Le séminaire Pharmakon en hypertexte : 2016

L'exosomatisation comme sélection artificielle. Transvaluer Nietzsche : de la volonté de puissance au courage de vivre et de panser

2025-12-20

Table des matières

Programme **3**

Retranscriptions **7**

Séance 1 : La fonction épistémique **7**

Séance 2 : Economie et biologie dans l'exosomatisation **25**

Séance 3 : L'exosomatisation comme sélection artificielle **47**

Séance 4 : La marche critique **65**

Séance 5 : L'organologie de l'interprétation : à l'origine des théories de la sélection artificielle et de la volonté de puissance **87**

Séance 6 **107**

Vocabulaire Stieglerien **137**

Programme

Nous partirons d'un court article de Nicholas Georgescu Rœgen, «De la science économique à la bio-économie», publié par Antoine Missemer dans *Nicholas Georgescu Rœgen, pour une révolution bioéconomique*, ENS éditions.

Il s'appuiera sur l'interprétation que Barbara Stiegler, dans *Nietzsche et la biologie* (PUF), a proposée de la volonté de puissance comme tentative nietzschéenne de dépasser la subjectivité kantienne à partir des questions de la biologie telles qu'elles se posent après Darwin, et à l'époque de Nietzsche.

Retranscriptions

Séance 1 : La fonction épistémique

Le titre générique du séminaire que vous voyez affiché-là est de contribuer à une transvaluation de Nietzsche lequel a énoncé la nécessité de transvaluer toutes les valeurs, qui a posé que le nihilisme c'est ce qui devait aboutir à la transvaluation de toutes les valeurs. Dans un ouvrage récent qui paraîtra la semaine prochaine, je dis qu'il faut transvaluer Nietzsche lui-même et je vais commencer à essayer de dire pourquoi et comment dans ce séminaire-ci. Le séminaire s'appelle *La fonction épistémique* et le séminaire dans son ensemble aurait pu s'appeler *Qu'est-ce que l'hubris* – je disais tout à l'heure le merdier technologique à nouveau ne marche pas, c'est ça l'hubris ; ça ne marche jamais, c'est pour ça que ça marche ; c'est ce que disaient Deleuze et Guattari ; c'est parce que ça dysfonctionne que ça fonctionne comme ça, comme ce qu'on appelle l'âme noétique. De fait je vais tenter de vous montrer dans ce séminaire que la fonction du savoir c'est de faire avec l'hubris, contre elle, tout contre elle comme disait Sacha Guitry.

Ce que je tente de faire à travers ce séminaire viendra au centre de la proposition que fait l'IRI dans le cadre du Digital Studies Network ; nous sommes en train de répondre à un appel d'offre dans le cadre d'un gros programme sur ce que nous appelons les Digital Studies et la part de ce que fera l'IRI dans ce programme européen, c'est ce que je vais commencer à esquisser ici puisque c'est aussi le programme de l'IRI pour 3 ans. Il s'agira dans ce séminaire, qui est aussi une partie du séminaire Digital Studies de l'IRI et dédié à la fonction du savoir, de montrer que les savoirs en général sont tous des façons de prendre soin de l'hubris, de la démesure autrement dit, du crime et de la folie, parce que ça veut dire tout ça, et pas seulement ça. Il s'agira aussi de penser en fonction de cette fonction, la fonction des savoirs (le mot fonction fonctionne dans toutes sortes de régimes de fonctionnalités, dont de nos jours, dans la disruption, ce qu'on appelle les fonctions digitales, les fonctions des interfaces homme-machine, les fonctions mathématiques qui fonctionnent dans les Big datas, les fonctions machiniques, les fonctions ergonomiques etc.) ; il faudra donc interroger le verbe fonctionner du point de vue de ce que c'est qu'une organologie générale, comment fonctionne le verbe fonctionner dans une organologie générale telle que nous la concevons. Il s'agira aussi de penser les conditions des apprentissages en tant qu'ils ne sont

pas simplement des apprentissages des limnées du lac Léman – ce que dont je vous parle-là ne se réduit pas au dressage des neurones, des 350 à 500 neurones des limnées du lac Léman ; ça c'est que disent les sciences cognitives ; moi, je suis anti-cognitiviste, en tout cas anti-cognitiviste classique.

Apprendre, ça se dit en grec *mantano* (M), et la *mathesis* qui est l'origine du mot mathématique c'est essentiellement l'art d'apprendre ; au début, ça veut dire ça, ça ne veut pas dire d'abord les mathématiques ; c'est plus précisément l'art d'apprendre à vivre en fonction de la raison, *logos*. Tout ce que je vous dis là, c'est évidemment dans le sillage des thèses de Alfred North Whitehead que je parle, par exemple dans un texte très compréhensible intitulé *La fonction de la raison*. Il la décrit comme ce qui a pour but de favoriser l'art de vivre. C'est aussi ce dont parle Georges Canguilhem dans l'introduction d'un livre majeur que je vous incite à lire attentivement pour vraiment profiter de tout ce qui va être en jeu dans ce séminaire et qui s'appelle *La connaissance de la vie* où Canguilhem, avant de parler de la biologie, la vie donc à travers la biologie, réfléchit à ce que c'est que la fonction de la biologie et la fonction du savoir en général. Pour Whitehead, la fonction de la raison est de favoriser l'art de vivre et ça veut dire aussi que la raison peut être déduite d'un point de vue darwinien et nous y reviendrons avec Frédéric Nietzsche dans la 3e séance. Ça veut dire que la vie, qui est ici la vie noétique – et non pas les limnées du lac Léman – mais par exemple Georges Canguilhem, Alfred Whitehead, vous-même, moi, n'est pas réductible à ce que Whitehead appelle la survie et ce que j'appelle, moi, la subsistance (dans un livre, j'ai catégorisé les formes de formes de vie comme subsistance, existence et consistance) ; et tout ça, Alfred Whitehead nous dit que cela doit être pensé dans un rapport au milieu qui est ce qui conduit à ce que j'appelle depuis un certain temps, après Nicolas Georgescu-Rögen, mathématicien roumain devenu ensuite économiste parce qu'un mec qui s'appelait Schumpeter cherchait un mathématicien capable faire un peu de métrologie en économie et donc il a découvert l'économie et il a en fait révolutionné l'économie en développant non seulement le concept d'entropie en économie mais aussi d'exosomatisation. Il montre que l'exosomatisation, en tant qu'elle requiert à la fois une économie qui se substitue à la biologie - ce n'est pas la biologie qui régit la vie noétique, c'est l'économie, dit Georgescu-Rögen (mais ça ne veut pas dire que c'est l'économie de Schumpeter, c'est l'économie, par exemple, de Freud, l'économie libidinale, c'est l'économie de Georges Bataille, l'économie somptuaire, l'économie de ce que Georges Bataille appelle aussi avec Hegel « la reconnaissance » etc.). L'exosomatisation, c'est ce qui requiert à la fois une économie qui se substitue à la biologie et un art de vivre qui fait que cette économie n'est pas seulement une étude des échanges et du point de vue de ceux qui échangent – ça c'est l'économie actuelle, une vision totalement idéologique de l'économie qui s'appelle le néo-libéralisme - mais c'est une économie libidinale, qui est aussi une économie générale, une économie du don au sens de Marcel Mauss et de Georges Bataille. Cela implique de concevoir la vie noétique, nous dit Whitehead, à la fois comme vivre, vivre comme une limnée du lac Léman, bien vivre càd vivre comme un esclave qui ne vit pas trop mal, un artisan ou un

métèque à Athènes par exemple, et mieux vivre, càd vivre comme un aristocrate, vivre pour *l'ariston*, le meilleur, toujours meilleur, un méliorisme fondamental qui est la noésis en tant que telle. Et d'autre part, d'un tel point de vue, selon Whitehead toujours, je cite :

> le principal rôle de la raison est de diriger l'attaque contre le milieu car le rapport de l'âme noétique à son milieu, c'est un rapport de transformation de ce milieu et une transformation qui se produit, je cite encore Whitehead, vers la réalisation d'une fin conçue dans l'imagination mais qui n'existe pas encore.

J'essayerai de vous montrer que ça procède de ce que j'appelle une néguanthropologie, non pas une néguentropie au sens de Schrödinger, la théorie classique de l'entropie et de la néguentropie en biologie, mais d'une néguanthropologie qui produit des bifurcations qui ne sont pas biologiques précisément, mais économico-politiques et libidinales. Ce propos cité plus haut de Whitehead, ça peut vous rappeler deux discours : d'une part celui d'Emmanuel Kant, et de fait Whitehead est un néo-kantien - mais pas du tout à la façon des allemands, c'est pas du tout Cassirer ou des gens comme ça – un néo-kantien anglo-saxon et d'autre part ça rappelle Paul Valéry, qui explique dans un certain nombre de textes, en particulier *Regards sur le monde actuel* où il dit :

> l'homme est avant celui qui est capable d'imaginer ce qui n'existe pas encore, et que c'est ça penser

autrement dit, la pensée n'est pas ce qui décrit le réel, c'est ce qui inscrit dans le réel quelque chose qui n'était pas réel et qui devient réel, mais qui peut devenir non seulement irréel mais déréalisant parce que cela s'appelle un pharmakon et ça peut tourner à la catastrophe. C'est ce que j'appelle *l'hubris*. Paul Valéry, Whitehead, Emmanuel Kant mettent au cœur de la raison, l'imagination (je parle du premier Kant, celui de 1781) ; l'imagination comme ce qui est capable de faire, ce que j'ai appelé, dans un livre à paraître, *La disruption*, des rêves noétiques càd des rêves réalisables. Je rappelle en deux mots : les animaux supérieurs rêvent tous, on le sait très bien, mais ils ne réalisent pas leurs rêves ; tandis que nous, nous réalisons nos rêves et ça veut dire que très souvent nous déréalisons nos rêves : nous croyons que nous réalisons un rêve, en votant pour François Hollande par exemple, et nous nous apercevons que nous déréalisons ce dont nous rêvions ; c'est pas à cause de François Hollande simplement, c'est parce que c'est pharmacologique tout ça et ça peut toujours tourner au cauchemar parce que tout ça procède de *l'hubris* qui est la racine profonde de la folie. A propos de la folie, s'il y a des gens qui peuvent dire que les animaux ne pensent pas, c'est que de prime abord les animaux ne deviennent pas fous.

