, c'est que cette capacité à produire des artefacts, des techniques, c'est-à-dire ce que Platon appelle des simulacres, c'est ce qui se produit dans la caverne de Platon, c'est ce qui est produit par les techniciens en général. Platon dit les techniciens en général ce sont des gens qui ne font que produire des rêves et qui concrétisent ces rêves. Mais moi je soutiens que c'est ça l'hominisation, c'est la capacité de produire des rêves. Je vous rappelle ce que j'ai déjà dit souvent, **Marc Azéma au début de son livre sur les grottes préhistoriques dit tous les animaux rêvent, tous les animaux qui ont un système nerveux, mais seul l'homme réalise ses rêves. C'est-à-dire l'extériorise par exemple en le projetant sur une paroi rupestre ou en fabriquant un outil.** Ou comme Léonard de Vinci en imaginant un avion que finalement on fabriquera au début du 20ème siècle. Et bien les Barouya eux aussi fabriquent des rêves tout comme les australiens font des œuvres d'art et des instruments de travail ou de guerre, les Baruya font ça aussi, et puis ils se tapent dessus, ils s'entretuent. Ils ont une origine commune, comme dit ici Godelier, mais tout en ayant une origine commune, ils peuvent s'entretuer. Et c'est la raison pour laquelle, Godelier dit : ça n'est qu'au niveau de la société que se constituent véritablement le pouvoir et l'autorité. Qu'est-ce qu'il veut dire par là ? Il veut dire qu'il faut que se produise un rassemblement dans une société pour qu'il y ait une autorité capable d'arrêter la guerre, capable de constituer une relation sociale et symbolisée qui n'est plus seulement une relation de conflit, rendue possible par exemple par les instruments engendrés par la capacité de réaliser ses rêves, mais de former ce que j'appellerais le deuxième temps du redoublement épokhal dans la société des Baruya. Et ça, évidemment, si j'y insiste tant, c'est parce que ça ressemble beaucoup ce moment-là - qui constitue la société, et l'ethnie n'est pas une société, nous dit Godelier - et bien c'est le moment qui correspond selon moi à ce que Hermès apporte aux mortels qui s'entretuent et qu'il vient voir dans la part de Zeus en leur disant je vous donne maintenant la loi, le rapport à la loi et la capacité à former une société. La question est ici de poser le rêve selon moi comme fond pré-individuel hérité qui constitue la condition

---

20. A propos de la « projection fictionnelle unifiante » : « Les Etats-nations modernes en gestation (...) ont délibérément cherché, souvent avec succès, à réinterpréter ou à **inventer**, parfois de toutes pièces, des traditions (...) pour se légitimer, s'inscrire dans la longue durée, assurer la cohésion de la communauté ou encore garantir le contrôle des métropoles impériales sur les sujets coloniaux » *L'invention de la tradition* Eric Hobsbawm et Terence Ranger trad. Christine Vivier Editions Amsterdam 2006 4<sup>e</sup> de couv.

de possibilité de la projection fictionnelle d'un avenir, c'est-à-dire d'un désir commun. Cette fictivité dont parle Balibar ou Leroi-Gourhan qui est ancrée selon moi dans ce temps du rêve dont parle Godelier à propos des Baruya, ou Barbara Glowczewski à propos des australiens, cette fictivité est ancrée dans le défaut d'origine qu'est le rêve de l'origine. **Et dans ce rêve du défaut d'origine il y a le désir, c'est-à-dire l'inconscient, au sens de Freud.** Cette fictivité se constitue et se destitue pharmacologiquement et organologiquement sur la base de l'amovibilité des organes et des organisations et c'est cette amovibilité des organes et des organisations qui fait que, par exemple, l'organisation de la parenté peut être l'organisation avunculaire de la parenté et non pas paternelle. C'est ce qui fait que dans les sociétés, on a toutes sortes de manières de produire la *good enough mother* qui n'est pas forcément la mère elle-même, qui n'est pas forcément le père, etc. Des formes de structures de parenté extrêmement variées, dont évidemment, Godelier, dans les 800 pages qui vont suivre l'introduction, rend compte abondamment et de manière extrêmement variée et à très juste titre, mais dont il n'est pas capable de rendre compte, selon moi, du fait que pour que tout ça soit possible, il faut qu'une organologie générale commande tout cela. L'adoption, ce que j'appelle l'adoption, pour décrire ce que disait Godelier, à savoir que la parenté n'est pas fondée sur le biologique, mais sur le social et le symbolique, l'adoption, c'est d'abord celle du temps du rêve et de sa reconstruction, c'est-à-dire de la poursuite du rêve comme fiction nécessaire. S'il y a une querelle des images aujourd'hui, ce que j'appelais tout à l'heure une nouvelle querelle des images après celle de l'empire chrétien d'Orient du 8e siècle, c'est parce qu'aujourd'hui, faire rêver, c'est devenu la question fondamentale du capitalocentrisme. Sony fait rêver, comme Hollywood, l'usine à rêve fait rêver et fonde l'industrie du rêve qui est ici. C'est assez étonnant pour moi. J'ai trouvé ça sur Internet et j'ai découvert que c'était organisé par l'ancienne école où j'ai fait du cinéma, qui s'appelle le Conservatoire libre du cinéma français qui était à côté de la gare du Nord autrefois quand j'ai fait des études de cinéma où mon fils Julien est allé, c'est assez marrant. C'est aussi ce qui veut dire, c'est aussi cela cette question du rêve que veut faire la philosophie, faire rêver. C'est aussi cela que veut faire la philosophie à travers la projection trans-individuée des rêves solitaires se réalisant collectivement, réalisation collective des rêves qui constituent les disciplines de l'esprit, de la noèse, comme ce que j'appellerais l'onaérogenèse des idées. Les idées sont produites par des rêves selon moi. **Ces idées produites par des rêves sont ce qui produit ce qu'on appelle des idéalités à travers des processus d'idéalisation** que décrit Diotima dans *Le banquet*. C'est la production de désirs de toutes sortes et la projection de toutes sortes d'autres types de désirs tels qu'avec Godard nous pouvons les projeter nous-mêmes pour transindividuer *Le banquet* environ 2400 ans plus tard. Tout ça passant par des écrans de projection très variés qui nous relient, tels les télégraphes de Chappes, aux premiers textes de Platon à travers une série que Patrice Loraux a décrite d'une manière extraordinaire dans un texte que je vous recommande de lire, dans un livre qui s'appelle *Les savoirs de l'écriture en Grèce ancienne* où Patrice Loraux étudie les conditions dans lesquelles les textes de Platon ont pu nous arriver dans leurs reproductions successives y compris *Le banquet* de



Diotima. Je vais terminer en vous disant que la question de la catégorisation dont je parle dans ce séminaire depuis deux ans maintenant est telle qu'elle est pensée selon moi nouvellement à partir du totem par Durkheim, ancêtre de Godelier, en 1880, cette question de la catégorisation c'est la question du totem comme écran qui organise des écrans, formant eux-mêmes des catégories. Et la catégorisation, c'est l'organisation clanique et dans le cas du totem chamanique, d'un pouvoir de rêver qui est un pouvoir d'organiser la matière inorganique pour y inscrire de l'organologique, qui, en fin de compte, revient toujours dans le cerveau, d'une manière ou d'une autre, en passant par les rituels du serpent des Hopis ou en passant par la salle de cinéma du Mépris de Godard ou en passant par les smartphones de Google aujourd'hui. Tout ce que je viens de vous dire est sous-jacent dans ces propos de Jonathan Crary et c'est le dernier article du journal *Le Monde diplomatique* que je vous présente aujourd'hui où Jonathan Crary a écrit ce petit article, un grand article qui se termine par un paragraphe dont le sous-titre est « *Rêver un autre avenir* ». Je vous recommande de lire cet article extrêmement intéressant où Crary, qui est un grand spécialiste de l'économie de l'attention, dont nous parlons beaucoup avec Igor, ici présent, dans le séminaire de l'IRI, Crary s'intéresse beaucoup à la question du rêve et au projet capitaliste d'empêcher de rêver, du capitalocentrisme. Voilà des questions dont je crois que Maurice Godelier devrait essayer de se préoccuper, surtout à l'époque où le cerveau est aujourd'hui mis sous l'examen, sous l'analyse de ce qu'on appelle maintenant la machine à analyser les rêves. Car effectivement, une équipe japonaise a mis en place, je cite le début de l'article de *Libération*, une méthode permettant de deviner dans les grandes lignes des rêves d'individus cobayes. Ça paraît complètement loufoque. Et celui qui m'a envoyé le premier article là-dessus, c'est pas du tout *Libération*, c'est un neurologue français assez connu, même très connu, qui s'appelle Robert Jaffard et qui un jour m'a envoyé un numéro de *Science* en me disant, tu devrais lire ce truc-là, ça va vachement t'intéresser. Et en effet, cette équipe de Japonais a mis au point un système qui permet, par essais et erreurs, en analysant successivement des manières de rêver d'une personne dans un scanner, de commencer à reconnaître des processus de rêve uniquement par le scanner. C'est ce qui est décrit ici, dans cet article qui commente *The New Scientist*. C'est l'article dont je vous parlais tout à l'heure. Tout cela constituera les enjeux du séminaire de cette année. Et on essaiera de voir, donc, le 8 juillet, dans deux semaines, ici-même, puis dans une dernière séance du séminaire que je ferai à Épineuil finalement comment Godelier s'en sort avec *Les métamorphoses de la parenté* pourquoi c'est un livre important, fondamental même, extrêmement intéressant et en même temps pas du tout satisfaisant, à mes yeux, face aux défis contemporains de l'organologie générale, en particulier de l'organologie de la maternité. Voilà, j'ai été ultra long aujourd'hui, encore plus que d'habitude. Je vous remercie de votre patience.



## Séance 5

6e séance d'un séminaire qui se poursuivra, comme je l'ai annoncé l'autre fois, exceptionnellement à Épineuil-le-Fleuriel au mois d'août parce que je n'aurai pas réussi à aller jusqu'au bout de ma lecture dans les séances qu'on a données et donc j'ai décidé de faire une 7e séance qui aura lieu le 18 août à Épineuil dans le cadre de l'Académie d'été. Alors, vous voyez là la première page du chapitre 9 des *Métamorphoses de la parenté* de Maurice Godelier qui a pour titre, un titre très intéressant pour nous, *Le corps sexué, machine ventriloque de l'ordre et du désordre qui règne dans le cosmos*. Ça, c'est intéressant. C'est intéressant parce que... Bon, d'abord, machine ventriloque pour développer le corps, je vais y revenir en détail, je vais commenter, enfin, en détail, pas tant que ça en détail, mais je vais donner des commentaires de cette expression de « machine ventriloque » que je crois, très intéressante. Ça, c'est vraiment un chapitre extrêmement intéressant du bouquin mais qui ajoute « de l'ordre et du désordre qui règnent dans le cosmos ». Ça, je ne vous en parlerai pas, sauf pour dire tout de suite que vous avez bien noté que nous parlons de l'ordre et du désordre, c'est-à-dire de ce qu'on appelle l'entropie et la néguentropie et que j'essaie de penser l'anthropologie comme une entropologie avec un e et sans h, donc de penser le problème de l'homme comme facteur à la fois néguentropique et entropique via la technique et j'essaie aussi de le penser dans le rapport au cosmos, au cosmos qui dans les sociétés dites premières, traditionnelles, etc. est une dimension dont par exemple Leroi- Gourhan parle beaucoup lui aussi dans la construction de cultures de ces ethnies et qui est devenu au XVIe et au XVIIe siècle surtout, à un moment donné, quasiment un archaïsme aristotélicien, c'est-à-dire une marque des sociétés anciennes qui n'étaient pas encore entrées dans la raison moderne. Vous m'avez entendu aussi citer Whitehead à plusieurs reprises dans ce séminaire et ceci pour une raison précise, c'est parce que Whitehead, lui qui est un mathématicien et un physicien, réintroduit la notion de cosmologie, et que je crois qu'il faut, à l'époque où l'on se pose des problèmes d'écologie, si on veut se les poser dans des termes rationnels, revenir à des questions de cosmologie. Je ne vais pas développer ça aujourd'hui, là, j'en ai déjà parlé dans les séances précédentes, j'y reviendrai cet été, à Epinay, mais je vous le signale pour commenter ce titre. Dans ce chapitre, donc, Godelier montre que le corps sexué est un corps... alors il dit ventriloque mais on pourrait se demander si ce n'est pas plutôt un corps ventriloqué. Être ventriloqué, ça veut dire qu'on est transformé