Voyons un peu plus en détail ce que nous dit Canguilhem ; il commence par nous dire que savoir pour savoir est insensé ; cela rappelle un texte très important des *Confessions* de St-Augustin qui, à un moment donné, étudie les formes de la libido et parle la libido sciendi et qui montre qu'elle peut tourner à la

catastrophe. Le plaisir de savoir pour savoir, purement savoir, peut devenir une catastrophe. Et cette problématique de savoir pour savoir, telle qu'elle peut devenir catastrophique, est très observable aujourd'hui dans les universités où on voit des gens qui se disent : voilà, je fais ma petite thèse, foutez-moi la paix, je n'ai aucune envie d'entendre parler des problèmes de la Seine-St-Denis, je suis un savant. Pour Georges Canguilhem, ça c'est un péché au même titre que la gourmandise ou le meurtre. Ce n'est pas le discours de Canguilhem, il n'est pas chrétien, il ne parle pas comme cela mais dans le langage des grecs c'est *l'hubris* (les grecs n'ont pas le péché mais par contre ils ont le crime, ça s'appelle l'hubris). Par ailleurs Canguilhem nous dit, chose très importante, la connaissance, premièrement c'est essentiellement l'analyse, « connaître c'est analyser » ; oui, mais ça ne se réduit pas à l'analyse ; si la connaissance est essentiellement analyse, càd division, dit-il, la connaissance n'est pas simplement division, analyse, elle est aussi vision ; ça c'est ce que Kant appelle la synthèse et on appelle ça comme ça depuis Aristote ; donc c'est pas du nouveau ; et tout ça a pour conséquence qu'en biologie, un rapport essentiel à la bête est requis ; ça veut dire que le biologiste est essentiellement confronté à la bête, à la bête qu'est le vivant et à la bêtise qu'emporte le vivant, la bêtise en particulier du biologiste lui-même en tant qu'il est vivant et donc qu'il est bête : la bêtise ça va consister à faire fonctionner à fond la libido sciendi uniquement dans la dimension analytique et oublier complètement la vision càd ce que Whitehead appelait le bien-vivre et le mieux-vivre pour faire fonctionner le vivre et donc élever des êtres humains ou des enfants, comme des bouillons de culture (c'est un peu ce qui se passe en ce moment dans un certain nombre de situations) ; cela a conduit Whitehead à dire que la biologie est un savoir qui a un rapport fondamental au devoir – ça ne signifie pas que la biologie doit se soumettre à une morale ; là il n'est pas question de morale ou même de déontologie ou d'éthique ; c'est le blabla contemporain, du XXIe siècle, hypermoderne ; non, il ne nous parle pas de ça ; il nous parle d'un rapport de la biologie comme fonction non pas seulement de survie mais de vie comme bien-vivre et comme mieux-vivre qui est un devoir [1] ; cela ne renvoie pas à l'éthique ou à la morale, ça renvoie à ce que Pic de la Mirandole appelait la dignité de l'homme. C'est une notion qu'ont perdue beaucoup de gens happés par l'analyse et qui totalement perdu le sens de ce qu'est la synthèse càd une vision, càd une volonté, càd une orientation. Et donc ce que nous dit Whitehead, c'est que la biologie comme savoir n'est pas à se confronter seulement au pouvoir, donc au devoir mais aussi au vouloir et vous avez bien compris que nous sommes en train de nous approcher de Nietzsche et de la volonté de puissance. Canguilhem était un grand lecteur de Nietzsche ; il le cite très peu mais il l'a toujours à l'esprit ; ça ne veut pas dire qu'il est nietzschéen ; il est canguilhemien, comme tout philosophe digne de ce nom, il est ce qu'il est ou ce qu'il devient. Ça veut dire enfin que le savoir biologique en tant qu'il est pouvoir, devoir et vouloir est dans un rapport originel à la technicité qui constitue la vie noétique.

Si la vie noétique, càd si la vie qui n'est pas simplement vivre ou survivre mais

1. Comme loi immanente ? cf. Paul Diel

bien-vivre et mieux-vivre, si cette vie peut et doit non seulement bien-vivre mais mieux-vivre c'est parce qu'elle est toujours en rapport à sa technicité qui fait qu'en développant de quoi mieux-vivre, elle crée des problèmes qui font qu'elle se retrouve à être obligée à retrouver un bien-vivre et même un vivre et qu'elle est donc prise dans un cycle [2] et ce cycle, c'est ce que les grecs de l'époque d'avant Platon appellent le tragique et c'est aussi ce que Nietzsche appelle le tragique et ce que Foucault, on va le voir, appelle le tragique.

Tout ça pose pour Canguilhem le problème, par exemple, du statut d'une route ; qu'est-ce qu'une route ? Canguilhem nous dit : c'est un objet technique ; il a peut-être lu ça dans *"Être et temps"* (ce texte-là est tardif chez Canguilhem) ; dans *Être et temps*, Heidegger dit « la rue est un outil pour marcher » ; de la même manière, pour Canguilhem, une route c'est un outil ou un instrument ; et le problème qui se pose : quel est le statut de la route en biologie ou en zoologie ? on pourrait dire aussi en écologie ; qu'est-ce qu'une route pour un hérisson (Canguilhem raisonne ici en zoologue) ? la route, dans le milieu (de vie) du hérisson, interfère en perturbant ce milieu et Canguilhem nous dit : c'est comme ça qu'on fait de la biologie, on perturbe le milieu de vie de l'animal, ou de l'être vivant (ça peut être une plante ou une bactérie) et par cette perturbation, dans cette interférence, on va observer un écart ; donc la science est de part en part organologique et pharmacologique ; elle est intégralement rendue possible par l'intervention d'un artifice qui dénaturalise le vivant (et éventuellement pour le renaturaliser, ça c'est une autre question). Cela suppose que pour créer une mesure, il faut créer une démesure (*hubris* en grec). Cet *hubris*, cette démesure, qui est provoquée par exemple dans la vie d'un hérisson, c'est ce qui va permettre d'opérer ce que Canguilhem appelle une « conversion de la vie ».

Je signale en passant que dans *Dans la disruption*, qui a pour sous-titre « Comment ne pas devenir fou », j'essaye de poser le statut de la conversion en général ; par exemple, pourquoi est-ce qu'on se convertit à l'Islam en prison à ce qu'on dit (j'essaie de réfléchir à la conversion en général) ? Ma conversion phénoménologique, aussi en prison ? la conversion hystérique qu'étudient Freud et Lacan dans les hôpitaux psychiatriques ou dans les cabinets de psychanalyse ? quel est le statut de la conversion dans la vie noétique ? Ce que je soutiens c'est que sans conversion, il n'y a pas de vie noétique ; cette conversion, elle peut se produire à travers ce que j'appelle un épochè technologique, càd un double redoublement épokhal. La conversion, c'est qui ce qui constitue la condition du processus d'individuation dans l'exosomatisation ; dans l'exosomatisation, on doit sans arrêt se convertir (par exemple à un nouveau logiciel) et en général, ces conversions, elles ont pour origine des rêves ; par exemple, Léonard de Vinci rêve de trucs qu'il représente et en 1880 et quelques, Clément Ader réalise le rêve de Vinci ; ça s'appelle l'avion ; et cet avion va convertir la vie sur la planère, la biosphère qui s'appelle aujourd'hui l'anthropocène et qui est une catastrophe. Cette conversion du réel peut déréaliser le réel, par exemple détruire la biosphère

2. A rapprocher de Karl Popper *Toute vie est résolution de problèmes – Questions autour de la connaissance de la nature* Actes Sud 1997 2 vol. et Gilbert Simondon *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information* Ed. Jérôme Million 2005 p. 166-7

et c'est possible parce que la conversion, c'est toujours la conversion à l'irréel (c'est aussi la maxime du Xerox Center en Californie qui dit que la meilleure façon de prédire l'avenir, c'est de l'inventer càd d'irréaliser le réel pour le déréaliser et le reréaliser ; et c'est ça qui fait aujourd'hui la puissance de la Californie), d'avoir adopté une stratégie par rapport à cela – qui n'est pas du tout la mienne et je pense qu'elle n'est pas bonne à long terme, mais elle est profitable à court terme pour la Californie.

Dans le cas où la réalisation de l'irréel produit la déréalisation du réel, la conversion conduit au contraire de ce pourquoi elle avait été faite ; chez Donald Winnicott, chez Paul Valéry, chez Georges Canguilhem (qui fut maître de Foucault) mais aussi chez Ludwig Binswanger (j'en parle dans *Dans la disruption* – c'est le jeune Michel Foucault qui traduit Binswanger en français et qui introduit un texte extrêmement important*, Rêve et existence*) la biologie – je vous rappelle que Canguilhem était le maître de Michel Foucault - comme activité rationnelle en particulier, et les savoirs sous toutes leurs formes beaucoup plus généralement – et non seulement sous leur forme théorique mais savoir-vivre et savoir-faire - sont des fonctions de la vie noétique, des fonctions indispensables pour vivre, bien-vivre et mieux-vivre ; sans ces fonctions, sans ces savoirs, la vie devient impossible et c'est ce qui est en train de nous arriver parce que l'hyperprolétarisation dans laquelle nous sommes est en train de détruire toutes les formes de savoirs, du haut en bas des soi-disant « sachant » ou savants, d'Alan Greenspan au *homeless* qui vit comme une bête parfois maintenant sur les trottoirs de Paris (et tout le monde s'en fout, y compris vous et moi puisqu'on ne fait rien) et ça, c'est une disparition des savoir-vivre, des savoir-faire, des savoirs théoriques, des savoirs spirituels qui rendent la vie impossible. C'est d'ailleurs pour ça que le sous-titre de l'Académie d'été pour s'appelle *L'art de vivre* qui se tiendra au mois d'août aura pour sous-titre *Comment vivre dans l'invivable.* Cette forme de la vie, la vie noétique, ne peut survivre, elle ne peut se poursuivre que dotée de telles fonctions de savoir et ces fonctions de savoir je les appelle des thérapeutiques (les grecs les appelaient aussi comme ça) ; ces thérapeutiques, ce sont des façons de prendre soin ; la *therapeia* en grec c'est pas simplement la science du médecin mais c'est la manière dont je m'occupe de mes parents qui n'ont plus de quoi manger, la manière dont je soigne mes enfants, la manière dont je me préoccupe de mes voisins, c'est ça la *therapeia*, c'est le savoir-vivre sous toutes ses formes ; c'est le savoir-faire, par exemple comment je fabrique un bon feu pour chauffer le foyer (c'est un savoir-faire, c'est le savoir d'Hestia) et puis c'est le savoir de Socrate, le savoir d'Héraclite, c'est le savoir spéculatif, c'est ce que j'appelle le savoir des consistances et qui n'est pas réservé aux philosophes ; tous les gens ont accès aux consistances dans ce monde-là.

Ce n'est plus le cas dans notre monde à nous. Non seulement les gens n'ont plus accès aux consistances , pour la plupart, Alan Greenspan par exemple n'a pas accès aux consistances, j'ai essayé de le montrer dans *La société automatique* – c'est lui-même qui le dit – mais en plus, les gens n'ont pas accès à l'existence càd qu'ils sont réduits au statut de l'hyperprolétarisation où ils n'ont même plus aucune reconnaissance, c'est ce dont parle Axel Honneth – à mon avis en

se trompant, je ne suis pas trop d'accord avec les analyses qu'il produit mais qui pose un vrai problème ; vous avez peut-être entendu parler d'Alternative für Deutschland AfD qui est un parti néo-nazi et qui est en train de devenir le premier parti d'opposition en Allemagne ; et ce qu'a montré Axel Honneth, c'est que ces gens-là, il viennent pour beaucoup de l'ancienne Allemagne de l'Est, des gens qui ont été totalement méprisés, dépourvus de reconnaissance et que c'est un des processus fondamentaux de l'émergence des néo-nazis en Allemagne ; mais il n'y a pas que ces néo-nazis allemands qui sont en souffrance d'existence et de reconnaissance ; beaucoup de gens, de toutes sortes ; certains ce cament, d'autres se suicident, d'autres braquent des banques ou encore se font sauter devant le Stade de France.