en une marionnette à qui on fait dire des choses. Tandis qu'être ventriloque, en principe, un ventriloque c'est celui qui fait parler une marionnette à sa place. Donc je pense qu'il a voulu dire, et peut-être d'ailleurs c'est une coquille de l'auteur, le corps ventriloque, la machine ventriloquée, mais le corps ventriloqué, mais en même temps ce n'est pas sûr parce que c'est la machine ventriloque, donc ça serait avec deux e. En tout cas il y a un petit problème là que je ne vais pas approfondir maintenant, mais peut-être qu'on va y revenir dans la discussion. Pourquoi est-ce que le corps, quoi qu'il en soit, le corps sexué, et il s'agit du corps noétique, c'est-à-dire du corps de ce qu'on appelle les êtres humains, pourquoi est-ce que le corps sexué est un corps et non seulement un corps mais une machine ventriloque ou ventriloquée ? Il en va ainsi parce que, nous dit Godelier ici, un homme et une femme ne suffisent pas à eux seuls à faire un enfant. Un enfant, a besoin d'une âme. Pour qu'un enfant soit un enfant, il faut qu'il ait une âme ou un esprit, dit Godelier. Un esprit, chez moi, ça veut dire une revenance. Ça veut dire qu'il faut qu'il soit hanté par des revenants, par des esprits, par des fantômes, par des morts. C'est le cas aussi chez les Grecs. Et chez nous, c'est ce que dit aussi Godelier. C'est vrai de tout enfant et de toute sexuation du corps. Il parle du corps sexué, il parle des Baruyas mais ce sont des propos qui ont une portée beaucoup plus universelle. Je reviendrai cet été, là encore, sur cette notion d'âme et d'esprit avec Emile Durkheim. Je vous en parlerai peut-être un tout petit peu tout à l'heure. Nous allons revenir là-dessus. Pour le moment, je ne fais qu'indiquer, de souligner cette référence que fait Godelier à la question de l'âme ou de l'esprit. Cette question de savoir qu'est-ce qui les distingue d'ailleurs est une immense question philosophique, je ne m'y appesantis pas. Vingt pages plus loin, page 428, dix-neuf pages plus loin, on voit comment, à travers ce corps qui est une machine ventriloque, le sexe devient genre. Qu'est-ce que le genre ? Genre masculin, genre féminin, ou encore il y a d'autres genres qui ne sont ni masculins ni féminins, ça existe dans la société. Le genre advient de la socialisation du sexe par la parenté c'est-à-dire par l'inscription du sexe dans un système social, qui est ce qu'on appelle parfois le système de parenté. Et cet avènement genre comme socialisation du sexe par la parenté, c'est aussi, ça c'est moi qui le dis, ça n'est pas Godelier, une sexualisation de l'économie à travers la socialisation du sexe devenant genre. Si j'insiste sur cette question, c'est parce que ce que montre Godelier ici, page 428, c'est que le sexe en devenant genre soumet la sexualité à ce que Godelier appelle la reproduction du social, la reproduction de la société. Non pas à la reproduction du vivant, de l'espèce, aussi il y a évidemment un enjeu de vie sexuelle, mais cette vie sexuelle est soumise à la reproduction non pas de l'espèce mais de la société. Comme vous le verrez, cet été à Epineuil si vous venez ou si vous suivez le séminaire en ligne, la dernière page des *Les métamorphoses de la parenté* se termine par cette phrase, la société humaine, c'est ce qui... enfin, je ne sais plus comment il le dit exactement, disons, l'espèce humaine, c'est l'espèce qui produit de la société, en modifiant les conditions de la reproduction. Je vous rappelle que la semaine dernière, il y a deux semaines, je vous avais proposé, invité à lire *À la table des hommes* de Jean-Pierre Vernant dans la Cuisine du Sacrifice où Jean-Pierre Vernant parlait du faux bourdon. Il disait que la reproduction chez les êtres humains passait du côté des mâles, des

masculins, alors que les femmes... la reproduction sociale, alors que les femmes n'étaient finalement pas des reproductrices du social dans la société grecque. Il ne disait pas ça au sens absolu. Non, ce serait ce qu'on appelle un phalocrate, comme il y en a beaucoup. Mais ce n'est pas le cas de Jean-Pierre Vernant. Ce devenir personne-sexe, effectivement, le sexe en devenant genre transforme la personne en une personne, c'est-à-dire la constitue comme une personne c'est ce qui donne sa signification sociale à la différence des sexes. Et dans cet investissement de la sexualité par le social, qui constitue donc la personnalité, se produit ce que Godelier appelle une double métamorphose - à travers le devenir genre du sexe donc - et cette double métamorphose consiste dans l'établissement des rapports de parenté d'une part et des rapports de la personnalité d'autre part, donc dimension sociale, un rapport de parenté, dimension psychique d'une personnalité, par la subordination des sexes aux conditions de reproduction des rapports sociaux. Ça, ça sent le marxisme. Rapports sociaux, c'est un mot qui vient de Marx. On va revenir sur le marxisme de tout à l'heure et sur les rapports de Maurice Godelier et du marxisme.

Quoi qu'il en soit pour nous qui raisonnons du point de vue d'une organologie qui est aussi une pharmacologie, ceci, ce dont parle ici Godelier, à savoir la soumission ou la subordination des sexes aux conditions de la reproduction des rapports sociaux, c'est-à-dire à la production du social, comme disait Godelier, eh bien c'est en réalité ce que nous appelons, nous, nous avons appelé dans les séances précédentes et dans les séminaires précédents des années passées, la transformation de la pulsion en désir. Ce qu'il décrit ici, c'est un aspect de ce que je décris moi-même comme étant la transformation de l'impulsion en désir. Et j'ajoute, ça c'est ce que j'ai dit au début de ce séminaire de cette année, que la pulsion est elle-même permise en tant qu'elle n'est pas l'instinct, Vous allez voir que ça n'est pas clair du tout dans l'esprit de Godelier, ce point-là. La pulsion en tant qu'elle n'est pas l'instinct - pas l'instinct parce que la pulsion peut se déplacer alors que l'instinct est automatiquement voué à un seul objet, il n'y a pas d'instinct chez l'être humain. Il y a une régression instinctuelle de la pulsion mais la pulsion peut toujours se déplacer, donc ça n'est pas un instinct. Et ça, celui qui a le mieux mieux expliqué ça à ma connaissance, c'est Arnold Gehlen dans un livre dont je l'avais parlé la semaine dernière. Donc la pulsion elle-même est permise et pré-parée, on peut dire pré-parée, comme on pare chez le boucher un morceau de viande, par l'amovibilité organologique. Si la pulsion peut se déplacer d'un objet vers un autre, c'est d'abord parce que, comme le dit Leroi-Gourhan, l'espèce humaine est la seule qui est capable d'échanger ses organes, et d'échanger ses organes. Donc Leroi-Gourhan dit, l'espèce humaine est la seule espèce qui échange ses organes. C'est-à-dire un marteau contre un tournevis ou une femme contre un quintal de blé, dans les économies dont nous parlons là, l'échange intègre tout ça, les enfants, les femmes, les armes, et ça c'est capital. Et ça c'est ce que ne voit absolument pas Godelier. Quand je dis ça, je ne fais pas un procès à Maurice Godelier. En disant que Maurice Godelier ne voit pas que, premièrement, le désir c'est de la pulsion transformée, et deuxièmement que la condition de la pulsion c'est l'amovibilité organologique

des organes artificiels, je ne lui fais pas un reproche à lui en particulier, puisque personne n'a vu ça. Ce que j'essaie de montrer depuis quelques années, c'est que toute l'ambiguïté du post-structuralisme, c'est de ne pas avoir vu ça. En revanche, ce que dit Godelier du corps est très intéressant. Il nourrit notre point de vue en ceci qu'il décrit le corps comme étant littéralement imprimé par le social. Littéralement, il emploie le mot. « Cette subordination en quelque sorte « impersonnelle » et générale de la sexualité est le point de départ d'un mécanisme qui imprime dans la subjectivité la plus intime de chacun, dans son corps, l'ordre (ou les ordres) qui règne(nt) dans la société... » de ces personnes. Et j'insiste sur ce point, il faut prendre ce mot « imprimé » à la lettre. Parce que, ça nous l'avons vu l'année dernière et l'année d'avant, en effet, si on suit Maryanne Wolf, par exemple, le cerveau lettré, ce qu'elle appelle le *reading brain*, est littéralement imprimé à la lettre. Vos cerveaux, à vous qui êtes ici par exemple, ont entièrement été reconfigurés et réimprimés à la lettre par votre passage sur les bancs de l'école et l'université, entre 15 et 25 ans, selon les cas, voire plus. Parfois jusqu'à la fin de vos jours, comme moi, Inch 'Allah. Ce que ne voit pas Godelier dans ce qu'il voit, il voit que le corps, en tout cas, il voit, est-ce qu'il le voit ? Est-ce qu'il se rend compte que ce n'est pas simplement une métaphore de dire que le corps est imprimé ? Ça, je n'en suis pas sûr. Ce qu'il ne voit pas, en tout cas, c'est s'il utilise cette métaphore c'est parce que l'imprimerie et avant l'imprimerie, l'écriture alphabétique, c'est ce qui a, en tant que rétention tertiaire, imprimé les cerveaux et les corps. Et cette modification de l'organisation du cerveau, qu'aujourd'hui nous connaissons dans le détail, vu des expériences et des représentations, niveau scientifique, en imagerie scientifique, dans les séminaires précédents très précises, eh bien **cette réorganisation, c'est ce qui constitue la transindividuation**. Et dans une société chamanique, un cerveau est imprimé entre guillemets, sans imprimerie ni alphabet mais par d'autres moyens qui sont les instruments du chaman, on les appelle les instruments. Et j'en ai parlé de cela dans des conférences que j'ai données ici et là et qui sont en ligne si ça vous intéresse. Cette trans-individuation qui s'imprime dans les cerveaux crée des circuits qui se tracent entre les cerveaux. Car celui qui a été imprimé comme *reading brain* peut ensuite imprimer dans les cerveaux des autres selon les modalités qui sont conformes à la culture du *reading brain*, c'est-à-dire ce qu'on appelle aujourd'hui la culture rationnelle. Il est capable d'argumenter, de produire des énoncés conformes à la rationalité et donc d'impressionner les autres au sens strict, d'imprimer dans leur cerveau son point de vue et à ce moment-là se développe une société rationnelle. Rationnelle au sens en tout cas occidental du terme. Inutile de vous préciser que je ne considère pas que les sociétés qui ne sont pas occidentales ne sont pas rationnelles mais ce sont d'autres types de rationalité. Ce qui se produit entre les cerveaux, le premier à en avoir posé la question, et à en avoir affirmé la dimension, à savoir que c'est entre les cerveaux que se passe l'essentiel, c'est Gabriel Tarde, que Gilles Deleuze a beaucoup connu, et Mauricio Lazzarato également d'ailleurs. Alors cette impression des cerveaux est une intériorisation. Et ce que nous dit ici, dans ces passages très beaux de ce chapitre, qui est vraiment un des meilleurs moments du livre, ce que nous dit ici Godelier, c'est que cette intériorisation constitue l'intimité. Et ce que

montre Godelier, c'est que cette intimité, et bien c'est en fait ce que Jacques Lacan appelait l'extimité. Parce que ce que nous montre Godelier, c'est que cette intimité est socialement constituée, donc elle n'est pas totalement intime, elle est aussi, comme disait donc Lacan, extime. Et ce qu'ajoute Godelier, c'est que cette constitution psychique de l'extimité constitue aussi et d'abord, suppose même, la transindividuation du corps. Ce n'est pas seulement le cerveau, c'est tout le corps qui doit être soumis à cette transindividuation. Et vous m'avez bien compris, je n'ai pas dit cette transsubstantiation. Vous comprenez que nous ne sommes pas très loin ici de questions qui sont des questions de théologie et même de christologie. Et j'y reviendrai, pas aujourd'hui, mais à Epineuil. Il y a de la trans-individuation des corps et cette trans-individuation des corps, eh bien elle est ce qui est à l'origine de la constitution des fantasmes. J'y reviendrai tout à l'heure. Notons ici que même si elles me paraissent insuffisantes, ces analyses de Godelier sont vraiment magnifiques et qu'elles sont à mon avis puissantes et déplacent un certain nombre de questions, par exemple de la psychanalyse de manière fondamentale. Mais en même temps elles sont amputées par un certain nombre d'insuffisances que je voudrais précisément essayer de faire apparaître et pour lesquels je voudrais proposer des chemins pour les combler, si j'ose dire, dans mon outrecuidance bien connue. Qu'est-ce qui est magnifique dans ce dit Godelier et qu'il observe très précisément, après aussi avoir quand même passé des années et des années en vivant avec les Baruyas, c'est très important, tout ça s'appuie sur un travail de terrain énorme, qu'il a fait au sud de l'Australie, entre l'Australie et l'Asie, la Vietnam et de la Thaïlande. **Ce qu'il montre de manière très précise, c'est que le corps sait des choses que le langage ignore.** Un peu comme le cœur sait des choses que la raison ignore. Et ça, vous le savez bien, c'est Corneille, c'est le Cid. « Le corps déborde du langage. Si tout s'enfouit dans le corps ». Qu'est-ce que ça veut dire tout s'enfouit dans le corps ? Ça veut dire qu'il faut imprimer le corps, « et si tout s'y occulte, s'y travestit, le consentement à l'ordre, à autrui, débouche sur le silence. **Il suffit de vivre son corps. Il sait ce qu'il peut faire ou ne pas faire, qui il peut désirer et qui il doit fuir** ». Sans passer par le langage, sans passer par la réflexion, etc. Très important, ça. C'est extrêmement intéressant. Et il faudrait s'y appesantir, mais je n'en ai pas le temps. **Si on voulait le faire, il faudrait lire Gehlen, dont je vous parlais tout à l'heure, mais Konrad Lorenz, par exemple. Parce que derrière tout ça, il y a des questions d'automatisme**<sup>21</sup>. La question du corps comme machine ventriloquée c'est aussi la question du corps habité par des automatismes sociaux. Et ces automatismes sociaux font que le corps n'est pas un corps incivil, invivable, mais qu'il est social, sociable comme on dit aussi, qu'il est capable de vivre en société. Je vous rappelle, vous le savez bien, mais qu'un corps ne peut pas vivre, un corps humain, un corps noétique, ne peut pas vivre en société sans avoir été introduit dans cette société. Et cette question-là, c'est celle de l'éducation sur laquelle on va revenir tout à l'heure. Les automatismes sociaux que le corps doit intérioriser au cours de cette éducation, c'est ce que Leroi-Gourhan appelait les