Ces fonctions, qui sont des fonctions des savoirs dont je viens de parler, qui sont des fonctions thérapeutiques qui prennent soin des pharmaka qui sont engendrés par l'exosomatisation càd par l'hubris, et cela depuis 3 millions d'années, ce sont des fonctions qui sont radicalement menacées par le transhumanisme (ce qui sera le sujet des Entretiens du nouveau monde industriel au mois de décembre prochain au Centre Pompidou) ; que représentent-elles comme danger ? non pas de détruire l'homme ; ça n'existe pas l'homme, on ne peut pas le détruire ; l'homme est une idée à venir, toujours à venir ; et ce qui est intéressant dans l'idée de l'homme toujours à venir, c'est que c'est une âme noétique ; ce qui est menacé c'est la noésis et à travers cela, l'idée consistante de l'homme, de ce que pourrait être l'homme ; l'homme consiste, il n'existe pas ; il consiste à travers les consistances auxquelles il accède et il y accède par ces fonctions qu'on appelle les savoirs, qui tout à la fois le réalisent et le déréalisent ; vous voyez bien, c'est ce que disaient Adorno et Horkheimer dans *Dialektik der Aufklärung*, comment tout ce que l'Aufklärung a développé au XVIIIe siècle pour mieux vivre a été mis au service du pire que mal vivre, pire que survivre ; parce qu'aujourd'hui, la catastrophe dans laquelle nous sommes, c'est l'Aufklärung qui en est à l'origine et c'est parce que l'Aufklärung n'a pas compris que la raison est pharmacologique ; elle a toujours un côté sombre et ténébreux parce qu'elle est conditionnée par le pharmakon et si elle ne comprend pas qu'elle doit prendre soin d'elle-même en tant qu'elle est pharmacologique alors elle devient un cauchemar, le cauchemar de ce médecin à Auschwitz, toutes sortes d'autres cauchemar, le cauchemar de l'anthropocène, qui est un cauchemar et qui ne fait que commencer.

Les fonctions réalisent des rêves qui peuvent déréaliser le rêveur et qui sont à la fois des promesses et des mensonges, toujours ; et toute promesse, ce que Derrida a très bien montré, ne peut être une promesse qu'à la condition de courir le risque de se transformer en mensonge. Parce que si vous faites une promesse en sachant que pourrez la tenir, ce n'est pas une promesse ; une promesse c'est quand vous dites « je te promets que je vais faire cela » et il n'est pas sûr que vous pourrez le faire sinon ce n'est pas une promesse, c'est un engagement [3]. Ça c'est pour introduire le sujet de ce séminaire.

3. Pour toutes sortes de raisons, conscientes ou inconscientes, je suis déjà « tenu » de tenir ma promesse.

Maintenant, je vais décrire le contexte de ces questions telles qu'elles s'imposent à la pensée au XXIe siècle, à la pensée càd à nous en tant que nous essayons de penser et en tant que nous sommes mis en question et en plusieurs types de questions. C'est par exemple le contexte d'Alphago (logiciel qui a battu deux fois le champion de go en Corée) et de tout ce que cela suscite comme débats plus ou moins indigents. En 1987, ici, au Centre Pompidou, j'ai fait une exposition qui s'appelait Mémoires du futur où je montrait des logiciels qui produisaient des romans au kilomètre par écriture générative ; on ne présentait pas du tout cela comme un exploit de la machine mais comme l'a très bien dit Médiapart, comme un exploit des êtres humains ; c'est l'intelligence humaine qui a produit cela ; ce n'est pas du tout l'ordinateur qui a produit le roman ; c'est l'intelligence humaine qui a produit un ordinateur capable de faire du roman au kilomètre ; ce n'est pas du tout la même chose ; mais la connerie transhumaniste, parce que c'est le transhumanisme qui est derrière tout ça, consiste à nous dire que bientôt nous serons remplacés par ces machines et que, bien entendu, la connerie anti-transhumaniste consiste à dire « pas du tout, il n'y aura jamais de machines comme ça » ; mais bien sûr que oui, il y aura des machines comme ça, il y en aura de plus en plus et cela ne veut pas dire qu'il faut qu'elles nous remplacent, cela veut dire qu'il faudra que l'on apprenne à vivre avec ; apprendre à vivre avec *l'hubris*, c'est le sujet de ce séminaire et c'est ça la fonction du savoir. N'ayons pas peur de ces machines et d'Alphago et essayons, par exemple, de nous pencher sérieusement sur ce que sont les vrais enjeux du Deep Learning.

Tout cela c'est le contexte, le premier élément de contexte c'est, appelons ça la disruption par le calcul intensif, le Deep Learning etc. et puis c'est le transhumanisme, avec son lot de fantasmes, et puis, là ce n'est pas du fantasme en revanche, un rapport [4] dont j'ai écrit les dernières pages et qui parle de la médecine 3.0 qui est l'agent précurseur à travers lequel le transhumanisme est en train de s'installer en France en ce moment ; les salles de médecine n'y comprennent rien ; les laboratoires de médications chimiques qui contrôlent la recherche scientifique disent « ça n'existe pas le transhumanisme, il ne faut pas faire de recherches là-dessus » donc la recherche européenne ne se développe pas ; le résultat c'est que c'est la recherche américaine et asiatique qui est en train de se développer dans le domaine médical et d'installer toutes sortes de pratiques nouvelles qui sont en train de faire exploser tout le secteur de la santé tel qu'on l'a conçu en Europe et en France en particulier. Tout cela a été anticipé par toutes sortes de gens.

Dans notre terminologie, la terminologie de pharmakon.fr et dans la perspective du Digital Studies Network, tout cela procède d'une histoire du supplément, au sens de Jacques Derrida, càd aussi de la grammatisation, non pas de la grammatologie mais de ce que j'appelle, moi, contre Derrida, la grammatisation ; je dis contre Jacques Derrida parce que je considère que le concept de grammatologie n'est pas suffisant pour penser ces choses-là ; quand je dis contre c'est tout contre comme je disais tout à l'heure ; pas contre Derrida ; je suis tout contre

4. La santé, bien commun de la société numérique

mais pas sur la même ligne que Derrida et cette grammatisation, j'essaye de la penser à travers une organologie générale qui est aussi une pharmacologie et dans ce contexte-là, les fonctions de la faculté de connaître, à travers l'histoire du supplément et le processus de grammatisation, se transforment, se transforment, se transindividuent et en s'individuant et en se transindividuant se transforment, se réforment, se déforment etc. Il y a une plasticité de la faculté de connaître qui permet des processus de transformation qui sont conditionnés par ce que j'appelle les rétentions tertiaires, par l'évolution des rétentions tertiaires. Or nous vivons une révolution tertiaire, une révolution des rétentions tertiaires ; la technologie numérique c'est une révolution foudroyante du processus de grammatisation ; la faculté de connaître étant elle-même la faculté de transformer ; c'est la faculté de connaître qui crée les rétentions tertiaires qui permettent de transformer la faculté de connaître. Et ça c'est ce qu'ont très bien compris les gens de la Silicon Valley ; c'est ce que n'ont toujours pas compris les gens qui vivent en Europe, en général, il y a des exceptions.

Quelqu'un avait compris ça ; en fait c'était deux personnes, Marx et Engels, et quand ils ont publié leur onzième thèse sur Feuerbach (qui introduit à l'Idéologie allemande comme critique de l'idéalisme ; c'est un texte sur l'histoire de la métaphysique comme on dirait dans le langage du XXe siècle) , qui était le grand post-hégelien qu'ils admiraient, ils ont dit que

> les philosophes n'ont fait qu'interpréter le monde de différentes manières, ce qui importe, c'est de le transformer

alors beaucoup de gens, parfois Marx lui-même, ont dit : abandonnons l'interprétation du monde ; mais ce n'est pas ça que disent Marx et Engels ; ils disent que l'interprétation de monde, c'est la transformation du monde sinon ce n'est pas une interprétation c'est un fantasme ; il ne faut pas opposer transformation et interprétation.

> Ce qui importe c'est de transformer le monde

que dire du transhumanisme à partir de cet énoncé ? que fait le transhumanisme ? il trans-forme le monde à travers le trans-humanisme. Tel est l'enjeu de ce séminaire qui est consacré pour la première séance à la fonction épistémique et aux fonctions des savoirs au sens large et cela signifie qu'il faut élargir le concept de l'épistémè dont vous trouvez le concept dans la bouche de Socrate ou sous la plume de Platon, elle n'est pas réductible à ce que disent Socrate ou Platon parce que pour eux, *l'épistémè* c'est *l'épistémè* apodictique càd qui est capable se soumettre à l'administration de la preuve telle que, depuis la géométrie apodictique on en a fait l'expérience produisant ce qu'on appelle *l'aléthéia*. Mais Heidegger nous dit, *épistème* au départ ça veut dire *technè* (par exemple chez Homère) et ça c'est très important parce que si c'est vrai, ça veut dire qu'il faut repenser l'épistémè sur d'autres bases, qui sont des bases tragiques, et qui sont aussi des bases qui doivent revisiter le rapport entre *épistémè* et *hubris* sur la base d'une *hubris* primordiale qui est précisément ce que je vous

dit depuis le début de ce séminaire, ce qui nous oblige à penser, comme le disent Whitehead et Canguilhem ; nous sommes obligés de penser parce que nous sommes exosomatiques, en tant qu'exosomatiques nous n'arrêtons pas de faire des conneries et nous devons méditer nos fautes, nos erreurs, nos bêtises – c'est que fait Epiméthée - pour produire une sagesse après coup qui n'est donc pas transcendantale et a priori, qui est à posteriori mais ça ne veut pas dire qu'elle est empirique ; c'est ça le problème, sinon ce serait trop facile. C'est aussi l'enjeu de *l'épistémè* des Digital Studies ; la question de *l'épistémè* telle que nous la posons dans les Digital Studies, c'est cette question-là : les rapports des savoirs avec leur hubris qui est leur condition de possibilité. Il nous faudra nous pencher sur les rapports à la question des catégories telles qu'Emile Durkheim les pose à la fin du XIXe siècle presque en même temps que Nietzsche ; Durkheim dit (dans *Les formes élémentaires de la vie religieuse* Introduction) : il faut penser la question des catégories à partir des pratiques sociales et on verra ça de très près dans 15 jours, dans des fragments de Nietzsche que Barbara Stiegler a commenté pour essayer de comprendre le statut de la biologie chez Nietzsche.

Tout cela, toutes ces questions et le contexte où elles se posent et où elles s'imposent, cela nous confère, à nous qui prétendons apprendre et savoir à partir de ce que nous apprenons, cela nous confère une fonction et une responsabilité immense en particulier dans ce moment tout à fait spécifique, sans précédent, de l'exosomatisation, ce moment où nous commençons à prendre la mesure ou la démesure de ce signifie et de ce qu'impose le fait de l'exosomatisation, à savoir le transhumanisme, l'anthropocène, le Big shift, la 6^{e} extinction de masse, toutes ces possibilités, voire ce qu'il y a de plus probable. C'est sur ce registre qu'il faut lire *La crise des sciences européennes* de Husserl et comprendre ce que Husserl appelait les fonctionnaires de l'humanité – Husserl disait : les philosophes sont les fonctionnaires de l'humanité i.e. ce sont ceux qui ont la fonction d'humanité et bien entendu, il faut entendre ça avec Husserl disant que toute âme noétique a une dimension philosophique de ce point de vue-là ; c'est le rôle de tous les gens qui ont le sens de la dignité de vivre bien et mieux.

Alors, ayant dit cela qui sont des éléments de contexte liés à la disruption et à ce que l'exosomatisation contemporaine représente pour nous, en tout cas pour moi en introduction de ce séminaire, je voudrais introduire trois autres éléments de contexte beaucoup plus spécifiques ; le premier élément, c'est un nouveau discours qui apparaît sur le capitalisme d'un garçon qui s'appelle Jean Vioulac qui dit des choses intéressantes sur le rapport entre la métaphysique et le matérialisme marxien… et le capitalisme ; il présente le capitalisme comme la réalisation de la métaphysique ; et là-dessus, je suis tout à fait d'accord avec lui ; c'est ce que j'avais dit moi-même l'année dernière quand je commentais le Gestell sauf que ce je crois c'est que Jean Vioulac rate complètement l'essentiel, en tout cas dans ce que je lis-là et dans un bouquin que je viens de commencer qui s'appelle *L'époque de la technique* ; c'est un normalien « normal » càd, comme les althussériens qu'il voudrait dépasser, tout à fait dans la normativité institutionnelle de la boutique et donc qui répète – tous les normaliens ne sont pas comme ça ; les meilleurs philosophes sont généralement des normaliens - mais

beaucoup répètent, ils sont presque dans le mieux-vivre mais en fait, ils restent dans le bien-vivre très confortable de la rue d'Ulm et ils ratent l'essentiel ; là, par exemple, il rate le problème de la rétention tertiaire ; il ne voit absolument pas que la grande question c'est la grammatisation et que c'est cela que Marx manque ; et que du coup, il manque la question des rapports entre l'analyse et la synthèse, bien que d'une certaine manière, Marx en aura parlé dans le troisième manuscrit de 1844 ; Marx aura manqué la considération des fonctions de la raison, ce qui est assez paradoxal, parce que Marx, c'est essentiellement un discours sur le savoir et la raison et sur sa fonction ; d'une certaine manière il ne parle que de ça ; quand il dit que le savoir est le principe fondamental du capitalisme, la transformation du savoir en machines, il ne parle que de ça donc d'une fonction économique du savoir ; mais en même temps il ne pose pas la question de la fonction de la raison ; tout en disant que le philosophe est là pour transformer le monde, donc il a la fonction de transformer le monde ; il est celui qui raisonne, et Engels et Marx sont des rationalistes et moi-même je me revendique du rationalisme. C'est étrange, parce que dans les Grundrisse, dont je considère, comme Toni Negri, que c'est le texte fondamental qu'il faut lire – je ne suis pas sûr qu'il faille le lire comme Negri – il n'est question que des fonctions de la raison et de leur pourvoir de transformation et non seulement d'interprétation ; mais la limite, et c'est ce qui fait que Negri ne va pas assez loin dans sa lecture des *Grundrisse* tout en montrant que c'est le texte le plus riche, beaucoup plus riche que le *Le Capital* - il dit ça contre Althusser - la raison pour laquelle ni Marx, ni Negri lui-même, à cette époque-là en tout cas, ne sont capables de penser cela jusqu'à ce niveau qui est celui de Canguilhem ou de Whitehead qui est de penser la fonction de la raison en tant que telle, c'est qu'ils restent dialecticiens càd hégeliens même s'ils renversent la dialectique hégelienne pour en faire un matérialisme, la dialectique, qu'elle soit idéaliste ou matérialiste, reste la dialectique ; et la dialectique c'est ce qui pose qu'il y a une synthèse possible qui va résoudre les contradictions de la négativité ; et cela je pense que c'est catastrophique ; le point de vue que je défends ici est un point de vue tragique qui est celui des Grecs : on ne résout jamais les problèmes ; chaque fois qu'on résout un problème, on crée un nouveau problème ; il vaut mieux le savoir parce que si on le sait pas, ça donne le transhumanisme, le goulag et pas mal d'autres choses du même genre.

Derrière tout cela, il y a le fait que Marx n'a pas suffisamment interprété et transformé Hegel ; il est donc resté dans la dialectique.

Le deuxième élément, ce sont les Accélérationnistes dont nous avons découvert en France l'existence grâce à la revue Multitudes et à Yves Citton qui a traduit leur Manifeste qui pose et qui repose d'une manière assez proche d'ailleurs des thèse d'Ars Industrialis et de l'IRI ; ça n'a pas échappé à Laurent de Sutter qui lui-même vient de publier *Accélération !* chez PUF ; on voit que les Accélérationnistes sont en train de s'installer dans le paysage du débat public en France et c'est une bonne chose ; ils croisent donc, ces jeunes chercheurs, ces jeunes marxistes anglais, un certain nombre d'analyses et de relectures de Marx que nous faisons mais en même temps, je pense – peut-être que je me trompe – que nous divergeons sur un

point, c'est qu'ils ne voient pas la dimension pharmacologique de l'organologie et si cela se confirme, c'est évidemment un sujet important. Nous verrons aussi, durant l'Académie d'été comment il est possible de parler avec le pape François puisque nous avons le projet, en essayant de poser les conditions dans lesquelles on pourrait vivre, bien-vivre, mieux-vivre dans l'invivable au XXIe siècle, d'écrire un texte qui s'adresse à la fois aux Accélérationnistes et au pape François et pour essayer d'ouvrir un grand débat public avec les gens de bonne volonté dont les uns et les autres font évidemment partie, sur les questions que j'essaye moi-même d'ouvrir ici.

Diverses considérations de 00 :56 :54 à … ce séminaire pharmakon qui est aussi un séminaire Digital Studies c'est aussi le premier séminaire du programme de Plaine Commune qui a démarré hier. Nous avons reçu une lettre signée de trois ministres français qui missionnent Patrick Braouezec et moi, càd Ars Industrialis et l'IRI pour mettre en place un travail sur 10 ans en intégrant ces questions-là dans une démarche de la chaire de Recherches contributives que nous sommes en train de mettre en place avec l'Université Paris 8 et l'Université Paris 13 avec Benjamin Coriat et pas mal d'autres personnes pour explorer les possibilités de produire une économie néguanthropique qui permettrait de changer un peu la donne. (…) ce séminaire devient maintenant un séminaire de Plaine Commune qui se tiendra à la rentrée à la Maison des Sciences de l'Homme de St-Denis (…) 00 :59 :23

Je vais récapituler maintenant. Le contexte dans lequel ces questions s'imposent à nous, c'est celui (je reformule ce que j'ai dit tout à l'heure) :

- **De la fonction automatisée de l'entendement** ; les transhumanises, le capitalisme computationnel, le cognitivisme computationnel, c'est ce qui oublie que la connaissance ce n'est pas simplement l'analyse, c'est la synthèse et c'est ce qui automatise l'entendement comme faculté analytique en faisant sauter la synthèse, càd l'interprétation. Ça c'est l'enjeu des Big datas, du Deep Learning etc.
- **De la disruption** qui résulte de cela parce que c'est cela qui provoque la disruption parce que la disruption du coup permet d'aller beaucoup plus vite que tous les organismes de décision délibératifs que sont les conseils des ministres, les conseils municipaux, les rédactions des journaux, bref tous les endroits où l'on délibère, les universités etc. pour les prendre de vitesse et pour prendre de vitesse la fonction de la raison au sens de Whitehead càd la fonction de vision, de synthèse, de bifurcation.
- Tout cela nous engage dans **une exosomatisation** que l'on dit parfois, à tort selon moi, post-humaine ou trans-humaine ; je dis à tort parce que je considère que le post-humanisme c'est du vent puisque l'humanisme c'est aussi du vent ; donc la question n'est pas de savoir si on est dans le post-humanisme ou le trans-humanisme, parce que finalement, il faudrait pour ça que l'humanisme soit pertinent or je considère que la question ce n'est pas l'homme, c'est la raison. L'homme, ça change tout le temps ; ce n'est pas du tout ce qui est en train d'arriver que tout à coup l'homme

se mettrait à changer puisqu'il n'a pas cessé de changer. Les questions de post-humanisme ou de trans-humanisme ne sont pas intéressantes ; je le dis fermement parce que je suis catalogué dans un tas de bouquins au Etats-Unis comme post-humaniste ; or je n'ai jamais reconnu ce machin (sic).

— Tout ça aboutit à **un capitalisme absolument computationnel**, qui est, et là, je pense qu'il faut relire les Manuscrits de 1844 de Marx pour montrer qu'ils sont à la fois extrêmement intéressants mais que en même temps, ils ne voient pas une chose c'est que le savoir absolu de Hegel peut se réaliser, en déréalisant la réalité et cela s'appelle le capitalisme absolument computationnel ; je pense que ce que nous vivons c'est **la réalisation du savoir absolu** hégélien sauf qu'il est invivable et en plus, il est insolvable et donc il conduit à la guerre, à l'hubris.

Marx n'aura malheureusement jamais envisagé une seconde que la folie de l'idéalisme hégélien pourrait se réaliser et c'est ce qui se produit, ce qui veut dire que ce n'était pas une folie complète ; c'était une folie bien entendu ; mais ce n'était pas une folie de schizophrène càd qui a des fantasmes qui ne se réaliseront jamais, non, c'était une folie réalisable et précisément elle s'est réalisée ; elle s'appelle le capitalisme absolument computationnel. Marx n'a pas envisagé, autrement dit, la possibilité d'une pharmacologie négative du savoir absolu ; le savoir absolu est un pharmakon ; comme pharmakon positif, il doit être transformé, non pas en une dialectique matérialiste, mais en une nouvelle pensée que j'appelle, moi, l'organologie générale, mais comme pharmakon négatif, il peut se réaliser et c'est ce qui se produit en ce moment, c'est le capitalisme ultra-computationnel.

Derrière ces questions, il y a un truc très important pour les gens qui connaissent bien Karl Marx et qui est le problème de **l'abstraction** ; vous savez certainement que Marx définit le travail du capitalisme comme travail abstrait et vous savez certainement que la condition de la prolétarisation, c'est l'abstraction du travail, càd la possibilité de la réduction du travail en un système de valeurs qui est un rapport entre valeur d'usage et valeur d'échange et où la valeur d'échange détruit la valeur d'usage ce qui produit une prolétarisation généralisée et ça, c'est rendu possible par l'abstraction. Ce que dit Marx, le tout jeune Marx, qui n'est pas encore philosophe mais juriste et jusqu'à la dernière ligne de Marx, jusqu'au dernier Marx, c'est que le problème c'est l'abstraction. Si on veut penser le capitalisme, ses limites et ses contractions, il faut comprendre ce que c'est que l'abstraction ; et bien, l'abstraction, c'est ce qui est rendu possible par la grammatisation ; et ça c'est ce que Marx ne peut pas penser, c'est ce ne peut pas penser Vioulac et c'est ce que les Accélérationnistes ne posent pas comme problème et c'est le problème fondamental parce que ça c'est le problème de la technologie computationnelle qui est la rétention tertiaire digitale.

Tout cela signifie que nous ne pouvons pas nous satisfaire et nous suffire de la critique du savoir absolu de Marx pas plus de celle de Negri ou de Foucault et qu'il nous faut relire tout ça ; il faut qu'on relise Hegel, il faut qu'on relise Marx ; il faut qu'on lise plus loin et, ce que j'essayerai de vous montrer bientôt, il faut

qu'on relise Nietzsche, en passant par Nicolas Georgescu-Rögen, pour pouvoir nous introduire à une lecture spéculative et contradictoire de Nietzsche, pour transvaluer Nietzsche.