21. <https://sproutsschools.com/libet-experiment-do-we-have-free-will/>

programmes socio-ethniques. Quoi qu'il en soit, c'est par cette intériorisation que se constitue une forme sociale de l'intimité à soi et aux autres, Et si, là aussi, on avait le temps, il faudrait confronter cette question au social networking aujourd'hui, pour essayer de voir qu'est-ce que fait le social networking à cette intimité sociale ? Qu'est-ce qu'il fait de cette extimité ? Qu'est-ce que vaut, par exemple, ce que dit Serge Tisseron de l'extimité qu'il va piquer chez Lacan et dont, à mon avis, il utilise le sens complètement à contre-sens. C'est-à-dire qu'il interprète, à mon avis, complètement à contre-sens. Il faudrait prendre le temps de faire tout ça. Je ne le ferai pas. Par contre, ce que je soulignais, c'est que **ce qui est en jeu derrière ce que dit ici Godelier, c'est ce que j'appelle une organologie de l'inconscient**. Et ça, c'est évidemment extrêmement important, même si Godelier ne pose pas comme cela, mais à mon avis il l'a en tête, pas l'organologie, puisque l'organologie n'est pas son propos, c'est le nôtre. L'inconscient par contre, ça c'est clairement ce qu'il vise, mais il ne le dit pas parce qu'il est très prudent, je pense. Les analyses que Godelier mène ici, sont au service d'une critique radicale de Claude Lévi-Strauss. Ce que nous allons voir maintenant, c'est que cette critique de Claude Lévi-Strauss passe par une critique de Freud. Il faut savoir que Maurice Godelier a été l'assistant de Claude Lévi-Strauss pendant de nombreuses années, et que lorsque Claude Lévi-Strauss a laissé sa place, il n'a pas choisi Godelier pour lui succéder, donc il y a une certaine amertume aussi dans ses propos. Parfois, peut-être, il ne produit pas la pure sérénité qui est requise quand on veut penser loin. Je ne dis pas ça du tout méchamment pour Godelier mais c'est un élément d'histoire qu'il faut prendre en compte. Peut-être cela lui a fait un petit peu perdre de vue un certain nombre de choses. Quoi qu'il en soit, cette critique de Freud, qui est une critique de Lévi-Strauss, commence ici. Et là, vous voyez l'ordre et le désordre<sup>22</sup>. Là, il a mis l'ordre, là, il n'a pas mis le désordre. Le désordre, c'est... Alors, qu'est-ce que c'est que le désordre ? Pourquoi est-ce qu'il apparaît là ? Pourquoi est-ce que l'ordre apparaît là, mais pas le désordre ? Est-ce que le désordre, c'est l'ego, la machine désirante ? Il emploie l'expression de Gilles Deleuze. Laissons de côté cette question qui restera un mystère. Quoi qu'il en soit, ce qu'il s'agit de critiquer dans la production de la société, c'est la façon dont Claude Lévi-Strauss a repris à Freud pratiquement tel quel ce qui s'imprime dans l'individu, dans le corps de l'individu, à savoir le tabou de l'inceste au service de la reproduction de la société. **Ça, Godelier dit : ça c'est Lévi-Strauss qui le doit à Freud, et ça, ça ne marche pas**. Ça ne veut pas dire qu'il conteste qu'il y a une prohibition de l'inceste, évidemment. Il ne conteste pas du tout ça, mais par contre, ce qu'il conteste, c'est les conditions dans lesquelles cette prohibition s'inscrit dans le corps noétique, c'est les conditions de son apparition, c'est la question de savoir s'il y a un tabou de l'inceste ou pas avant l'homme et le devenir de ce tabou. Quoi qu'il en soit, la prohibition imprime dans le corps la soumission de ce corps à la reproduction du social. Ça, c'est le premier propos de Godelier. Il dit, la prohibition de l'inceste, ça sert d'abord à soumettre la reproduction sexuelle à la reproduction sociale. Et dit-il là, ça

---

22. Séminaire Pharmakon 2014 séance 5 time code 00 :24 :34



suppose une amputation du désir. Il faut amputer le désir. Cette amputation partielle, c'est une amputation car c'est une limitation du désir. **Moi je dirais plutôt, non pas une amputation du désir ou un manque, comme dirait Lacan, mais un être par défaut.** Ce qui n'est pas la même chose, et comme le défaut de ce que Godelier lui-même appelle le propre de l'homme. Il parle du propre de l'homme, de l'être propre de l'homme. D'ailleurs, il a écrit un paragraphe, un sous-chapitre, que je vais vous présenter tout à l'heure, où **il n'a pas peur d'écrire le propre de l'homme. Il faut le faire, parler du propre de l'homme.** IL faut le faire, parler du propre de l'homme en 2004, il dit qu'il faut le faire parce que ça a été tellement critiqué, déconstruit par tant de gens, notamment par Derrida, mais par beaucoup d'autres, la pertinence même de cette question du propre de l'homme qu'il faut un peu d'audace ou d'inconscience. Je crois que ce n'est pas de l'inconscience. Quoi qu'il en soit, **je soutiens, moi, qu'il n'y a que de l'impropre de l'homme.** Je reste alors là-dessus, tout à fait attaché à ce que dit Derrida et fidèle à sa position. Mais en déplaçant un petit peu la position de Derrida, en essayant de reprendre un petit peu la proposition de Godelier de la manière suivante : l'homme est impropre, malpropre si vous préférez. Il faut sans cesse le nettoyer. Et cette impropreté, qui est une sorte de malpropreté, il faut en faire non pas une propriété - c'est ça l'enjeu. Derrière l'impropre de l'homme, chez les philosophes du droit naturel, il y a la propriété naturelle - il faut en faire une question non pas de propriété, mais de propreté. L'homme doit toujours faire le ménage. Sans cesse, ça se resalit. Tout revient, tout redevient poussière. Pas seulement poussière des corps qui se décomposent, qui se retrouvent dans les tombes et retournent à la terre, comme le dit la Bible, mais une poussière qu'il faut toujours enlever des meubles, des meubles de ce qu'on a dans la tête. On s'empoussière en permanence. Le problème de l'homme, c'est de se dépoussiérer. C'est de faire son ménage sans arrêt. Et de **se mettre en ménage** pour ça d'ailleurs. **C'est ça la question du passage du sexe au genre.** En ménage et en se pacsant ou en se mariant avec quelqu'un de son propre sexe. S'il y avait du propre de l'homme, on ne pourrait pas se pacser. Il y a de l'impropre, il y a de la propreté. Il faut s'élever sur la base de quelque chose qui est foncièrement impur, sale et bas, **ce que Nietzsche, puis Deleuze, appellent la bêtise.** Il faut devenir la quasi-cause d'une bêtise fondamentale dont Epiméthée est pour moi la première figure, énoncé présenté bien avant Deleuze et Nietzsche, par Eschyle, probablement bien d'autres, puisque vous savez qu'il ne nous reste de la mythologie grecque que des fragments. Des innombrables productions de tragédie, par exemple, qui ont été engendrées dans la Grèce du Vème siècle, innombrables, il n'en reste que quelques dizaines. il s'est perdu énormément de choses. Et je suis certain qu'Epiméthée est apparu bien plus souvent que les deux ou trois occurrences dont nous disposons chez Hésiode. Alors, ceci ayant été dit, Godelier fait ici une sorte d'archéologie de la pensée de l'inceste et de son tabou où il essaye de revenir sur toute la littérature psychanalytico-anthropologique qui a été produite sur la question de l'inceste, et elle est innombrable là aussi cette littérature. Il y a des milliers d'ouvrages et d'articles écrits sur la question de l'inceste. Mais évidemment, il revient essentiellement à Freud et à Lévi-Strauss. Et à l'occasion d'une citation

qu'il fait de Freud où Freud met en tension l'instinct et la loi, c'est ça : « On ne voit pas bien pourquoi un instinct humain profondément enraciné aurait besoin d'être renforcé par une loi ». Ça c'est une réponse à Westermarck qui soutenait que s'il y avait une répulsion pour l'inceste chez les êtres humains, c'est parce que c'était un instinct et Freud répond : si c'était un instinct, il n'y aurait pas besoin de faire une loi. Instinct ça ne se remplace pas par nature. Donc ce n'est précisément pas l'instinct. Et c'est pour ça qu'on a besoin de faire une loi. Cela étant, je souligne ce point aussi parce que je veux introduire le problème qui est que selon moi Godelier ne cerne pas à lui-même très précisément la différence entre l'instinct et la pulsion. Or cette différenciation entre l'instinct et la pulsion, qui réfère à ce que je disais tout à l'heure, il y a aussi des nombrables textes, enfin il n'y en a pas tant que ça, mais il y en a quand même assez nombreux de Freud qui expliquent bien que l'instinct, que la pulsion, ça n'est pas l'instinct, Eh bien, cette différence entre instinct et pulsion précède et conditionne la différence entre instinct et loi, plus exactement la considération du rapport entre l'instinct et la loi. Ça, je crois que ça n'est pas très clair dans la tête de Godelier. Quoi qu'il en soit, toutes ces questions, chez Freud, elles viennent, vous le savez bien, ça ce sont des thèses de *Totem et tabou*, elles viennent chez Freud de Darwin. Freud, pour faire son hypothèse de ce qu'il appelle le mythe de la horde primitive, exposé dans *Totem et tabou* se réfère à Darwin dans *La Descendance de l'Homme* qu'on avait un petit peu étudié l'an passé ou l'année d'avant, je ne me souviens plus très bien, où Freud fait une hypothèse qui est la deuxième hypothèse de Darwin, puisque Darwin a deux hypothèses. Une première hypothèse c'est que les animaux puis les hommes vivent en petits groupes avec un mâle, avec une ou plusieurs femelles. Ça c'est la première hypothèse, et la deuxième hypothèse c'est que les animaux vivent en hordes, c'est-à-dire en troupes et qu'il y a un mâle qui domine une très grande quantité de femelles, et aussi d'autres mâles qu'il soumet à travers une hiérarchie animale qui existe, on connaît aujourd'hui avec l'éthologie, on a beaucoup documenté ce genre de choses. Ça c'est la fameuse hypothèse de la horde primitive. Moi-même j'ai commenté il y a environ 20 ans, un peu plus, *Totem et tabou* et en particulier ce passage dans un article qui a été publié à la revue *Contre-Temps* dirigée par Marie Moscovici, la maman du fameux ministre des finances et surtout de quelqu'un de plus intéressant qui est le père, pas Pierre mais son papa, Serge Moscovici. C'est quelqu'un d'intéressant, c'est un anthropologue qui a aussi écrit sur l'écologie des choses très importantes. J'ai publié donc dans la revue Marie Moscovici, *Contre-Temps*, un article où j'ai commenté, je ne vais pas vous lire maintenant mais j'ai soutenu que dans cette fable de Totem et Tabou, il y a un paradoxe étonnant chez Freud, qui est que Freud se demandant comment les fils en sont arrivés à trouver le courage de tuer leur père. Pendant des millénaires, des milliers, des dizaines de milliers, des centaines de milliers d'années, ils vivaient dans cette horde primitive. A l'époque de Freud le sait déjà avec l'archéologie que ça fait longtemps qu'il y a ça. Ils vivaient dans cette situation où le mâle, le mâle, dominait toutes les femelles et les fils et du coup ce n'était pas encore des fils mais des mâles, au marge du troupeau, quand est-il possible que, tout à coup, ces fils aient trouvé le courage de se liguier contre le père pour le tuer ? Sachant que le père ne devient

le père que quand il est tué. Tant qu'il n'est pas tué, ce n'est pas un père, c'est un mâle, c'est la même chose. Le meurtre du père, c'est la constitution de la parenté en tant que telle, c'est très important. Et se posant cette question, Freud dit, n'est-ce pas à l'occasion de l'invention d'une nouvelle arme qui leur a permis, finalement, de tuer le père ? parce qu'elle a été plus efficace, plus meurtrière, qu'ils ont finalement, effectivement, ils sont passés à l'acte. J'avais souligné dans ce numéro de contre-temps qu'il y avait une question que je ne se posais absolument pas Freud, c'était de savoir si ce n'était pas plutôt le fait d'accéder à une arme, c'est-à-dire à un organe artificiel, donc pas à des crocs ou à des griffes, mais le fait de disposer d'une arme comme un organe artéfactuel et technique qui rendait possible le meurtre du père. Alors, je ne vais pas vous en parler plus que cela, ça c'est le début du programme organologique de la critique de la psychanalyse, en fait c'est comme ça que j'ai commencé la critique de Freud, mais j'ai eu le grand plaisir il y a une dizaine d'années, un petit peu plus, 12-13 ans, c'était à l'IRCAM, de découvrir un article de Paul-Laurent Assoun dans une revue qui s'appelle *Corécrit*, C'était un numéro spécialisé, une thématique qui était consacrée à la question de l'instrument, l'instrument en musique, l'instrument en littérature, l'instrument en psychanalyse, etc. Et donc, Paul-Laurent Assoun, qui est un grand philosophe, psychanalyste, qui enseigne la philosophie et la psychanalyse à l'Université Paris VII, qui est d'ailleurs venu ici, dans cette salle, Paul-Laurent Assoun a dit des choses extrêmement proches de ce que je vous disais là, dans un texte qui s'appelle *L'arsenal freudien*. Ce que je soutiens, c'est qu'il y a une question que ne voit même pas Freud, Lévi-Strauss encore moins, et Godelier non plus, c'est la question de la constitution de la horde primitive par l'arme. Et le fait que le meurtre soit rendu possible par ce pharmakon qui est toujours à la fois ce qui permet de préserver la société, de se protéger des prédateurs, d'attraper des proies, de construire des maisons aussi, parce qu'un **silex taillé ce n'est pas simplement une arme, c'est aussi un instrument du travail, mais qui permet aussi de tuer son voisin**. Et par exemple son père. Il n'y a pas un mot dans la psychanalyse freudienne d'une telle question, je vous l'ai déjà dit je crois, mais je le redis, c'est quand même très frappant. Lorsque Freud parle de Prométhée par exemple, et il en parle plusieurs fois, pas une seconde, il en fait le dieu, frère d'**Épiméthée qui apporte la technique et l'artefact aux êtres humains, c'est-à-dire le fétiche**. Il en fait le dieu de l'homosexualité qui pisse sur un pot pour éteindre les cendres sur le feu et qui interprète cette jubilation de pisser sur le feu comme une pulsion homosexuelle. Alors là, Freud est absolument ridicule, proprement ridicule. C'est là qu'on comprend comment Guattari a pu s'énervé contre ce qu'il appelait le familialisme freudien. Quoi qu'il en soit, ce meurtre du père à travers un pharmakon qui, de remédiant et curatif, devient toxique et meurtrier donc, et dont on va voir qu'il conduit par ailleurs au sacrifice, c'est le passage du mâle au père, c'est la constitution de la parenté elle-même chez Freud. Et ici Godelier rappelle que pour introduire l'idée que le mâle ne peut devenir père que par son meurtre et sa revenance, car Freud dit dès lors qu'il était mort, alors le père se constituait comme le fantôme du père, c'est ce qu'on retrouve dans *Hamlet*. A partir du moment où Freud doit rendre compte du fait que le père

ne se constitue que comme revenant, ce qui du coup constitue l'esprit et l'âme dont je vous parlais tout à l'heure, mais ça Godelier ne le voit pas, ni Godelier ni Freud. Eh bien, Godelier le souligne, Freud va se référer à la théorie du totem de Durkheim. Donc Durkheim sera à la base de ses Formes élémentaires de la vie religieuse, sur lesquelles nous allons revenir, pas aujourd'hui, mais cet été. Je vous rappelle que Durkheim, j'en avais parlé dans ce séminaire l'an passé, en vous disant que derrière la théorie du totem de Durkheim, il y a une théorie des catégories, de la catégorisation. Je vous rappelle aussi que dans les premiers ou deuxièmes séminaires de cette année, je vous avais dit que la parenté supposait des systèmes de classification et de catégorisation. Derrière ce dont je vous parle, il y a donc une question fondamentale qui est la catégorisation, qui est au cœur de toute pensée philosophique depuis au moins Aristote. Et donc, Durkheim lui-même disait qu'il voulait la remettre en cause au regard de l'analyse des conditions de la pensée religieuse par l'écologie. Donc nous sommes bien au cœur de notre sujet, qui est aussi le sujet de ce que l'IRI anime dans le cadre du séminaire Digital Studies, et maintenant ce séminaire que nous faisons ici fait partie du séminaire Digital Studies. **Et donc nous sommes bien en train d'étudier les racines des possibilités de la catégorisation numérique contemporaine qui rendent possible les big data, les débats sur l'épistémè contemporaine, d'innombrables questions qui sont liées à l'automatisation.** Voilà, je tenais à vous dire ça parce que, pour qu'on ne perde pas le fil, nous étudions en ce moment Godelier, les systèmes de parenté, etc. parce que nous cherchons à comprendre les enjeux du numérique et je le dis à M. Perez en particulier, que je remercie d'être là, qui est membre de la CNIL, voilà, Je suis très heureux qu'un membre de la CNIL qui assiste à ce séminaire qui essaie d'apporter aux institutions comme la CNIL, le conseil du numérique dont je fais partie et d'autres, des concepts qui s'appuient sur les longues histoires de l'anthropologie.

Alors ceci ayant été dit, Godelier ensuite rappelle ce que c'est que le mythe de Freud, à savoir donc l'association des frères contre le père, qui ne deviennent des frères et qui ne devient le père que par ce geste de transgression. Ce crime, passage à l'acte criminel et donc la loi est fondée par un crime, c'est ce que disent aussi d'ailleurs René Girard d'un côté, Roberto Esposito de l'autre, etc. Et bien d'autres encore. Ceci constitue une mutation de la vie et de la mort qui va conduire à la théorie d'Atkinson<sup>23</sup> et à la prise en compte par Freud de la théorie d'Atkinson qui s'appuie sur l'observation éthologique des troupeaux. L'idée c'est donc que quelque chose qui était métastabilisé dans la vie des troupeaux a changé avec le meurtre du père. C'est des troupeaux à la horde et de la horde ensuite à la société. L'interdit, l'interdit de l'inceste donc puisque c'est de ça dont nous parlons, je vous rappelle que dans *Totem et tabou*, il s'agit de comprendre pourquoi il y a un interdit de l'inceste. C'est ça la question que se pose Freud. Et c'est ça que Lévi-Strauss reprendra tel quel dans ses *Structures élémentaires*

23. [https://www.buscalibre.cl/libro-social-origins-and-primal-law-social-origins-by-andrew-lang-m-a-ll-d-primal-law-by-j-j-atkinson/9789356143593/p/54695152?srsId=AfmBOoqyO5l0acuit4z1Xg4oGCMTJdfrB8-Lma\\_r0pE7f17wZflc91cd](https://www.buscalibre.cl/libro-social-origins-and-primal-law-social-origins-by-andrew-lang-m-a-ll-d-primal-law-by-j-j-atkinson/9789356143593/p/54695152?srsId=AfmBOoqyO5l0acuit4z1Xg4oGCMTJdfrB8-Lma_r0pE7f17wZflc91cd)

de la parenté en 1949. L'interdit donc qui est fondé sur le meurtre du père et qui donne naissance au sacrifice, je vais revenir tout à l'heure sur la question du sacrifice, fondamentale, c'est aussi ce qui crée des circuits d'échange entre groupes sociaux, au-delà de la fratrie, c'est-à-dire que - qu'est-ce que dit Freud ? Il dit à cause du meurtre du père, les frères qui ont tué le père en commun ne peuvent plus toucher aux femmes qui étaient les femmes du père, parce que sinon ils entreraient en guerre entre eux et donc il faut qu'ils aillent chercher leur femme ailleurs. Et donc ça ouvre les circuits d'échange entre les groupes sociaux au-delà de la fratrie, ça fait sortir la société du cercle de la fratrie, de la famille, et ça constitue une société fondée sur l'exogamie quand même. Cette question de l'exogamie, vous savez, j'en avais déjà parlé au début du séminaire, est absolument fondamentale. Si tant, depuis 1870, depuis Morgane, si tant d'anthropologues et d'ethnologues étudient les systèmes de parenté, c'est parce qu'ils s'accordent à apporter quelque chose, c'est que la société noétique, la société de l'être humain, c'est une société exogame. **L'exogamie est constitutive de la société.** Donc, c'est ici que Godelier parle de l'exogamie. Et ce que l'on voit c'est que la parenté, à travers ce qui résulte du meurtre du père qui conduit au tabou de l'inceste, qui conduit à l'exogamie, la parenté c'est à la fois l'organisation d'une filiation, c'est-à-dire une descendance, c'est-à-dire aussi la base d'une diachronie transgénérationnelle parce que qu'est-ce que c'est que la filiation et la descendance ? C'est l'intergénérationnelle, c'est le fait que sont contemporaines des générations différentes, trois à quatre générations selon les époques. Et donc dans cette contemporanéité, il y a une diachronie qui est présente, il y a aussi une dyschronie, il y a des antagonismes de génération. Et en même temps que se produisent cette filiation et cette diachronie transgénérationnelle, se produisent des alliances, c'est-à-dire à travers l'exogamie, une tribu passe une alliance avec une autre parce qu'il y a des femmes qui ont été échangées, etc. et ça constitue des relations sociales qui vont constituer une société et ça, ça constitue ce que j'appelle moi **une synchronie transindividuelle**. Ceci n'est possible que par le biais du sacrifice. Le sacrifice qui suppose ou engendre lui-même, en tout cas chez Freud, le totem. La question du totémisme à l'époque de Freud est extrêmement prégnante puisque de nombreux textes sur le totémisme et sur le sacrifice sont contemporains de ce texte de *Totem et tabou*. C'est le 1912 *Totem et tabou*, Durkheim écrit un de ses textes les plus importants sur le totémisme 4-5 ans plus tôt, et Marcel Mauss et Hubert, dont je vais vous présenter tout à l'heure un texte, écrivent aussi quasiment au même moment que Freud, un texte sur le sacrifice, plusieurs textes d'ailleurs. Ils ont écrit un avant en 1897 et ils ont republié un en 1917. Le père revenant qui apparaît avec le crime, le passage à l'acte du meurtre du père dans la honte primitive, le père revenant qui engendre un sentiment de culpabilité, ça c'est ce que dit Freud - je vais y revenir tout à l'heure, parce que ça c'est mon point de désaccord fondamental avec Freud - le père revenant suppose un substitut pour être un revenant, pour qu'il puisse revenir. Pour qu'il y ait une revenance, c'est-à-dire une spiritualité du père, il faut que le père puisse être représenté par un substitut. Que Freud appelle, en reprenant ça chez Durkheim, Mauss et beaucoup d'autres, le totem. Et pourquoi est-ce que j'insiste sur ce point ?

Bien pour une raison très précise. Vous me voyez sans doute venir avec mes gros sabots, comme disait ma grand -mère Léonie que je laisse « revenir » par la même occasion, je ne manque jamais une occasion de faire appel à la mémoire de Léonie. **Le totem, c'est une rétention tertiaire.** Et cette rétention tertiaire qu'est le totem, qui est un artefact, suppose un autre artefact qui l'a précédé et qui est précisément l'instrument du meurtre. L 'arme, dont ni Godelier ni Freud ne voient l'importance. Freud en parle mais il n'en voit pas du tout l'importance et Godelier lui n'en parle carrément pas du tout. Ça n'existe pas chez Godelier. On verra chez Durkheim, chez Marcel Mauss tout à l'heure, chez Jean-Pierre Vernant et chez Paul-Laurent Assoun dans le texte dont je vous parlais tout à l'heure, **à quel point cette question de l'instrument est cependant extrêmement importante dans les pratiques sacrificielles**, rituelles dont Durkheim, Mauss et beaucoup d'autres, Taylor, etc. vont examiner et analyser ethnographiquement parlant les conditions de réalisation. L'instrument, pas simplement le totem, mais l'instrument du meurtre, ce que j 'appelais tout à l'heure le pharmakon, c'est ce que j'appelle plus généralement **l'épiphylogénèse**. Et c'est ce dont j'essayais de montrer, dans le premier tome de *La technique et le temps*, que c'est la condition de l'hominisation. Ce qui constitue l'hominisation, c'est cette troisième mémoire qui n'est ni phylogénétique, spécifique, biologique, ni épigénétique, c'est-à-dire nerveuse, cérébrale et individuelle, mais qui est épiphylogénétique, c'est-à-dire qui est sociale, collective parce que supportée par des instruments qui se transmettent de génération en génération. **Ça, c'est ce que j'appelais l'épiphylogénèse.** Et l'autre fois, j'ai essayé de vous le dire, vous rappeler qu'il y a une histoire de **l'épiphylogénèse**. **L'épiphylogénèse**, c'est ce qui produit la rétention tertiaire dans sa forme la plus générale. Par exemple, le silex taillé que je trouve en plantant un cerisier du Japon et donc je me dis, mais c'est un silex taillé et c'est une trace qui remonte à peut-être 100 000, 200 000, 300 000 ans. **C'est une rétention tertiaire.** C'est-à-dire, c'est un témoignage d'une vie qui n'est plus là mais qui vient me hanter. Comme relique, comme fétiche, comme objet de musée, comme tout ce que vous voulez, ça va venir me hanter. **Et ça va me constituer dans ma noéticité.** Cette rétention tertiaire qu'est l'instrument de l'art primitif, par exemple, enjambe elle-même tardivement, à l'époque du paléolithique supérieur, ce que j 'appelle la rétention tertiaire hypomnésique, qui est le premier stade de la grammatisation et qui n'apparaît que à l'époque du paléolithique supérieur. L'époque du paléolithique supérieur dont on dit souvent, comme par exemple le conservateur de la grotte Chauvet, qui est aussi conservateur de la grotte de Lascaux d'ailleurs, dit : les sociétés aborigènes d'Australie sont certainement en phase avec ce qui se produit dans ces grottes du Paléolithique supérieur, il y a 35 000 ans. 35 000 ans pour Chauvet, 31 000 ans aujourd'hui, on dit 17 000 ans pour Lascaux, 11 000 ans pour la Grotte de la Vache dont je vous ai beaucoup parlé. Qu'est-ce que c'est que ce temps du Paléolithique supérieur ? C'est le temps des premières peintures rupestres. **Il se trouve que ce temps des premières peintures rupestres, je pose que c'est aussi le temps du rêve.** Et c'est pour ça que l'Académie d'été de cette année s'appelle *Rêves, cinéma, cerveaux*. Il se trouve que c'est la

raison pour laquelle j'ai invité Barbara Glowczewski<sup>24</sup> qui fera une intervention que nous avons filmée avec Paul-Emile, elle est maintenant partie en Australie donc elle ne sera pas présente mais elle sera présente en vidéo. Il se trouve que Barbara Glowczewski a étudié les sociétés australiennes qui vivent dans ce qu'on appelle le *dreaming*, c'est-à-dire le temps du rêve qui donne ce genre de choses. Ça c'est une peinture australienne qui est une production rituelle en même temps qu'artistique engendrée par la société du *Dream* dans les ethnies australiennes mais aussi chez les Baruyas il y a également le *Dream*. Et je pense que c'est une hypothèse extrêmement intéressante d'essayer de repenser ce qui s'est passé au Paléolithique supérieur il y a environ 40 000 ans à partir des pratiques actuelles du *Dreaming* en Australie. Je vous signale que le conservateur de Lascaux a fait venir à Lascaux des tribus aborigènes et les a emmenés et a observé tout une pratique rituelle que ces aborigènes ont mis en œuvre avant d'entrer dans la grotte, ils se sont purifiés, puis ensuite, lorsqu'ils sont entrés, ils ont vu les peintures et il s'est passé des choses extraordinaires, semble-t-il.