Pour documenter toutes ces questions historiquement et comme une histoire contemporaine du supplément, il faudrait analyser des cas ; nous n'en avons par le temps même si je crois que c'est toujours en faisant des analyse de cas qu'il faut faire des analyses de ce type ; j'essaye de le faire dans mes bouquins, donc je ne m'en dispense pas personnellement mais ici on n'aura pas le temps ; ce que je voudrais souligner en disant cela c'est qu'il faudrait, par exemple, revenir sur la question de Paul Virilio telle qu'il l'a introduite dans *Vitesse et politique* à savoir le rapport entre la décision et la vitesse parce que la question de l'automatisation, c'est cette question-là. La multiplication par 4 millions de la vitesse des capacités de prise de décision de la vitesse des machines, c'est une question fondamentale qu'il faudrait que nous revisitions avec l'automatisation et je le souligne, parce que nous allons le retrouver la semaine prochaine chez Nicolas Georgescu-Rögen ; ce que dit Georgescu-Rögen, c'est que l'exosomatisation c'est une accélération foudroyante de l'organogenèse et que c'est comme ça d'abord qu'il faut le penser. Deuxièmement, dans *L'art du moteur*, qui est un texte que Virilio a publié 20 ans après *Vitesse et politique*, je pense que Virilio régresse puisqu'il constitue une opposition entre le temps réel et le temps différé càd aussi entre ce qu'il appelle l'écran et l'écrit ; il pose en principe que l'écran, l'écriture numérique, etc. ça ne peut conduire qu'au temps réel qui est le contraire du temps différé, càd la réflexion ; je suis en désaccord total avec ce point de vue et je tenais à le dire parce que ce sera au cœur de la question que l'on va investiguer ici ; ce sont des questions que j'avais ouvertes en 2011 dans le premier séminaire Pharmakon qui se tenait à l'époque à Epineuil.

Pour faire face à ces questions de la vitesse, de la prise de décision, l'individuation etc. il faut réfléchir à de nouvelles modalités de l'apprentissage et proposer une nouvelle entente du verbe savoir. Je le dis parce que c'est au cœur de ce que nous faisons à l'IRI et de ce qui est l'enjeu de Plaine Commune ; il faut appréhender le savoir comme exercice d'un savoir qui savoure la fonction qu'il assume ; il faut savourer l'assomption de la fonction pour savoir ; si on ne savoure pas un savoir, on n'est plus dans le savoir ; on entre dans l'exécution d'une procédure ; et il y a des tas de savants qui sont là-dedans ; càd qu'on n'est plus dans ce que Husserl, par exemple dans *La crise des sciences européennes*, appelle « l'intuition de la géométrie » ; on est dans l'exécution d'un truc que l'on pourrait confier à une machine ; c'est ça que nous sommes en train de vivre ; à ce moment-là, l'entendement peut se mettre à fonctionner tout seul sans passer du tout ni par la raison ni par l'imagination, ni par l'intuition au sens de Kant càd par l'expérience.

Qu'est-ce que c'est que savoir ? savoir c'est remettre en ordre la faculté de connaitre ; la faculté de connaître étant précisément chez Kant ce qui lie la raison, l'entendement, l'intuition et l'imagination ; la remettre en ordre parce que la faculté de connaître est toujours en train de se désordonner et la fonction propre

de la raison dans la faculté de connaître, c'est de produire des transformations majeures qui réordonnent la faculté de connaître càd qui réinstaurent un ordre à contre-courant de quoi ? du devenir. C'est là que je ne suis pas du tout nietzschéen ; pour moi, la question qui se pose n'est pas du tout d'aller vers une philosophie du devenir, comme Nietzsche l'a dit et comme tous les nietzschéens derrière lui, c'est de faire une philosophie de l'avenir et l'avenir ce n'est pas du tout le devenir ; l'avenir c'est ce qui va contre le devenir, à contre-courant du devenir ; c'est ce qui instruit et instaure une bifurcation en réalisant un rêve qui est la fonction de la raison selon Whitehead et c'est produire ce que Simondon appelait « un perfectionnement majeur », là où il faut une intervention, non pas simplement la matière qui fonctionne toute seule càd ce que découvre, par exemple, Simondon dans le fonctionnement de la morphogénèse d'un moteur thermique mais il faut un ingénieur qui, d'un seul coup, par exemple Diesel, comprend qu'en utilisant un défaut de fonctionnement, un dysfonctionnement peut produire une nouvelle fonction ; ça s'appelle le moteur diesel qui d'ailleurs pollue terriblement et qui a valu à Volkswagen quelques problèmes. Autrement dit, la raison c'est ce qui produit des sentiers qui bifurquent, ça renvoie à un texte que vous connaissez bien de Borges et d'un commentaire de Deleuze et ce sont des choses qu'il ne faut prendre métaphoriquement, ce ne sont pas des métaphores comme des crétins qui ne savent pas lire Deleuze l'ont cru, ce sont des assertions nouvelles d'une nouvelle façon de penser.

L'étude des fonctions du savoir et celles des organes qui fonctionnent comme savoir est une organologie. Comme il se doit, il faut aussi faire une pharmacologie de la fonction épistémique qu'est la faculté de connaître dans son ensemble comme raison, imagination, entendement et intuition qui sont toujours, et c'est ça le problème, décomposables ; on peut toujours décomposer la faculté de connaitre ; ça c'est ce que fait le capitalisme absolument computationnel ; pourquoi ? parce qu'en décomposant l'entendement de la raison, il s'exonère du droit ; or la raison, en tant qu'elle produit des sentiers qui bifurquent, c'est ce qui toujours érige un droit contre les faits, dans les faits, à partir des faits ; c'est une question du droit que j'ai essayé de poser dans *La société automatique* très près d'Antoinette Rouvroy ; ça signifie qu'il faut une nouvelle critique de la raison qui est une nouvelle critique des limites de la raison, la critique de la raison depuis Kant, nous le savons, c'est la critique de ses limites ; sauf qu'il y a aujourd'hui des limites que Kant ne pouvait pas voir ; par exemple, l'entropie, il ne savait pas ce que c'était ; c'est 40 ans après Kant que l'entropie a commencé à apparaître ; il y a toutes sortes d'autres limites qu'il ne pouvait pas voir : le capitalisme industriel par exemple, ça n'existait pas ; il ne pouvait pas voir non plus que la faculté de connaître est habitée par des pulsions paranoïaques ou schizoïdes et qui sont des pulsions entropiques de destruction ; il ne pouvait pas voir que la transindividuation, qui est la condition du savoir, est aussi l'imposition synchronique d'un ordre qui porte en lui un désordre comme la nuée porte l'orage, comme on dit ; et ce désordre, c'est une indiffér*a*nciation avec un a, en ce sens-là ; c'est ça qui emporte la dimension paranoïaque du savoir dont parlait Jacques Lacan ; c'est le savoir qui tue le savoir parce qu'il devient un ordre tellement

ordonné qu'il devient un désordre, càd qu'il empêche toute expression de désordre et, du coup, il devient un désordre lui-même ; c'est le savoir qui empêche l'ordre différ*a*nt avec un a qui est un ordre qui ménage la possibilité de son désordre, de sa mise en désordre par le « diable » càd par *l'hubris* – le diable étant le nom théologico- (appelons-le *le je ne sais pas quoi* du diachronique) et tout cela procède de *l'hubris* et c'est *l'hubris* qui impose l'ordre indifférant (c'est l'ordre que nous avons tous combattu, c'est l'ordre que Flaubert dénonce dans Madame Bovary, Baudelaire etc.) ; c'est une des croix spéculaire de la théorie de l'entropie et de la néguentropie de savoir comment on traite l'ordre et le désordre ; c'est ça qu'on a pas réussi à résoudre dans ces discussions qui se sont tenues dans les années 60-70 essentiellement en France autour de ces questions ; en fait, je pense que ces questions étaient mal posées et ce que j'essaye de faire à travers tous ces travaux, c'est de reposer ces questions sur des bases nouvelles. Le désordre peut être différant avec un a càd donneur ou producteur d'ordre (c'est ce qu'on appelait le bruit producteur d'ordre, c'est à l'horizon de ce que dit Henri Atlan) ; il est à la fois le dia- du diable, le diabolique du symbolique, qui sauve le savoir constitué – parce qu'il le transforme – et ce qui le menace comme cet ordre qui, localement habité et individué par des désordres qui ont tout affaire avec l'hubris, cependant sert un ordre qui lui-même court-circuite la raison et qu'elle sublime le désordre ; un ordre qui de ce fait devient entropique parce qu'il stérilise ses chances de processuellement engendrer des bifurcations. C'est au cœur de la théorie des systèmes, ce que je dis là ; si vous lisez Ludwig von Bertalanffy, il parle de ça ; derrière les questions de système ouvert – système fermé, ce sont ces questions ; mais un système ouvert peut se fermer bien entendu puisque ses fonctions fonctionnant il se transforme, il peut se transformer en système fermé ; c'est ce qu'on est en train de vivre en ce moment ; et à partir de là ce qui était un désordre producteur d'ordre devient un ordre producteur de désordre au sens de l'entropie, càd producteur d'entropie. Et la question ce n'est pas – et c'est ce que je crois qui a été l'erreur de tous ceux qui ont débattu de ces questions dans les années 60-70 dans la théorie de la complexité, c'est qu'il ne s'agit pas de savoir qu'est-ce qui est entropique et qu'est-ce qui est néguentropique – tout est entropique et néguentropique – la question c'est d'être capables de faire des bilans dans un processus de transformations et de voir dans quelle mesure le processus de transformations augmente les capacités de transformation ou les réduit ; c'est ça la question ; et l'ordre peut être ce qui réduit les capacités de transformation – à ce moment-là, c'est ce que j'appelle un ordre indifférant – ou bien il peut être ce qui augmente ces capacités - il est à ce moment un ordre différant càd ce qui produit du désordre, mais du désordre *dia*-chronique càd enrichissant l'ordre ; et alors là on n'est pas dans la dialectique ; ça ressemble énormément à la dialectique ce que je dis là ; mais c'est pas du tout la dialectique parce que c'est une pharmacologie ; il n'y a pas de solution à un tel problème (c'est pour ça que si vous lisez la Dialectique de la nature de Engels, vous verrez qu'Engels dit : l'entropie c'est pas possible, c'est faux, parce que ça ne peut pas se relever dialectiquement ; il y a toujours une relève dialectique à toutes questions, donc la théorie de l'entropie est fausse ; voilà ce que dit Engels).

Alors on reviendra sur ces questions, on y reviendra aussi du point de vue de la transindividuation car c'est aussi ça qui est en jeu ; on en parlera avec Frédéric Lordon au Théâtre Gérard Philippe parce que c'est aussi l'enjeu de sa lecture du *Traité politique* de Spinoza ; quand il parle de verticalité et d'horizontalité, du rapport entre l'imperium, l'ordre, et le désordre (mais il n'appelle pas ça comme ça – vertical et horizontal) c'est de ça aussi dont il parle ; il ne le sait pas ; on va essayer d'en discuter avec lui.