Quoi qu'il en soit, le sacrifice et les substituts rétentionnels et protentionnels qu'il suppose, car le sacrifice s'opère toujours sur les substituts, l'objet du sacrifice c'est le *pharmakos*, c'est-à-dire, en l'occurrence, cet objet, chez les Grecs, c'est un animal, ça peut être un coq, comme je te l'ai dit, que Socrate sacrifie à Asclépios juste avant sa mort, juste avant de lui-même se sacrifier en buvant le *pharmakon*. Il sacrifie un *pharmakos*, c'est-à-dire un objet de substitut de sacrifice pour Zeus. Ça peut être, comme vous le savez, un bouc. C'est pour ça qu'on parle de bouc-émissaire chez les Grecs ou aussi chez les hébreux. Et c'est pour ça qu'on parle de *pharmakos* dans la Bible. Un bouc-émissaire qui doit supporter tous les péchés et que l'on va sacrifier. C'est ce qui procède donc ce sacrifice de ce que ce qui est de toute évidence une pharmacologie. Cette pharmacologie, c'est la pharmacologie de l'instrument lui-même du sacrifice tel qu'il est à la fois curatif et empoisonnant, cet instrument dont nous nous servons tous. Cet ordinateur est un instrument qui peut être très toxique et très curatif. Et cette pharmacologie du *pharmakon* produit ce que j'avais appelé, il y a deux ans, à la suite d'un exposé de Gerald Moore dans l'Académie d'été, une pharmacosophie, pas une pharmacologie. La pharmacosophie, c'est ce que j'ai appelé, après cet exposé de Gerald, la logique du bouc émissaire. dont d'ailleurs j'ai essayé de montrer qu'elle est peut-être à l'œuvre en ce moment en France dans le vote du Front National. Qu'est-ce qui engendre cette logique du bouc émissaire ? C'est une substitution causale. Un déplacement de causalité et une inversion de causalité que le sacrifice permet d'opérer **mais je soutiens que ce déplacement, cette amovibilité de la causalité, c'est ce qui est au cœur de la transformation de l'instinct en pulsion**. Donc nous restons bien à l'intérieur de notre organologie du désir et de l'intention. Le sacrifice, c'est le point de départ de l'anthropologie de Marcel Mauss. Marcel Mauss, dont vous savez qu'il était élève et neveu d'Emile Durkheim. C'est lui qui va reprendre le flambeau à l'intérieur de la dynastie. Marcel Mauss est considéré très souvent comme le plus grand anthropologue français. Et Marcel Mauss

24. [https://fr.wikipedia.org/wiki/Barbara\\_Glowczewski](https://fr.wikipedia.org/wiki/Barbara_Glowczewski)

pose que la question des sacrifices c'est de cette question qu'il faut partir pour constituer une anthropologie. Il le dit dans un texte qu'il co -signe en 1906 avec Henri Hubert, après un autre texte qui avait été publié en 1899 sur lequel je vais revenir tout à l'heure. Ce texte-là que je vous recommande vraiment de lire - ces deux texte-là - ils sont dans le tome 1 des œuvres de Marcel Mauss aux Editions de Minuit. Je vais revenir sur la question du sacrifice tout à l'heure et la raison pour laquelle je vous présente ici ce texte de Mauss, c'est parce que **je crois que la question du sacrifice est absolument cruciale dans l'anthropologie et je veux en faire attester Marcel Mauss en personne** si je puis dire ; pas en personne, mais avec le substitut du premier tome des Édition de Minuit, qui n'est d'ailleurs pas les œuvres complètes, parce que c'est un choix de textes.

Godelier affirme, ceci ayant été dit, revenons maintenant à Godelier et à Freud, et à Lévi-Strauss, Godelier affirme que Lévi-Strauss, comme Freud, et Freud comme Lévi-Strauss sont ethnocentriques. Que Freud soit ethnocentrique, Godelier dit ça parce qu'il conteste la théorie de la parenté de Freud et de Lévi-Strauss et donc il a essayé de montrer que tout ça, ça procède du péché fondamental de toute anthropologie qui est de pratiquer l'ethnocentrisme qu'elle est en principe censée combattre. Ça sert à ça l'anthropologie, ça sert à combattre l'ethnocentrisme. C'est comme ça que Lévi-Strauss la définit. En disant cela et en faisant porter à Freud lui-même le péché d'ethnocentrisme, je pense que Godelier n'a pas tout à fait tort. Je pense qu'il n'a pas tout à fait tort, parce que moi-même je pense que Freud pratique un ethnocentrisme qui est l'ethnocentrisme de la culpabilité. Il projette sur les peuples australiens, que le totémisme c'est en Australie qu'on l'a analysé et dans les pays de l'Amérique du Nord, chez les Amérindiens, les deux grandes sources de l'analyse du totémisme, c'est l'Amérique du Nord, c'est les américanistes et les spécialistes de l'Australie, c'est le cas de Durkheim par exemple. Il projette la culpabilité sur ces sociétés-là. Moi je pense qu'il y a des sociétés où il n'y a pas de culpabilité. Et non seulement chez les Australiens, chez les Amérindiens, ça je ne le sais pas parce que je n'ai jamais visité, mais par exemple au Japon, il n'y a pas de culpabilité. Un grand Japonais qui est un ami à nous, qui me l'a dit, c'est Idetaka Ishida. C'est de notoriété publique, la constitution de l'esprit japonais n'est pas du tout celle de l'esprit occidental. Et la culpabilité, ça n'a pas de sens. Alors non seulement la culpabilité n'a pas de sens au Japon, mais d'après Murray, par exemple, que j'avais cité dans mes séminaires et que j'ai largement cité dans mes premiers cours de pharmakon, la culpabilité n'a pas de sens chez les Grecs. Le premier à le dire, d'ailleurs, fortement, c'est Nietzsche. Chez Nietzsche, c'est une position philosophique qu'il occupe, tandis que Murray, lui, c'est une étude qu'il fait sur pièces. Il dit que la société grecque n'est pas une société de la culpabilité, c'est une société de la honte, de *l'aidôs*, et que ça n'est pas du tout la même chose. Ça, ce sont des questions essentielles sur lesquelles il faudrait faire des développements. Je ne vais pas le faire, je n'en ai pas le temps. Ça n'est pas l'objet fondamental. Et puis j'en ai déjà beaucoup parlé dans mon deuxième cours, c'est-à-dire en 2011-2012. Donc je ne vais pas y revenir. Si je le rappelais, c'est parce que derrière ça, il y a une question du rapport à l'instrument. De quoi l'instrument est-il le



témoignage ? D'une situation de culpabilité, par exemple, péché original, comme en Judée, pour le peuple hébreu, ou bien de la honte d'être un homme, comme dit Deleuze en citant ici Primo Levi ? La honte d'être un homme qui renverrait à la société de la honte, ou à la civilisation de la honte, chez les grecs, et qui se trouve exprimée dans la tragédie. Eh bien, je reparlerai de cela à Avignon puisque je vais faire une conférence sur le tragique à Avignon, sur le rapport entre l'intermittence et le tragique. Donc, ce sera mis en ligne si ça vous intéresse. Mais si j'en parle maintenant, c'est parce que chez les grecs, dans la société tragique de la honte, l'instrument est au cœur de la question sociale. Et ça, c'est ce que ni Godelier, ni Lévi-Strauss, ni Freud voient. C'est ce qui conduit selon moi Godelier à pratiquer non pas un ethnocentrisme, mais quelque chose qui est à mon avis encore bien pire, un capitalocentrisme, c'est-à-dire une justification de l'hégémonie du capitalisme sur les sociétés et la destitution des sociétés par exemple australiennes et autres, au nom d'une universalité du marché, comme disait Gilles Deleuze, qui n'est pas du tout l'universalité des Lumières mais l'universalité de la puissance du capitalisme à travers sa technologie. **L'oubli de l'instrument, quand on oublie le rôle de l'instrument, c'est ce que disait Marx et Engels dans l'idéologie allemande, on tombe toujours dans l'idéologie.** Et ce que j'essaie de vous montrer, c'est que *Les métamorphoses de la parenté* de Godelier sont un effondrement dans l'idéologie. Quand je dis ça, ça ne veut pas dire du tout que ce livre ne doit pas être lu, bien au contraire, c'est un grand livre, un livre passionnant même, mais qui a des limites graves. Si j'insiste sur l'instrument, c'est pour diverses raisons, mais notamment parce que l'instrument, c'est la condition du sacrifice. C'est ce que montre parfaitement Marcel Mauss. L'instrument, c'est le milieu du sacrifice, c'est la médiété<sup>25</sup>, c'est l'équivalent de ce que Aristote appelait dans le *Traité de l'âme* la *mésotès*, la médiété en traduction française. C'est aussi pourquoi Marcel Mauss peut écrire, à mon avis de manière maladroite, d'un terme malheureux, que l'instrument est le moyen terme du sacrifice. « Le sacrificant ne touche la victime que par l'intermédiaire d'un des instruments du sacrifice ». Moyen terme. Ça relève de ce que Hegel aurait appelé la médiation. Ce qui est important de noter c'est que l'instrument est au cœur du sacrifice et que dans ce meurtre qu'est aussi le sacrifice, car là il parle en l'occurrence de sacrifices qui se produisent en Inde. La société indienne traditionnelle c'est une société où on tue des animaux et en même temps le meurtre d'un animal est un crime énorme, extrêmement grave. Alors qu'est-ce qui fait que le *magairos* comme on dit chez les grecs, c'est-à-dire le boucher sacrificateur, équivalent de l'imam ou du rabbin dans les sociétés où la viande doit être sacrifiée selon un rite que ce soit la viande kasher ou la viande halal - ce n'est pas l'antichristianisme - qu'est-ce qui fait que le sacrificateur peut ne pas être un criminel, par exemple chez les indiens, chez les hindous ? Eh bien c'est parce que c'est le couteau qui devient criminel. « Ils rejetaient la faute les uns sur les autres, la faute d'avoir tué l'animal. Finalement on condamnait le couteau qui était jeté à la mer ». Alors je n'ai pas pris le

25. Chez Aristote, la **médiété** (ou juste milieu) est le concept central de sa philosophie morale, définissant la vertu comme une juste mesure entre deux extrêmes, l'un par défaut et l'autre par excès. Wikipedia

temps de retrouver un passage où, c'est très intéressant, Jean-Pierre Vernant montre dans *La cuisine du sacrifice*, que chez les grecs, c'est pareil. Chez les grecs le couteau est lui aussi accusé d'être en fait la cause de la nécessité de tuer la victime sacrificielle et de sacrifier cette victime. Pourquoi ? Pour se sauver du caractère pharmacologique du couteau. La question du couteau, autrement dit du pharmakon est au cœur du sacrifice. Et c'est ce qu'on voit, évidemment, non seulement dans la société tragique, mais dans la tragédie. L'étoffe du héros et le *Cléos* du héros tragique c'est la possibilité qu'il a ou qu'il n'a pas de devenir la quasi-cause de cette condition élémentaire pharmacologique qui est, comme on dit souvent, la tragédie c'est une fatalité, qui est fatale, ça veut dire irréductible, on ne peut pas y échapper. On ne peut pas y échapper et dès lors, si on ne peut pas y échapper, c'est notre condition, nous sommes des êtres instrumentaux, ne cherchons pas à revenir comme les orphiques à la pureté absolue qui échapperaient à la tragédie de l'instrument ou comme les instruments qui existent beaucoup chez Orphée, qui en fait se servent d'un instrument, mais c'est un instrument qui est divinisé en quelque sorte, qui est idéalisé. Ou chez les Dionysiaques qui eux se vouent, comme l'a décrit là aussi Vernant très bien à l'animalité, à la sauvagerie et qui veulent, qui rejettent l'instrument et qui disent on mange de la viande crue, on baise autant qu'on veut, etc. etc. C'est-à-dire qu'il n'y a plus de limite, il n'y a plus de tabou, on peut transgresser toutes les lois. La tragédie c'est ce qui pose, Vernant l'a très bien montré, qu'il faut se tenir entre l'orphisme et le dionysisme pour rester dans la politique, c'est-à-dire dans la constitution d'une société qui est condamnée à l'artifice, y compris à l'artifice politique qui peut conduire aussi à Nicolas Sarkozy, à François Hollande, et c'est comme ça.

L'hypothèse de la prohibition d'inceste, revenons maintenant au sujet principal de Godelier, Lévi-Strauss, je vous l'ai déjà dit, la doit à Freud. Et chez Lévi-Strauss, l'enjeu n'est plus le passage du mâle au père, c'est le passage de la nature à la culture. Passage dont Godelier va radicalement contester le découpage. Il va s'y opposer, au discours de Lévi-Strauss. Il va le faire à partir de ce qui s'annonce, selon moi, comme un cérébralisme tout à fait basique et absolument vulgaire. Et dont on verra d'ailleurs qu'il le partage finalement avec Lévi-Strauss parce que Lévi-Strauss lui-même va revenir à ce cérébralisme. Là, ce dont on parle, c'est la théorie de Lévi-Strauss de 1949. Lévi-Strauss va reformuler cette théorie en 1967, d'abord. Et puis ensuite, en différents textes, 1988, 1995, et jusqu'en 2000 et quelques, il va revenir à des points de vue nouveaux, et plus il va évoluer, plus il va se rapprocher du point de vue des cognitivistes neurocentriques. Et ce que je voudrais vous montrer, c'est que Godelier lui-même se rapproche des cognitivistes neurocentriques. Je pense que c'est une grave erreur, et c'est extrêmement décevant de la part, en plus, d'un type qui a été l'élève d'Althusser, et qui en principe aurait dû être bien armé pour lutter contre cela. On voit par exemple ici, que « la subordination sociale des femmes soit fondée sur les structures inconscientes de la pensée symbolique, bref, en dernière analyse sur celle du cerveau » **c'est-à-dire qu'il rapporte la pensée symbolique aux structures du cerveau**. Nous allons voir que ce point de vue, on le trouve, donc

ce point de vue cérébraliste, chez Lévi-Strauss, non pas en 1949 mais à partir des années 1960. Ce que l'on voit, c'est que les structures inconscientes de la pensée symbolique, donc d'abord sont posées ici comme équivalentes avec le cerveau ce qui, en soi, me choque énormément. C'est la position actuelle des neurocentriques. C'est d'autant plus étrange que Godelier, en cela qu'il reproche, à juste titre à Lévi-Strauss, de ne pas prendre en compte non seulement la question du don de Marcel Mauss - il dit mais l'essai sur le don de Marcel Mauss c'est capital, donc dans la question de la prohibition qui est en forme de l'échange, si on ne prend pas en compte le discours de Marcel Mauss sur le don, pour la plupart des anthropologues est le texte fondateur de l'entrée en anthropologie, l'essai sur le don c'est le texte qu'on doit avoir lu pour entrer en anthropologie. Donc Godelier reproche à Lévi-Strauss de ne pas prendre en compte la question non seulement du don de Marcel Mauss, mais de ce qu'il est interdit de donner, car le grand apport de Maurice Godelier à l'anthropologie, selon la Doxa, c'est d'avoir montré qu'il y a des choses qu'il est interdit de donner. Moi, lorsque j'ai rencontré, la semaine dernière, ou il y a deux semaines, avec Paul-Emile Geoffroy, ici présent, Barbara Glosevski, elle m'a dit, mais ce n'est pas du tout Godelier cette idée, c'est une de ses étudiantes à qui il a piqué l'idée. Je le dis en passant, parce que ça, l'interdiction de donner, c'est-à-dire qu'il ne l'a vraiment pas donnée, il l'a volée carrément, d'après ce que me disait Barbara Glosevski. Voyez comme c'est étrange à quel point on peut rationaliser ses propres défauts. Bon, quoi qu'il en soit, Barbara Glosevski a raison, on ne le sait pas, mais vous verrez ça, puisqu'elle le dit dans un article que je vais mettre en ligne sur le site [pharmakon.fr](http://pharmakon.fr) pour la préparation de l'Académie d'été, elle le dit en tout cas. Quoi qu'il en soit, Godelier dit : Lévi-Strauss ne tient pas du tout compte du fait qu'il y a des choses qui ne se donnent pas. Il y a de l'interdiction de dons. Il y a des choses qui échappent à l'échange. Pourquoi est-ce que ça m'intéresse, moi, ça ? On va voir ça plus tard. Godelier, quoi qu'il en soit, montre alors que Lévi-Strauss lui-même a changé à plusieurs reprises de position par rapport à 1949 « Lévi-Strauss lui-même a changé au cours de ces décennies ». C'est l'examen de ce parcours de Lévi-Strauss entre 1949 et les années 2000, 2004 en l'occurrence, c'est-à-dire l'année de la publication de *Les métamorphoses de la parenté* par Godelier lui-même - je vous rappelle que Lévi-Strauss est mort il y a deux ans, c'est ça ? Trois ans, pas très longtemps – que nous allons maintenant essayer d'examiner nous-mêmes d'un peu plus près. Nous acheminer vers la fin de cette sixième séance.

En 1965, Lévi-Strauss remet en question sa genèse, ce qu'il avait appelé en 1949, les structures inconscientes de l'esprit. « J'ai invoqué de façon un peu hâtive les processus inconscients de l'esprit humain, comme si les soi-disant primitifs ne pouvaient se voir attribuer la capacité d'utiliser leur intellect autrement que de façon inconsciente. La capacité des soi-disant primitifs à produire une pensée théorique d'une nature vraiment abstraite mérite plus grand respect que celui qu'on lui accorde d'habitude ». Donc en 1965, Lévi-Strauss dit, il faut revoir les analyses que j'ai faites en 1949 de la genèse des structures élémentaires de la parenté, c'est-à-dire la prohibition de l'inceste, c'est-à-dire de l'hominisation

parce que pour lui l'apparition de l'homme, c'est l'apparition de la prohibition de l'inceste. Un point, c'est tout. Il dit, avec la prohibition de l'inceste apparaît le langage, la société etc. Ici, dans ce texte de 1965, notez bien cette date, 1965, c'est un an après un grand événement d'anthropologie. Je vous laisse réfléchir à ce que c'est que ce grand événement de 1964 d'anthropologie. Ici, Lévi-Strauss entre dans un rapport tout à fait nouveau à la préhistoire. Il dit, il faut dépasser l'anthropologie structurale qui est fondée sur la mythologie structurale, une étude structurale des mythes dont vous savez qu'il la tenait de Vladimir Propp, c'est-à-dire de l'école des formalistes russes de la première moitié du XXe siècle. Il dit qu'il faut dépasser cette anthropologie et cette mythologie structurale telle qu'il l'avait proposée pour y intégrer des questions qui viennent de la préhistoire et que désormais il va classer les mythes en mythes paléolithiques et en mythes agricoles, néolithiques. Intéressant de voir Lévi-Strauss tout à coup s'intéresser à la préhistoire en 1965, c'est-à-dire un an après quoi ? Un an après l'apparition du livre *Le geste et la parole* d'André Leroi-Gourhan qui fut son grand challenger. C'est terrible les hommes, les âmes noétiques, toujours à se chercher des boules. En même temps, c'est ça qui fait avancer les choses, ça s'appelle *l'Eris* chez les Grecs, l'émulation. En 1964, Leroi-Gourhan a publié *Le geste et la parole*, un texte absolument grandiose, d'une audace inouïe. Et bien entendu, Lévi-Strauss s'est précipité dessus et la lu. Il n'en dit pas un mot. Il se réfère aux paléolithiques et aux néolithiques, il n'en dit pas un mot, du travail de Leroi-Gourhan. Quoi qu'il en soit, les mythes paléolithiques et néolithiques narrent des conflits et ces conflits, ça c'est Lévi-Strauss qui le dit, ils sont liés au feu, soit au feu, c'est le cas des mythes paléolithiques, soit à l'agriculture, c'est le cas des mythes néolithiques. Qu'est-ce que sont le feu et l'agriculture ? Ce sont des stades de l'anthropogénèse. Et qu'est-ce que constituent ces stades de l'anthropogénèse ? Le premier temps du double redoublement épokhal dont je vous parle depuis le début de ce séminaire, et de ce que j'ai appelé, dans *État de choc*, des chocs techno-logiques et anthropotechniques, au sens où Peter Sloterdijk parle d'anthropotechnique. **Les mythes sont là pour soigner des chocs.** Le feu, d'abord, qui fait un énorme choc et ensuite l'agriculture qui est un autre choc. Par exemple, quand on sacrifie en Grèce, on sacrifie pour demander pardon à la terre de l'écorcher. Avant de semer des graines, on doit sacrifier une partie de sa récolte aux dieux pour avoir le droit de toucher à la terre, de violer la terre. Quand on élève des animaux et qu'on les tue, on doit demander pardon aux dieux de ce crime en sacrifiant et en donnant les meilleures parties aux dieux. Et c'est sur quoi j'étais revenu dans mes cours il y a deux ans. Alors cette anthropotechnique qui résulte d'un choc technologique, c'est-à-dire organologique et pharmacologique, il faut aussi la penser comme une entropotechnique. Voilà, comme ceci. Une entropotechnique ou des entropotechniques, c'est-à-dire pour aller un petit peu plus loin que Sloterdijk. Il reste, à mon avis, beaucoup trop enfermé dans une question d'anthropologie classique. Quoi qu'il en soit, en 1967, dans un autre texte, parce que ce que je vous montrais de Lévi-Strauss, c'était un article qui a été publié en 65, en 67, c'est la raison pour laquelle je voulais l'édition 67 des *Structures élémentaires de la parenté* Lévi-Strauss republie sa deuxième édition des *Structures élémentaires de la parenté* mais avec une nouvelle préface. Cette nouvelle préface, dont parle ici

Godelier, remet en cause le discours de Lévi-Strauss sur la naissance du langage. Car en 1949, Lévi-Strauss disait que le langage était arrivé d'un coup avec la prohibition de l'inceste. Et là, il commence à admettre, comme dit Godelier, que probablement le langage a résulté d'une évolution graduelle de l'humanité. Mais qui parle de l'évolution graduelle du langage ? C'est Leroi-Gourhan. C'est le premier volume de *Le geste et la parole* où Leroi-Gourhan dit que le langage est apparu avec le geste de taille des outils, avec la transformation de la motricité animale en un geste de production d'outils, et donc en une action, et non pas simplement en une réaction. Toujours pas un mot de Leroi-Gourhan ici. Ça nous montre quand même le degré de mesquinerie des grandes universitaires du Collège de France y compris. En revanche, Lévi-Strauss, en 67, se réfère à l'éthologie. Et c'est à travers l'éthologie qu'il pose la question des outils et de la variété des espèces d'hominidés tailleurs de pierre, hominidés dont on ne dit pas encore que ce sont des hommes, à proprement parler. Ce sont ces hominidés qui apparaissent avec les zinjanthropes découverts en 1959 par M. et Mme Leakey dans la vallée de l'Olduvai. Et là, évidemment, Lévi-Strauss rentre dans la préhistoire. Il parle des outils, de la confection des outils et il parle de la préhistoire telle que la pratique Leroi-Gourhan mais toujours sans citer Leroi-Gourhan. Quoi qu'il en soit, à partir de ces analyses qu'il a piquées chez Leroi-Gourhan sans le citer, Lévi-Strauss envisage quelque chose qui nous intéresse beaucoup par rapport à ce que j'ai dit au début de ce séminaire, à savoir qu'il faut envisager ce qu'il appelle « une reprise avec l'hominisation » - avec ce que j'appelle la noétisation du vivant avec l'apparition de l'homme - il faut envisager ce qu'il appelle « une reprise synthétique, permise par l'émergence de structures cérébrales qui relèvent elles-mêmes de la nature, de mécanismes déjà montés mais que la vie animale n'illustre que sous forme disjointe » et qui, chez l'homme, s'articulent et se synthétisent. Alors pourquoi est-ce que je trouve très intéressant ce que dit Leroi-Gourhan en 1967, en se référant à la préhistoire et à l'éthologie ? Eh bien, c'est parce que c'est très proche d'un Américain que je vous avais cité dans la première, ou plutôt dans la deuxième séance de ce séminaire, qui s'appelle Merlin Donald, qui, souvenez-vous-en, disait « nous savons aujourd'hui, par l'anthropologie contemporaine qui s'est développée au cours des dernières années du XXe siècle (ça c'est un texte qui a été publié en 2004 à peu près au même moment que *Les métamorphoses de la parenté* par Godelier) nous savons maintenant qu'il faut intégrer la biologie et la technologie pour voir comment, avec la mémoire, la mémoire technologique, la mémoire artificielle des outils, et la mémoire cérébrale héritée de l'histoire de l'animalité, il y a une recombinaison de ces deux choses qui s'opère et qui va rendre possible, ce que j'évoquais tout à l'heure, citant Marianne Wolf, par exemple, le *reading brain*, c'est-à-dire la réorganisation du cerveau par les artefacts. C'est ça qui constitue ce que j'appelle moi le cerveau noétique. Donc on trouve, dès 1967, chez Lévi-Strauss, des éléments qui donnent à penser ça. Sauf que Lévi-Strauss ne donne aucune référence à Leroi-Gourhan et donc le rend impensable en même temps. Parce qu'il n'est jamais question des outils en effet. Il dit il y a des outils et tout ça, mais les outils ce n'est pas un facteur de causalité,

**c'est un pur effet secondaire.** C'est pourquoi l'enjeu de citer Leroi-Gourhan est fondamental. **S'il citait Leroi-Gourhan, il mettrait en avant non plus le langage, mais la technique.** Et donc, Lévi-Strauss ne veut pas s'engager dans l'anthropotechnique, si je reprends ce vocabulaire de Sloterdijk, ni dans l'organologie, telle que j'essaye de la penser, avec Leroi-Gourhan. Mais après tout, c'est son droit. Ce qui est plus ennuyeux, c'est que c'est aussi le cas de Maurice Godelier. Et que Maurice Godelier, nous allons voir qu'il va bientôt parler de l'homoparentalité, des mères porteuses, de la gestation pour autrui, etc., etc., dans des termes que je trouve d'une incroyable légèreté. Car si les mères porteuses, ce n'est pas la technique de la reproduction, je me demande vraiment ce que c'est. Comment peut-on oser parler des mères porteuses et de toutes ces questions et du genre à l'époque des biotechnologies, sans s'interroger sur ce qu'elles veulent dire? Eh bien, je vais vous dire comment il faut faire, il faut s'appeler Maurice Godelier.