Un ordre n'est qualifiable qu'en fonction du processus qui le traverse comme une flèche et celle-ci est courbe – nous le savons depuis la géométrie de Riemann ; c'est pour ça que je décris des spirales à quatre dimensions parce qu'effectivement, il y a une flèche au bout de chaque spirale – donc ça renvoie à un espace-temps au sens de la physique einsteinienne.

Ce que je crois c'est que derrière tout ça, la question fondamentale c'est la question de la contradiction ; c'est ce qui faisait évidemment la force de la pensée hégélienne de rendre pensable la contradiction comme fonction, sauf qu'ici ce n'est pas une contradiction d'une fonction dialectique, c'est une contradiction transductive qui requiert une processualité où l'ordre devient désordre et réciproquement toujours et sans solution : un désordre instaure toujours un nouvel ordre et réciproquement ; et ce jeu est aussi celui du sens et de la signification ; cela je le dis pour ceux qui connaissent bien Simondon et que pour Simondon le transindividuel c'est la signification.

1 :44 :51

Séance 2 : Economie et biologie dans l'exosomatisation

On va commencer à parler un peu de Nicolas Georgescu-Rögen ; j'expédie le cas Georgescu-Rögen au cours de cette séance-là et on n'y arrivera pas : il faudra y revenir à la séance prochaine. Avant de vous parler de ce sujet-là, qui sera donc le cœur de cette séance, où on va parler de biologie et d'économie dans l'exosomatisation, je voudrais un peu parler d'une tribune qui est parue dans le journal Le Monde qui est consacrée au mouvement Nuit debout, qui a été publiée le 4 mai 2016, essentiellement par des universitaires, dont deux que nous connaissons, un que nous allons inviter la semaine prochaine au Théâtre Gérard Philippe qui s'appelle Frédéric Lordon et un autre, qui est un économiste, qui s'appelle Cédric Durand avec lequel nous allons travailler dans le cadre du projet de Plaine Commune qui est en train de se mettre en place ; dans cette tribune qui d'ailleurs a une contre-tribune, vous le verrez tout à l'heure, publiée le même jour, sur la même page par Le Monde, ses signataires, ils sont à peu près une dizaine, parlent de Nuit debout comme d'un « intellectuel collectif ».

> *Nuit debout n'a nul besoin d'intellectuels pour réfléchir. La production d'idées est immanente au mouvement dont chaque membre est un intellectuel et l'ensemble un intellectuel collectif. Nous qui exerçons professionnellement la « fonction d'intellectuels, nous voulons dire à ce mouvement notre admiration.*

Evidemment un tel article ne pouvait pas me laisser indifférent du fait que la fonction de ce séminaire c'est « la fonction du savoir », des savoirs ; la question est de savoir de quelle fonction du savoir on parle ici sous le nom d'« intellectuels ». « Nous sommes, les signataires, tous des intellectuels (tous les hommes, je suis d'accord, on appelle ça des âmes noétiques) mais nous n'exerçons pas tous la fonction d'intellectuel ; il y a donc une « fonction » d'intellectuel c'est pour ça qu'il y a ce qu'on appelle des fonctionnaires ; les fonctionnaires assument une fonction.

> *Le capitalisme a créé une classe d'individus qui fait profession de lire et écrire. En tant qu'universitaires, nous appartenons à cette classe même si nous sommes aussi des militant(e)s.

Là je discuterais un peu de savoir si on peut parler de classe.

> Avec le dépassement du capitalisme, cette classe disparaîtra, et l'élaboration intellectuelle cessera alors d'être un privilège social.*

Tout ça mériterait des commentaires très précis que je ne vais pas faire maintenant. Ce que je voudrais souligner, c'est que ces questions qui sont assez centrales dans le thème de ce séminaire, où il s'agit de transvaluer Nietzsche, viennent, dans la tribune, après qu'il ait été dit par les signataires, que ce mouvement… beaucoup de critiques lui ont été adressées, par exemple sur France Culture, dans la presse de gauche etc. en particulier quant au « fort capital intellectuel » dont seraient dotés ses acteurs (comparés aux habitants des quartiers et c'est ce que reprennent à leur compte les signataires du papier). Ils disent :

> les critiques du mouvement n'ont pas manqué de lui reprocher sa composition sociale, la surreprésentation, réelle ou supposée, de personnes à « fort capital culturel », ces mêmes critiques ont pointé l'absence des habitants des quartiers populaires, et notamment des immigrés postcoloniaux. »

je trouve qu'il y a une certaine contradiction entre la reprise de discours qui ont été adressés contre ce mouvement par, pas forcément des adversaires, des gens qui en tout cas ne coïncident pas forcément avec le point de vue de ce mouvement en lui-même apparemment et qui, cette reprise, semble accréditer ce discours et qui semble dire que l'intellect ne serait pas également partagé puisqu'il y a des gens « à fort capital intellectuel » et puis il y a les immigrés et les habitants des quartiers à faible capital intellectuel voire privés d'intellect ; je ne dis pas que c'est ce que veulent dire les signataires, bien entendu, mais ce que je veux dire c'est qu'il y aurait, d'après cet article, des gens mieux dotés que d'autres en terme de capital intellectuel, ce qui, disons-le clairement, est une évidence, mais que veut dire « capital intellectuel » ? que veut dire la « fonction » de l'intellectuel ? veut dire « l'intellect » ? tout cela mériterait qu'on en discute un peu à fond ; quand on dit « fort capital culturel », ça me fait un peu rire parce que je n'ai pas ressenti un « fort capital culturel » et quand on dit « des habitants des quartiers populaires » sous dotés intellectuellement, ça me donne pas envie de rire ; ça me donne envie de pleurer ; je pense qu'il y a quelque chose qui ne tourne pas rond dans ce discours en fait. Je ne dis pas ça dans le discours lui-même dans son ensemble, mais je pense que ça va trop vite.

J'avais essayé moi-même dans un article qui a été publié dans le journal l'Humanité de traiter ces questions un tout petit peu en réponse à deux écrivains dont vous avez certainement entendu parler, surtout un d'entre eux, Geoffroy

de Lagasnerie et Edouard Louis qui avaient publié un Manifeste [5]dans lequel ils se présentaient comme des intellectuels de gauche et contre ce qu'ils appelaient les intellectuels de droite, tout en insinuant dans leur truc qu'on ne pouvait pas être à la fois un intellectuel et de droite, ce qui m'avait profondément choqué. Autant dire que dans les quartiers populaires, le capital intellectuel est moins important qu'ailleurs, je trouve ça triste, autant je trouve très triste de dire qu'on ne peut pas être de droite et intellectuel. J'ai essayé de rappeler dans cet article que **cette division entre l'intellectuel et le manuel, car c'est ça qui est en arrière-plan, c'est l'origine même de la métaphysique**, c'est le cœur de tout ce qui constitue ce que Heidegger, Derrida, Foucault, Deleuze et avant eux-mêmes Emmanuel Kant déjà, d'une certaine manière appellent la métaphysique ; que tout ça renvoie à un jeu d'opposition que Derrida a essayé de déconstruire entre, par exemple, l'âme immortelle d'un côté, de l'autre le corps mortel, la vie d'un côté, la mort de l'autre, la pensée d'un côté, le travail de l'autre, l'esprit d'un côté, la matière, l'intellect d'un côté, la technique de l'autre etc. ; et tout ça ce sont des effets de ce que j'appelle le déni de l'exosomatisation, le déni du fait que en réalité **tout travail est un travail intellectuel**, premièrement, sinon ce n'est pas un travail ; deuxièmement, tout travail intellectuel est un processus d'extériorisation qui passe par la technique, donc par la main et tous les intellectuels ont des mains et s'en servent et tous les gens qui ont des mains ont un intellect parce que se servir de ses mains c'est produire du noétique. Ce qui ne veut pas dire qu'il faille ignorer et balayer toute une histoire sociale, d'organisation de classes sociales, par exemple avec des maîtres et des esclaves, des seigneurs et des manants et qui vont opérer, pourrait-on dire, en paraphrasant Jacques Rancière, non pas un « partage du sensible » mais un partage de l'intellect – ou a un non-partage de l'intellect – et tout ça renvoie à ce que disent les signataires du papier qui parlent de classe intellectuelle et tout ça ; mais ça va beaucoup trop vite et c'est le cœur du sujet dont la Nuit debout devrait s'emparer mais peut-être pas aussi hâtivement, parce que si je crois qu'il y a quelque chose d'urgent, c'est de ne pas se hâter de répéter les clichés qui dominent la scène publique.

Je rappelle et je souligne ces faits, ces textes, ces discussions, ces débats publics parce que ce sont les enjeux mêmes du séminaire. J'ajoute que nous ne cessons ici à l'IRI aussi bien qu'à Ars Industrialis et à avec pharmakon.fr de récuser une opposition entre d'un côté le savoir intellectuel, ce qu'on appelle aussi le savoir théorique, le savoir conceptuel et de l'autre côté les savoir-vivre et les savoir-faire ; pour nous le savoir c'est le savoir ; ce que je veux dire par là c'est que toute forme de savoir appartient à l'intellect et même s'il y a ce qu'on appelle un savoir conceptuel, le savoir non-conceptuel est intellectuel parce qu'il est noétique, et c'est ça que veut dire noétique. Dans la métaphysique, seul le savoir conceptuel ou théorique est considéré comme un véritable savoir et on considère que les autres formes de savoir, par exemple le savoir-faire du travailleur manuel est soluble dans le savoir théorique et que le savoir théorique

5. Manifeste pour une contre-offensive intellectuelle et politique Le Monde des 27 et 28 septembre 2015

est capable d'intégralement décrire les autres formes de savoir. Emmanuel Kant lui-même, qui est pourtant l'un des philosophes les plus vigilants sur toutes ces questions et qui, par ailleurs, énonce les limites de la raison bref, qui est en plein dans les problématiques que j'essaye de rouvrir ici, dit, dans *Théorie et pratique*, que toutes les questions techniques seront résolues à un moment donné par la science ou les mathématiques et ça c'est évidemment un énorme bourde métaphysique dans laquelle tout ce que Kant a essayé de montrer, qu'il fallait limiter les ambitions de la raison, qu'elle était obligée de composer avec ses propres limites, efface d'un coup tout ce qu'il avait gagné par sa critique de la raison pure et de la raison pratique. Mais **ce qui est derrière tout cela, c'est le calcul, le statut du calcu**l ; parce que ce que prétendent les théoriciens qui ont des visions métaphysiques, c'est que tout est descriptible par un calcul ; et moi, j'ai beaucoup d'amis mathématiciens qui me disent : « tu as raison avec tout ça, mais en même temps, tout est toujours descriptible par un calcul » ; ils ajoutent ça parce qu'ils sont convaincus qu'en dernier ressort, on peut tout décrire par un calcul ; et moi je dis que non ; je dis qu'on peut mettre en place des descriptions mathématiques de fonctions mais où il y a de l'incalculable ; et je pense que la *mathesis* pour le XXIe siècle, celle qui sera capable de réadresser la question de l'incalculable, ce sera une mathématique qui dépassera le calcul et retrouvera les questions de la géométrie et d'une géométrie qui ne sera ni la géométrie euclidienne ni la géométrie riemannienne, et je pense que c'est ça qui anime Giuseppe Longo par exemple avec lequel nous allons travailler maintenant dans le cadre d'un projet, les Digital Studies Network.