Alors revenons maintenant sur Claude Lévi-Strauss. Claude Lévi-Strauss bouge encore à partir de 1988, comme le montre Maurice Godelier d'ailleurs, parce que c'est un très beau travail qu'il fait. En 1988 donc, Godelier nous montre que Lévi-Strauss reconnaît. Et donc tout à coup, chez Lévi-Strauss en 1988, l'inceste n'est plus le propre de l'homme. Il y aurait, dit Lévi-Strauss dans un entretien qu'il donne à Didier Eribon, qu'il y a des mécanismes d'évitement de l'inceste chez les animaux. **Ici se pose une question fondamentale qui est l'unité, la question de l'unité de la sexualité de l'animal à l'homme.** Qu'est-ce qui reste? Qu'est-ce qui se poursuit? Qu'est-ce qui est partagé sur le plan de la sexualité entre l'homme et l'animal? Si on en avait le temps, je voudrais reparler de choses dont j'avais un tout petit peu parlé l'année dernière, dans l'analyse de *Descent Man* de Darwin, sur toute l'analyse des comportements esthétiques, des phénomènes de cour. Par exemple, comment un paon fait sa cour à une paonne. Incroyable! Et comment il s'apprête, etc., etc. Et, bon, il n'y en a même beaucoup à dire. Il y a aussi des textes extraordinaires d'André Leroi-Gourhan là-dessus, lorsqu'il compare les mousquetaires avec leurs éperons et leurs plumes. C'est d'une drôlerie absolument extraordinaire. Lire Alexandre Dumas avec Leroi-Gourhan, c'est rigolo. Quoi qu'il en soit, tout ceci repose sur un vaste problème, une grande confusion que Lévi-Strauss partage avec Godelier à savoir que le sexe, comme le disait lui-même Lévi-Strauss, est un instinct dont la satisfaction, dans ses formes habituelles, requiert quoi? la présence et la réponse d'un autre, de sexe différent ou de même sexe. On va voir que tout à l'heure Lévi-Strauss nous montrait que chez les Grands singes, il y a de l'homosexualité. Que donc, comme l'inceste, la prohibition de l'inceste ne serait pas le propre de l'homme, l'homosexualité ne l'est pas non plus. Mais, ce qui m'importe là, c'est le fait qu'il parle d'instinct et qu'il reprend à son compte ce terme d'instinct. Et ça, pour moi, c'est une immense régression par rapport à Freud. Dans les autres espèces sociales que l'homme, et chez l'homme lui-même, dit Godelier, « la sexualité est un rapport à soi et aux autres qui est de part en part biologique **et** social ». Vous avez bien entendu, hein? Chez l'homme **et** chez les autres espèces animales, la sexualité est un rapport de part en part

biologique et social. Qu'est-ce qu'il veut ? Il veut dire : un rapport social dans la sexualité animale. Il y a un rapport social qui ne peut pas être la société. Parce que je vous rappelle, on a vu ça la semaine dernière, il y a deux semaines, que la société chez Godelier c'est quelque chose de très précis. C'est quelque chose qui est constitué par des tribus, qui elles-mêmes forment une ethnie, en partageant un *dream*, un temps du rêve, en pratiquant un *dreaming*, et ce n'est qu'à partir de cette pratique du *dreaming* que ces ethnies peuvent constituer une société. Ça, il nous l'a expliqué pendant tout le premier chapitre. C'est l'ensemble du premier chapitre. Et alors maintenant, il nous explique qu'il y a un rapport social chez les animaux. Bien entendu, je sais de quoi il parle en réalité, il parle des travaux de Frans de Waal, il parle des travaux d'un ami à moi d'ailleurs qui est Frédéric Jullian, qui est un spécialiste des bonobos. On a vu, il y a des structures, des organisations, des relations très hiérarchisées chez ces animaux. Donc on dit, bon, relation sociale. Oui, on parle de société de fourmis aussi, de société de termites. Mais quelle est la cohérence du discours quand on dit au départ que la société est constituée par des tribus qui elles-mêmes seraient rassemblées en ethnie, qui doivent partager un langage et un rêve commun, etc. Eh bien, il y a un certain flottement terminologique. Et ce flottement terminologique, pour moi, il est un symptôme. Ça, en pensant un petit peu à notre ami Paolo. Il est un symptôme, parce que Paolo développe symptomatologie. Il est un symptôme d'un manque conceptuel grave. La notion de socialité dont il est question ici n'a aucun rapport avec la technicité. La sexualité animale est, comme la sexualité humaine, socialement réglée. Cette unification entre la sexualité animale et la sexualité humaine est une manière de sortir la technicité de la sexualité humaine, de l'évacuer totalement, de s'en débarrasser une bonne fois pour toutes, et pour se mettre au service d'un neurocentrisme cognitiviste, lui-même est extrêmement éthologiste, tant à dire comme darwinisme social, que finalement la société humaine est une société animale, comme les autres. Il faut se soumettre à une sélection naturelle, comme les autres et c'est le discours du néolibéralisme. C'est pour ces raisons que je me bats d'abord, hein, pour bien comprendre quel est l'enjeu. Si chez l'homme, à la différence de ces singes qui sont ces sociétés animales dont on parlait tout à l'heure, il y a bien disparition, comme dit Godelier, des périodes de rut, c'est-à-dire que les hommes et les femmes s'accouplent tout au long de l'année et il n'y a pas de période de manifestation, patentes, d'excitation sexuelle de la femme, d'excitation sexuelle des hommes, ce qui est encore le cas chez les singes. Aucun lien - ce problème-là, Rousseau le soulevait déjà dans le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* - aucun lien n'est ici fait, ni ailleurs, au déplacement de la reproduction vers les fonctions techniques de reproduction. Or c'est une question fondamentale, on va le revoir tout à l'heure avec Leroi-Gourhan. Si on dit, qu'est-ce que c'est que la sexualité du point de vue de Darwin ? La sexualité c'est la néguentropie. C'est ce qui garantit que le nouveau-venu n'est pas comme ses parents et qui produit une diversification qui, à la longue, produit ce qu'on appelle l'évolution. Darwin n'appelle pas ça la néguentropie, le concept de néguentropie, il ne l'a pas. Ce qu'après Schrödinger, on dira, c'est en fait la néguentropie dans le vivant, en biologie. Et c'est ce qui produit la diversification des espèces, c'est-à-dire la lutte

contre le désordre. Je vous rappelle que c'est le titre du chapitre qu'on commente, la lutte contre le désordre du cosmos qui est engendré par l'entropie. Alors, s'il est vrai que la différenciation à partir de l'homme de Néandertal commence à se faire beaucoup plus par la technique que par le vivant. Puisqu'à l'époque de Néandertal, l'homme n'évolue pratiquement plus sur le plan génétique, mais par contre la société humaine se différencie de plus en plus sur le plan technologique. Alors, le processus d'évolution ne se fait plus par la sélection naturelle, disais-je au début de ce séminaire, mais par la sélection artificielle. Et donc la question fondamentale de la reproduction de la société dont Godelier nous dit que c'est le principal problème de la société humaine, eh bien c'est la sélection artificielle. Ça évidemment, Godelier ne le pense pas. La technique se différencie et évolue à travers des processus de reproduction au service desquels la société soumise à la division du travail se soumet, et soumet par là même la différence des sexes et la sexualité en général. Ce que je dis-là est tout à fait compatible avec ce que dit Godelier, c'est quasiment tout ce qu'il dit, sauf que **le facteur causal chez moi, c'est la technique**, qui n'existe pas chez Godelier.

Quoi qu'il en soit, en 1995, on va assister à une nouvelle évolution de Claude Lévi-Strauss qui voit apparaître de nouveaux éléments de réflexion en 1995 qui l'amènent à mettre le cerveau au premier plan « L'origine du langage n'est pas liée à la conformation des organes phonatoires. Sa recherche relève de la neurologie du cerveau ». Ça c'est l'époque où on a lancé en France par exemple le programme d'une paléontologie du langage qui a été pilotée par Bernard Victorri qui siégeait au Conseil des sciences et je me suis fâché avec lui à cause de ce programme qui est un programme totalement régressif. Il ignore tout de Leroi-Gourhan. C'est un programme qui s'est complètement cassé la figure depuis. L'évolution du cerveau donc qu'il s'agit de prendre en compte désormais en 1995 pour Lévi-Strauss fait remonter la question de la genèse du langage et de l'outil à deux millions d'années en arrière, au moins, dit ici Lévi-Strauss en parlant d'Homo habilis. Mais cette évolution du cerveau, du langage et de l'outil, c'est Leroi-Gourhan qui l'a analysé, qui en a parlé la première fois, et qui l'a analysé à la loupe, c'est vraiment le cas de le dire, parce qu'il a vraiment regardé à la loupe, mais non seulement à la loupe, mais au microscope électronique et avec du carbone 14, sur ces crânes-là (01 :33 :10). Ce que vous voyez là, que je vous ai déjà montré d'ailleurs aux Entretiens du monde industriel, c'est l'évolution du premier cerveau de 600 centimètres cubes, d'hominidés au cerveau actuel qui est le nôtre. Et cette évolution, elle a été rendue possible par une transformation, qui est une transformation de la motricité, qui est la libération de la main de toute motricité. C'est ce que montre très bien Leroi-Gourhan dans les pages que j'ai moi-même beaucoup analysées et commentées. Ici, encore une fois, pas un mot, ni de Godelier, ni de Lévi-Strauss sur Leroi-Gourhan ce qui est absolument incroyable. Leroi-Gourhan qui a montré que tout cela s'est produit par ce que j'avais appelé moi-même il y a une vingtaine d'années, à l'université de Compiègne, la co-évolution du cortex et du silex, qui est retracée ici par André Leroi-Gourhan dans ce schéma où vous voyez là (01 :34 :10) comment tout à coup la courbe devient exponentielle à l'époque des néanthropiens. Les néanthropiens



ce sont ceux qui donnent lieu à l'homme de Néandertal. Néandertal c'est celui qu'on trouve encore au paléolithique supérieur et qui va faire que l'évolution de l'éventail cortical va s'arrêter avec les Néanderthaliens. Il n'y a plus d'évolution biologique à proprement parler. Par contre il y a une explosion de l'évolution technique et c'est à ce moment-là qu'apparaissent les pratiques hypomnésiques de rétentions tertiaires hypomnésiques avec les peintures rupestres. C'est à ce moment-là qu'à mon avis apparaît le Dreaming, non pas des Australiens ou des Baruyas mais le Dreaming des premiers hommes à produire ce que j'appelle les rétentions tertiaires hypomnésiques, c'est-à-dire à produire ce qui est l'origine de la grammatisation telle que Marc Azéma l'a décrite en montrant que c'est le début de l'analyse du mouvement cinématographique qui commence là, il y a déjà presque 40 000 ans. Alors, on va s'acheminer vers la fin, je vais essayer d'accélérer, pardon, mais au moment où l'on voit Maurice Godelier chercher à tuer le père, ce qui est assez pathétique quand même, au moment où il cherche à faire ça, il a quand même 72 ans, encore hanté à cet âge-là, eh bien, au moment où il cherche à tuer le père, il ne fait que répéter ce que dit le père. Et c'est ce qui se passe la plupart du temps quand on cherche à tuer le père. Très souvent, la plupart du temps, on cherche à tuer le père et on le répète. On va faire la même chose que lui car qu'est-ce qu'il dit ? Tout se passe « dans les cerveaux, non dans les utérus ou les larynx ». Il cite Lévi-Strauss, mais il reprend ça à son compte. Il dit, je le cite, « grâce à leur cerveau, les hommes ont pu analyser les conséquences de leurs actes ». Cette phrase-là ce n'est plus Lévi-Strauss qui parle, c'est Godelier. Et c'est incroyable, de la part d'un marxiste qui est passé par la psychanalyse, de dire que les hommes ont pu analyser les conséquences de leurs actes grâce à leur cerveau, c'est quelque chose d'inouï. C'est totalement à l'inverse de tout ce que Marx a raconté et sur quoi s'appuyait Althusser, qui était le prof de Godelier mais c'est aussi à l'inverse de tout ce qu'a dit la psychanalyse, qu'il n'arrête pas de convoquer par ailleurs dans ce texte. C'est une véritable régression de l'anthropologie qui lui fait dire que ce sont les cerveaux des hommes qui ont permis des transformations internes du cerveau, qui leur ont permis d'édicter des lois, ce sont les cerveaux qui ont tiré des règles pour la gestion des rapports entre les sexes. Donc l'origine de la prohibition de l'inceste chez les êtres humains, c'est une transformation cérébrale. **On est en plein cognitivisme.** Et c'est tout à fait consternant. C'est consternant parce que ça vient de la part d'un type, on va le voir maintenant pour conclure, qui n'était pas du tout sur ces positions-là à une autre époque. Il était sur des positions, à mon avis, beaucoup plus intéressantes. Et ça, je l'ai découvert grâce à un homme que j'ai eu au téléphone hier qui s'appelle Jean-Pierre Digard. Jean-Pierre Digard, qui est un anthropologue spécialiste et du cheval, l'anthropologie du cheval, ou du cheval dans les sociétés humaines et de l'Iran. Moi, le cheval, je m'y suis beaucoup intéressé parce qu'en histoire, le cheval a fait l'objet d'un scandale historique, d'une thèse d'histoire d'un commandant de cavalerie qui s'appelle Lefebvre-Desnouettes et qui est à l'origine de la thèse de Bertrand Gilles. C'est pour répondre à ça que Bertrand Gilles a fait, à la demande de Lucien Febvre, une Histoire des techniques. Quoi qu'il en soit, Jean-Pierre Digard a publié en 1979 un article dans la revue *L'Homme*, qui