Si nous affirmons qu'il y a mille problèmes quant au statut du savoir aujourd'hui, de la connaissance, de la science et si j'affirme aussi, moi, qu'il y a aussi mille problèmes quant à ce statut du savoir, de la connaissance et de la science dans les textes de Engels et de Marx qui montrent en fait que le capitalisme c'est une appropriation du savoir et de la science comme un pouvoir et une fonction de production, et non seulement de production mais de production de plus-value, pas simplement de valeur d'usage et de valeur d'échange, ces problèmes qui se posent chez Engels et Marx n'ont jamais été portés et conceptualisés, à mon point de vue, en tant que tels. C'est une discussion que je voudrais ouvrir avec Toni Negri parce que je pense qu'il a ouvert beaucoup de sujets sur lesquels nous travaillons ici, mais je pense que ce problème-là, il ne l'a pas adressé. Quelqu'un a par contre essayé de les ouvrir mais n'est pas allé au bout, à mon avis, c'est André Gorz, qui a d'ailleurs beaucoup inspiré Negri et réciproquement ; et je voudrais dir qu'à la fin de ce séminaire ou pendant l'académie d'été, nous essayerons de venir vers Marx et Engels sur ces questions ; nous essayerons de le faire en nous appropriant les thèses de Whitehead et de Canguilhem sur les fonctions et de la raison (pour Whitehead) et de la biologie (pour Canguilhem – mais la biologie c'est pas seulement la biologie pour Canguilhem, c'est toutes les formes de savoir positif).

Revisiter toutes ces questions c'est revenir aux fondements mêmes de la philosophie ; c'est repartir de tout ce qui fait le point de départ et vous le savez bien, j'y ai beaucoup insisté dans *Prendre soin* et dans un autre livre *Etat de choc*,

ce qui ouvre la philosophie en tant que telle, non pas la pensée présocratique, mais ce qu'on appelle ce qu'on appelle **la** philosophie, et qui va constituer une académie, une institution qui s'appelle l'Académie de Platon, c'est la lutte de Socrate contre la fonction que les sophistes assignent au savoir à savoir gagner de l'argent (selon Socrate, en tout cas selon Platon) et Socrate dit : non, la fonction du savoir ça n'est pas cela. Depuis le point de départ de la philosophie la question est : ***quelle est la fonction du savoir***, pourquoi faut-il savoir et comment le savoir fonctionne-t-il càd à quelles conditions peut-on savoir etc. Pour tout cela, il sera essentiel de revenir aux Manuscrits de 1844 de Marx, et en particulier au troisième manuscrit où pour Marx, et pour nous lisant Marx, l'enjeu est de qualifier le destin du savoir, et j'emploie le mont « destin » au sens à la fois de Nietzsche et de Heidegger. Un destin qui ne peut plus aujourd'hui ignorer le destin entropique de l'univers et du cosmos ; et ça, c'est ce que par contre ni Derrida, ni Nietzsche ni Heidegger n'ont articulé, n'ont absolument pas pris en charge cette problématique du destin entropique et je pense que Marx et Engels non plus ; et ce que je vous propose c'est nous nous confrontions à cette question du destin du savoir où **le savoir est inscrit dans une processualité**, celle dont parle Whitehead, qui se transforme historiquement et cela nous ramène à Marx et Engels bien entendu, mais aussi à Hegel et à Nietzsche. Dans le Manifeste communiste, Marx et Engels diront que la destruction du savoir vivant, c'est **le capitalisme, qui mortifie le savoir en l'implémentant dans les machines** sous une forme que d'abord les *Grundrisse* ensuite *Le Capital* appelleront *le capital fixe* ; la grande théorie de Marx c'est que le capitalisme, c'est d'abord du capital fixe et le capital fixe c'est du savoir mortifié, qui n'est plus du savoir vivant ; et le problème de la société communiste, chez le jeune Marx comme chez le dernier Marx d'ailleurs, c'est de rendre vie au savoir et il le fait à partir de Hegel et de la dialectique càd à partir d'une critique de la synthèse du Savoir absolu ; cependant, j'ai fait l'hypothèse au cours du séminaire précédent que la possible concrétisation de ce que Hegel décrit comme le Savoir absolu serait non pas une erreur de Hegel mais la négativité du Savoir absolu de Hegel serait en fait l'accomplissement du Savoir absolu sous une forme purement et simplement computationnelle ; càd que **le Savoir absolu de Hegel se serait effectivement réalisé mais pas comme Hegel l'imaginait à savoir comme un savoir spéculatif, mais comme un savoir computationnel**, qui spécule, oui, mais qui spécule sur les marchés financiers et non pas dans la philosophie, non pas dans le savoir ; donc Hegel aurait eu une intuition absolument géniale en fait de ce qui va se produire tout en ne comprenant pas sa propre intuition et en la mésinterprétant.

Je disais cela l'autrefois et puis, à la fin de la séance, Paolo m'a posé une question ; il m'a demandé en quelle mesure un tel discours est compatible avec l'hypothèse que je soutiens depuis une quinzaine d'années maintenant qui est que le capitalisme c'est l'accomplissement du nihilisme et que ce que nous vivons avec l'ultra-capitalisme, que moi j'appelle le capitalisme absolument et purement computationnel, c'est l'absolue réalisation du nihilisme qui arrive cinquante ans plus rapidement que ce que Nietzsche pensait ; pour moi, et là je réponds à Paolo,

il n'y a aucune contradiction entre ces deux façons de décrire le capitalisme ; le Savoir absolu càd absolument computationnel - ça c'est que ne prévoyait pas Hegel mais dont il a eu l'intuition selon moi, et qui est du coup un savoir formel, ça c'est ce que dit Marx à la fin du troisième Manuscrit et un savoir, c'est aussi ce que dit Marx, autoréférentiel, ça c'est que décrivent Baudrillard, Derrida etc. càd un savoir qui en fait élimine toute extériorité – c'est une réalisation du Savoir absolu, **mais négative, en creux,** et qu'il faut interpréter pharmacologiquement, ce que ni Hegel, ni Nietzsche, ni aucun de ces penseurs, pas même Derrida, n'a été capable de faire. Derrida fait dans *Glas* une interprétation de tout ça, mais ce n'est pas une interprétation pharmacologique ; c'est une déconstruction de la métaphysique ; mais je pense qu'à un moment donné, la déconstruction de la métaphysique, si on ne déconstruit pas la déconstruction elle-même, devient elle-même autoréférentielle et elle devient la réalisation de ce qu'elle décrit. Et donc je pense qu'on ne peut pas, par exemple à l'époque de la Nuit debout, en rester à cette position-là.

Ce faisant, si ce je viens de dire, le Savoir absolu c'est l'absolue concrétisation computationnelle du Savoir absolu comme ultra-capitalisme, **concrétisant négatif** par ce qu'on appellera avec Antoinette Rouvroy, l'algorithmique, la gouvernementalité algorithmique, alors cela, **c'est l'accomplissement du nihilisme**. Ce n'est pas incompatible avec ce que dit Nietzsche, au contraire, c'est une extension de ce que dit Nietzsche, c'est plus précis que ce qu'il dit ; parce que Nietzsche à lu tous les penseurs fondamentaux à l'exception de Marx ; et Nietzsche et Marx se seraient-ils rencontrés, ça aurait été magnifique… pas sûr, ils se seraient peut-être tapés dessus (rires) ; mais c'est pas sûr, parce que c'étaient vraiment des philosophes, pas des crétins qui défendent leur petite position ; c'étaient des vrais penseurs ; parce que je ne crois pas du tout, parce que quand Nietzsche critique le socialisme, Marx aussi critique le socialisme, très proche de Nietzsche ; Marx s'en prend aux socialistes en permanence, disant que ce sont des idéalistes, qu'ils ne sont pas cohérents etc.

Tout ceci est l'enjeu de ce séminaire et c'est aussi l'enjeu de dire qu'est-ce qu'on va faire demain ? pas simplement avec le travail, le statut du travail, un revenu contributif ou pas, notre rapport au capitalisme ou au marché mais qu'est-ce qu'on va faires des universités ? comment faut-il penser l'avenir des universités ? c'est très important et c'est un très grand sujet pour Plaine commune et donc je pense que tout cela renvoie à la fonction du savoir dans le monde du travail, du savoir-faire, dans le monde de la vie quotidienne, du savoir-vivre et dans le monde de ce que nos amis de la Nuit debout appellent la « classe intellectuelle » càd le monde académique ; il faut que nous repensions tout ça et les relations entre toutes ces dimensions des savoirs et leur fonction pour que cela fonctionne – parce que s'il faut agir sur les fonctions, c'est pour que cela fonctionne. Mais aussi, comme disaient Deleuze et Guattari, il faut que ça dysfonctionne parce que c'est quand ça dysfonctionne que ça produit de la néguentropie. Vaste sujet donc ; nous réactivons de nombreuses questions du XXe siècle et aussi du XIXe siècle.

Je reviens très rapidement sur la tribune du journal Le Monde ; « intellectuel collectif » disent-ils à un moment donné, c'est un pléonasme ; intellectuel, ça vient d'intellect, en grec *nous*, que l'on traduit en latin parfois par intellectus (en angl. mind en tant que capacité analytique) ou spiritus (en angl. Spirit, càd ce qui revient, la hantise) – et ça désigne les deux chez Aristote ; **il y a ces deux dimensions déjà – qui est toujours collectif parce que c'est un processus de transindividuation, c'est ça qui constitue le *nous* comme *nous* ; c'est le processus, et c'est ce que Hegel a montré très bien, qui se développe dans ce qu'il a appelé une phénoménologie de l'esprit, historiquement, en s'extériorisant et comme une collectivité** ; c'est d'ailleurs ce que reprendra Heidegger dans la question du Dasein, même si Heidegger ne le dit jamais. Et nous, nous lisons Simondon dans ce sens-là ; et ce qui est très important, aussi bien pour Simondon et Whitehead, que pour Hegel, c'est un processus tout cela ; ce processus de transindividuation, c'est ce que Derrida appelle la différ*a*nce avec un a ; et donc nous relisons Derrida en relisant Nietzsche, Marx etc. La transindividuation, c'est en outre ce qui procède d'un double mouvement, qui est un mouvement horizontal (càd faisant venir du plan bottom-up et s'élevant) et vertical (un mouvement to-down qui descend du « ciel » comme l'esprit) – j'utilise des images qui sont quasi théologiques parce que ce sont elles qui ont dominé pratiquement jusqu'au XIXe siècle ces discours-là ; mais aujourd'hui, ils se posent à nous dans des termes tout à fait nouveaux ; ce sont les enjeux de *Imperium* que pose Lordon dans sa relecture du *Traité politique* de Spinoza mais je pense qu'on ne peut plus poser ces questions comme à l'époque de Spinoza au XXIe siècle ; il faut évidemment les faire avec Spinoza, en relisant Spinoza mais il faut introduire un tout petit peu aussi de questions qui sont liées à des technologies de grammatisation qui horizontalisent (top-downisent), diagonalisent, verticalisent etc. et précisément là, je voudrais juste souligner un point c'est qu'un approche *dia*-gonale et pas simplement horizontale ou verticale, qui est une résultante de ces deux dimensions, elle fait fonctionner le *dia* de la dialectique de Socrate, càd de la dialogique en fait, qui est aussi celle de Bakhtine et du *dia*-chronique de Saussure et aussi du *dia*-ble qui habite tout symbolique (tout symbolique est habité par du *diabolique* càd par de *l'hubris* sinon ça ne fonctionne pas, il n'y a rien à dire ; s'il n'y a pas de l'hubris pour menacer le symbolique, le symbolique ne fonctionne pas (c'est ce que j'appelais tout à l'heure le dysfonctionnement).