est extrêmement intéressant. C'est un article s'intitule, je ne sais plus très bien, *La technique en anthropologie*<sup>26</sup>. Et dans cet article, et voici le début, Digard déplore que les élèves d'André Leroi-Gourhan ne se soient contentés de répéter bêtement ce que disait leur maître sur des problèmes de méthodologie, comment on fouille un champ archéologique ou comment on interprète tel ou tel matériau, et n'aient pas osé, ces épigones, comme il les appelle ici, dont je suis, dit-il, donc il s'auto-reproche cela, n'aient pas osé, finalement, continuer le travail conceptuel et réflexif, critique de l'anthropologie leroi-gourhanienne à partir d'une étude des techniques. Ce faisant, ils ont négligé les apports plus diffus, mais combien plus essentiels et suggestifs, milieux, tendances, faits, chaînes opératoires d'une œuvre dont on n'a pas fini de scruter la variété. Il soutient que les héritiers de Leroi-Gourhan se sont enfermés dans des questions qui n'en étaient plus. Ce n'étaient plus des questions, elles étaient résolues. Par contre, les questions que Leroi-Gourhan posait qui n'étaient pas résolues, ils les ont tous fuies. Et il souligne en outre que Leroi-Gourhan est totalement ignoré, évidemment, par la réflexion ethno-anthropologique qui règne à cette époque-là, et plus encore dans le monde anglo-saxon. On ignore, dit-il, tout le travail de Leroi-Gourhan dans l'ethnologie française et le nom même de Leroi-Gourhan est inconnu de la plupart des collègues et étudiants anglais et américains. Leur manuel, y compris la dernière édition qui est « revised and rewritten » des célèbres *Notes and Queries* d'anthropologie ne mentionnent pas son œuvre<sup>27</sup>. C'est toujours vrai. Vous vous souvenez, je vous ai fait lire au début de ce semi-naire quatre textes d'anthropologues américains. Vous vous souvenez ? Quatre textes dont le premier est paru en 2004, c'est celui de Merlin Donald, que je citais tout à l'heure, et le dernier c'est de Thomas Alley, qui est un professeur de New York, de Columbia University, qui trouve le moyen, en parlant d'évolution du cerveau, des outils, etc., de ne pas citer Leroi-Gourhan. C'est absolument incroyable. Leroi-Gourhan fait l'objet d'un refoulement. Et ce refoulement, il faut l'interpréter avec Freud, c'est un refoulement de civilisation, quand Freud en parle, non pas dans *Totem et tabou*, mais dans *L'homme Moïse et la religion monothéiste*. **Ce refoulement est un refoulement spirituel, religieux, métaphysique, anthropocentrique aussi, neurocentrique, et évidemment, idéologique et politique. Et il est au service d'une certaine politique de la science.** Car aujourd'hui, la science, qui s'est énormément internationalisée, si vous êtes archéologue ou anthropologue et que vous n'êtes pas publié dans une revue américaine, vous êtes mort. Parce que la scientométrie, c'est aujourd'hui ce qui fait les carrières des scientifiques. Et cette scientométrie américaine impose ses critères. Chez ces gens-là, dans cette scientométrie, Leroi-Gourhan est un « antique ». Donc il ne faut pas le citer. Et ça, ça a été intériorisé par une immense classe pas très courageuse d'universitaires. Il y a des exceptions bien sûr. Quoi qu'il en soit, pour terminer sur une proposition très positive, qui va nous amener à discuter avec Jean-Pierre Digard l'année prochaine, je lui ai demandé s'il était d'accord, il m'a

26. [https://www.persee.fr/doc/hom\\_0439-4216\\_1979\\_num\\_19\\_1\\_367929](https://www.persee.fr/doc/hom_0439-4216_1979_num_19_1_367929)

27. Ce qui n'est pas tout à fait vrai Voir <<https://www.cambridge.org/core/journals/antiquity/listing?q=Leroi-Gourhan&searchWithinIds=C06207AB2CE3EE948718B5F6E30870D7&fts=yes>>

dit oui. Donc on va venir faire venir ce monsieur, qui a beaucoup travaillé sur ces questions, il s'est beaucoup battu, courageusement. Eh bien, il nous dit, Jean-Pierre Digard, qu'il y a eu des personnes courageuses qui se sont battues et pas simplement en France. D'abord, je ne sais pas si c'est en Angleterre ou aux Etats-Unis, Cresswell, un anthropologue, un archéologue très respecté dans le monde de l'archéologie. Cresswell a essayé de mener un projet alternatif qui remettrait la technique au cœur de l'anthropologie, de l'archéologie. Mais Digard nous dit qu'il n'est pas convaincu par le travail de Cresswell parce que Cresswell a une démarche qui laisse l'anthropologue ou l'archéologue devant un rassemblement d'éléments disparates dont on ne voit pas comment finalement on peut les relier. Des éléments qui sont des éléments de ce qu'on appelle les cultures matérielles, c'est-à-dire des outils taillés, des éléments d'organisation sociale, des éléments d'économie, des éléments d'anthropologie des religions, etc. Et là, dit-il, il n'est pas très convaincu par cette démarche. Et là, il dit mais il y a quelqu'un d'autre qui est Christian Pelras. Christian Pelras développe un point de vue qui est une théorie générale des techniques. Alors ça, ça devient très intéressant. Cette théorie générale des techniques n'est pas sans ressembler un peu à ce que nous avons ici, l'organologie générale. Je dois vous dire que Pelras, on en a parlé, parce que j'ai eu la chance de travailler pendant quelques années dans le laboratoire de Leroi-Gourhan. Il était mort, mais il y avait toujours un certain nombre d'archéologues, dont un est devenu assez connu maintenant, qui a publié un livre, il s'appelle Eric Boella, spécialisé des néandertalien et donc j'ai travaillé comme ça avec une dizaine d'archéologues et d'anthropologues de l'époque, du labo de Leroi-Gourhan qui était à Meudon, et on me parlait régulièrement de Pelras. Mais je n'avais pas du tout vu qui était Pelras. Et là je l'ai découvert en fait maintenant en disant Jean-Pierre Digard. Jean-Pierre Digard qui le cite et qui, l'ayant cité, et ça c'est très intéressant pour nous, cite également Claude Lévi-Strauss. Que veut faire Pelras ? Pelras dit qu'il faut rassembler les questions de technologie avec les questions d'anthropologie physique, d'anthropologie sociale, d'économie, de psychologie, etc. Et que répond Lévi-Strauss ? Lévi-Strauss répond - vous imaginez Pelras fait ça 1973 ? Lévi-Strauss en 1973 c'est le King. C'est le mec tout puissant. Il règne sur l'anthropologie mondiale, pas simplement, au Collège de France. Et il flingue le projet de Pelras. « Cette condamnation devait logiquement s'étendre à toute conception ou pratique d'une anthropologie qui ne serait tentée de s'intéresser, elle, qu'aux mythes ou à la parenté par exemple, ainsi que Lévi-Strauss semble en admettre le principe ». Et là, il cite Lévi-Strauss : « c'est à cette théorie des superstructures à peine esquissées par Marx que nous souhaitons contribuer, réservant à l'histoire - assistée par la démographie, la technologie, la géographie historique et l'ethnographie - le soin de développer l'étude des infrastructures proprement dites, qui ne peut être principalement la nôtre, parce que l'ethnologie est d'abord une psychologie ». Alors, vous voyez bien ici que Lévi-Strauss, qui n'est pas un marxiste, utilise le vocabulaire de Marx, c'est-à-dire les infrastructures et les superstructures, qu'il rapporte la technique aux infrastructures, enfin c'est classique chez Marx, et qu'il dit que l'ethnologie ne s'intéresse qu'aux superstructures. Et il dit les infrastructures, ça concerne les historiens, ça ne nous concerne pas. Nous, en

fait, ce qu'on fait, c'est de la psychologie. Alors, là où c'est intéressant, c'est que dans le commentaire qu'en donne Digard, eh bien, on va s'apercevoir que finalement, la question des rapports entre infrastructures et superstructures, qui est un objet de discussion extrêmement important dans les années 60, 70 et 80 en anthropologie, quelqu'un va reprendre, en s'appuyant sur le programme de Pelras notamment, disons sur les problématiques comme celles que Pelras soulève, ce quelqu'un, c'est Maurice Godelier. Maurice Godelier, en 1973, à la même époque où Pelras publie cette proposition d'une théorie générale des techniques, lui, reprend, sur la base, à mon avis, des séminaires que donne à ENS, la théorie de l'infrastructure et de la superstructure, et donc, à travers cela, tente de penser les rapports entre, d'un côté, la technique de l'infrastructure, les forces productives, et de l'autre côté, l'idéologie. Et il tente de le faire mais il n'y arrive pas. Il n'y arrive pas parce qu'il a un problème précisément dans la pensée des rapports entre infrastructure et superstructure. Et ce problème, je pense qu'il passe par le problème de l'imagination du travailleur. L'expression de « l'imagination du travailleur », ça n'est ni à Lévi-Strauss, ni à Godelier, c'est à Karl Marx. Karl Marx qui a décrit dans *Capital* les conditions pour qu'il se produise une activité productive, signale à un moment donné que, dans ce qu'il appelle, outre les outils, l'une des conditions de ce qu'il appelle les connaissances techniques, **il faut travailler sur l'imagination du travailleur**. Et cette question de l'imagination du travailleur, par rapport à laquelle, vous savez, c'est la fameuse allégorie de l'abeille et de l'architecte. Marx dit : « Ce qui distingue dès l'abord le plus mauvais architecte de l'abeille la plus experte, c'est qu'il a construit la cellule dans sa tête avant de construire la ruche. Le résultat auquel le travail aboutit préexiste idéalement dans l'imagination du travailleur » (Marx 1950-1973, I, i :181) l'architecte, il doit penser ce qu'il va faire avant de le faire. **Ce dont il est question ici, c'est du rêve**. Il faut, au sens où je vous l'avais dit l'autre fois, vous montrant Un rêve de Léonard de Vinci, non pas celui dont parle Freud, mais celui que tout le monde connaît, à savoir un avion avec des ailes qui aura mis quatre siècles à se réaliser à travers toute une série de projections imaginaires, de rêves éveillés, ce que j'appelle des rêves diurnes, qui se sont réalisés, c'est-à-dire qui se sont extériorisés, au sens où Marc Azéma dit, lorsqu'il commente les peintures rupestres du Paléolithique supérieur « seul l'homme peut rêver et montrer ce qu'il rêve », extérioriser ce qu'il rêve et même le réaliser. Eh bien ça, c'est ce qu'on voit chez Léonard, parce que Léonard est une espèce de cas absolument idéal de cela. Mais c'est ce qui nous ramène au *Dreaming* des Australiens et des Baruyas. Et c'est ce qui nous permet de reconnecter ce que Godelier lui-même a complètement déconnecté, à savoir son passage dans le marxisme, qui lui permettait d'aller très loin dans ses réflexions, et finalement sa reculade à son marxisme, comme tout le monde après la chute du mur de Berlin et un certain nombre d'événements, la couardise généralisée qui a fait qu'on a oublié tout ça et on s'est rallié au cognitivisme américain. Et du coup on rabat le *Dreaming* par exemple des Baruyas sur des problèmes de structure cognitive du cerveau inscrite dans le cerveau. C'est une absurdité. Je vous dis tout cela pour vous dire pourquoi j'ai décidé cet été de mettre au programme de notre Académie Rêve, Cinéma, Cerveau. Il est absolument fondamental de revisiter la question

du rêve au moment où par ailleurs, et je m 'arrête là -dessus, comme on l'a vu l'autre fois, Jonathan Crary le montre, on peut maintenant nous empêcher de rêver parce qu'on peut nous empêcher de dormir. C'est extrêmement dangereux les gens qui rêvent. Les gens qui rêvent sont capables de réaliser leurs rêves et en réalisant leurs rêves, ils renversent l'ordre existant. Ils produisent ce qu'on appelle une révolution. Eh bien ça, c'est ce qu'on essaiera d'étudier plus en détail cet été où on se penchera un petit peu sur les propositions pour un autre scénario de Maurice Godelier et à partir de là, nous finirons la lecture de Godelier. Merci, aimable attention et on n'a pas beaucoup de temps pour discuter mais on va quand même le faire pour ceux qui ont des questions ou des remarques à faire.

01 :51 :02



# Vocabulaire Stieglerien





Comprendre le corpus stieglierien implique d'appréhender une série de concepts et de notions. Pour nous appuyer dans cette tâche, plusieurs « vocabulaires » ont été constitués par des chercheurs proche de Bernard Stiegler. Véritables instruments de navigation dans sa philosophie, ces vocabulaires sont devenus des accompagnateurs indispensable pour l'ensemble de la communauté de ses lecteurs · ices - notamment le vocabulaire d'Ars Industrialis et le vocabulaire de l'Internation. Nous vous recommandons de vous y référer, lorsqu'une notion vous échappe !

En outre, Michel Blanchut travaille à une indexation continue du vocabulaire de Bernard Stiegler sur ce document. Ce *pad* est ouvert aux contributions : n'hésitez pas à le compléter de citations de Bernard Stiegler ou d'autres, tout en indiquant bien la source.