Toutes ces considérations sont évidemment très abstraites et très générales, beaucoup trop formelles ; il faut les rapporter à des processus historiques, processus qui n'est pas pour moi une dialectique hégélienne càd aussi marxienne parce que Marx est hégélien de ce point de vue-là, il revendique toujours la dialectique ; ***on ne peut pas penser le devenir organologique et pharmacologique de l'esprit qu'est l'exosomatisation avec la dialectique*** ; pourquoi ? parce que la dialectique, c'est que Marx montre lui-même dans le troisième Manuscrit précisément, c'est qui consiste à dissoudre l'extériorité dans la réintériorisation ; c'est ça que Hegel appelle l'esprit du Savoir absolu et ce que montre le jeune Marx (1844) c'est que c'est absolument impossible, et que précisément, ce qui

reste, c'est une extériorité qu'il appellera le capital fixe, sauf que ce qu'il ne voit pas c'est que s'il garde le modèle de la résolution dialectique, celle-ci dissout les contradictions et à ce moment-là il mène vers quelque chose qui menace le marxisme, le **totalitarisme**, à savoir que tout est relevable, tout est soluble et qu'on peut totaliser (la totalisation c'est un terme hégélien) les contradictions pour les résoudre en une synthèse et cette synthèse, nous pensons nous qu'elle est toujours métaphysique en un sens terrible qui se traduit par des réalités politiques et économiques etc.

Ce qui n'est pas bien pensé dans cette affaire c'est l'exosomatisation et les fonctions d'exosomatisation dans l'exosomatisation qu'exerce le savoir ; c'est le cœur du problème ; Marx et Engels écrivent *l'Idéologie allemande*, qui est pour moi le premier grand texte marxiste à en parler, parce que les Manuscrits de 44, ce ne sont pas encore des textes marxistes, mais ils reprennent en 1845, càd juste après le troisième Manuscrit, ils reprennent cette question du Savoir absolu avec le problème de l'exosomatisation en disant « l'homme commence par produire ses organes, ses moyens de production etc. » mais en fait, je crois qu'ils n'assument pas complètement les conséquences de ce mouvement parce qu'ils ne relisent pas comme il faudrait le faire Hegel à mon avis.

Comme capacité de l'âme noétique, le savoir qui, je le répète est noétique aussi bien quand elle fait « bien » la cuisine que quand elle pratique l'hygiène domestique ou qu'elle résout une équation – tout ça pour moi c'est du savoir – càd quand elle se soucie de ce que Whitehead appelle, pas simplement le vivre, le bien vivre mais le mieux vivre – c'est ça qui constitue la fonction de la raison pour Whitehead et je trouve ça fantastique, tout cela, qu'elle peut faire automatiquement, sans y penser, par exemple résoudre une équation comme une machine, faire la bouffe sans y penser, ça fonctionne encore mais ce n'est plus la même fonction qui fonctionne, ça fonctionne toujours, il y a quelque chose qui fonctionne mais ce n'est plus la fonction du savoir, ça ne produit plus de néguentropie ; ça ne fait que fait que faire fonctionner ce qui a été néguentropique mais sur un mode qui peut devenir entropique ; **et ça c'est ce qu'exploite le capitalisme, précisément, la répétition, la standardisation, la reproduction, la grammatisation au service de la production de plus-value qui empêche la production d'innovation** – on dit le capitalisme ça innove, c'est archi-faux ; le capitalisme est anti-innovation ; il produit de l'innovation fausse pour faire croire qu'il produit de la diversité ; mais ce n'est pas du tout le cas ; il ne produit que de la répétition.

Cette fonction, qui est une fonction de l'exosomatisation, comme capacité de l'âme noétique, ne peut être que collective ; elle ne peut être une capacité qu'au sens où, pour Amartya Senn, les *capabilities*, qu'il décrit dans son livre analysant les raisons pour lesquelles le Bengladesh se porte mieux moralement et physiquement que les habitants de Harlem, et bien c'est parce que ça produit du savoir collectif et ce que Durkheim appelait de la « solidarité organique ». Senn n'emploie pas du tout ces mots-là, ce n'est pas du tout son vocabulaire mais c'est cela que ça veut dire et c'est cela que voulons investir à Plaine Commune.

Ici, il s'agit, dans le contexte du capitalisme purement et absolument computationnel càd réalisant négativement à la fois le Savoir absolu de Hegel (ce qui conduit, je l'ai développé un tout petit peu dans *Dans la Disruption*, au capitalisme psychotique et je pense le capitalisme devient réellement psychotique) et l'accomplissement du nihilisme de Nietzsche. Il s'agira à travers tout cela, dans un contexte qui est celui aussi de la disruption et du délire transhumaniste, de revisiter les fonctions de calcul dans l'optique d'un renouveau de la fonction herméneutique de la raison, ce qui se tiendrait entre Whitehead et Canguilhem et en revenant vers Nietzsche et Marx et aussi dans le but d'élaborer une pratique organologique et une organologie pratique càd de développer des instruments, j'y tiens énormément ; je pense qu'il est fondamental que ce type d'ambition passe fondamentalement par une reconception de l'instrument ; on ne peut pas se contenter de dire par exemple ce que disent les Accélérationnistes : il faut reprendre les plateformes, reprendre les technologies qui ont été produites par le capital, oui bien sûr, mais ça ne suffit pas ; et ça ils ne le voient pas clairement à mon avis et il faudra en discuter clairement avec eux.

Pour pouvoir faire une telle organologie pratique, il faut élaborer une histoire de l'exosomatisation ; il y a une histoire ; il ne suffit pas d'affirmer des principes – le savoir s'extériorise, il faut que l'réintériorisation aboutisse toujours à une réextériorisation etc. – **il y a une histoire et c'est celle de la rétention tertiaire** et à travers l'évolution des rétentions tertiaires, les conditions de l'exosomatisation et les fonctions du savoir (entendre : des savoirs) changent à chaque fois – ça c'est ce que Hegel ne peut pas comprendre, typiquement ; j'avais essayé de dire pourquoi dans *Etat de choc* ; il n'arrive pas à comprendre que l'extériorisation produit quelque chose qui échappe toujours à ce qu'il appelle la proposition spéculative ; qui la stimule mais toujours la déborde ; parce que c'est un idéaliste, comme le dit Marx ; et Marx lui-même va finalement intérioriser cet idéalisme. Ce qu'il n'arrive pas à penser c'est le fait que l'organogenèse exosomatique, du point de vue d'une organologie générale, c'est aussi une pharmacologie historique où rien n'est substantiel, càd où rien n'est bon ou mauvais, **ce n'est pas une substance, c'est un rapport de force** comme disent Marx et Engels ; et dans le jeu de ces rapports de force, qui est une processualité relationnelle, tout peut être mis au service de son contraire. Alors ça c'est que dit d'une certaine manière déjà Hegel ; dans la dialectique, il dit que tout ce qui est positif peut devenir négatif, tout ce qui est négatif peut devenir positif, sauf que lui, il pense que l'on peut dissoudre cette inversion permanente et qu'à un moment donné, on peut substantialiser l'esprit, càd arriver à le rendre positif définitivement ; et nous, nous disons : pas du tout ; étant donné que **tout cela est constitué par l'extériorisation qui est une rétention tertiaire et que celle-ci est forcément un pharmakon, il y a aura toujours des problèmes de pharmacologie, il y aura toujours une négativité, et comme il n'y a pas de solution à cette négativité, il ne peut pas y avoir de dialectique**. Par contre, il doit y avoir une herméneutique, une interprétation constante ; **c'est le rôle du savoir d'interpréter les dimensions curatives et toxiques du savoir et de ses organes, de ses rétentions tertiaires.**

Tout cela nous conduit non pas à une dialectique mais à une *épistémè* tragique et à la question de *l'hubris* ; ce qui est au cœur de tout cela, c'est *l'hubris* et quant à *l'hubris*, je propose un commentaire de ce qu'en dit (ou de ce qu'en dit pas) Michel Foucault dans sa préface à *l'Histoire de la folie à l'âge classique* ainsi que du commentaire qu'en propose Derrida puisque c'est là-dessus que se sont affrontés Foucault et Derrida en 1963 dans *Dans la disruption. Comment ne pas devenir fou* et où je renvoie à quelque chose dont ni Foucault ni Derrida ne parlent, c'est les *Rêves pour la direction de l'esprit* de Descartes parce que, lui, pose le problème de la rétention tertiaire et de l'hubris de rétention tertiaire – qu'il ne pose pas en ces termes mais il décrit exactement ce que Socrate appelait le pharmakon et si on a lu Socrate, on se dit que forcément, c'est ce que décrit Descartes, à savoir qu'on peut extérioriser la vie de l'esprit, qu'on peut faire des traitements sur la spatialisation que permettent l'écriture et la géométrisation ; forcément ça pose le problème que Socrate posait ; Socrate disait : dès que l'on extériorise le temps sous forme d'espace, on rend cela appropriable, par qui ? pour Socrate par les sophistes et pour Marx par le capital ; et donc ce que j'essaye de montrer dans ce livre, c'est que Descartes ouvre véritablement la métaphysique du capitalisme et ce qu'on appellera ensuite l'Anthropocène. L'enjeu de l'exosomatisation c'est cela.

Ici, je pense utile de donner un exemple d'élaboration pratique, les règles 15 et 16 des *Regulae* de Descartes étant d'ailleurs elles-mêmes des règles extrêmement pratiques : on pourrait requalifier, ce faisant implémenter le concept d'idées régulatrices (l'idée régulatrice c'est ce qui constitue la raison chez Kant) qui se trouvent dans la dialectique transcendantale de Kant et qui constituent l'enjeu de la raison, on pourrait imaginer de la retraiter du point de vue d'une exosomatisation, d'un matérialisme – ou d'un hypermatérialisme – qui prenne en compte ces questions d'organologie et de pharmacologie pour concevoir une nouvelle épistémologie des réseaux sociaux ; **que sont des réseaux sociaux fondés sur une épistémologie, une néguanthropologie, si je puis dire, des idées régulatrices ?** en fait, c'est ce qui est derrière la mise en place de notre plateforme Ligne des temps d'annotations contributives où on fait travailler des étudiants ensemble pour qu'ensuite ils s'écharpent dans une espèce de dialectique qui n'est pas transcendantale mais qui est assistée par ordinateur, pourquoi ? pour produire des idées régulatrices. En fait c'est la fonction de n'importe quel savoir spéculatif (au sens de Whitehead) et c'est aussi cela qu'on va essayer de mettre en place à Plaine Commune, non seulement à travers un revenu contributif, mais à travers une recherche contributive qui va s'appuyer sur des instruments contributifs qui sont spéculatifs dans ce sens-là.

Cela étant, faire une histoire de l'exosomatisation, cela suppose de repenser l'histoire de la vie comme une histoire des milieux vivants et la bascule dans l'exosomatisation comme dans un nouveau type de milieu qui est une sorte de milieu intérieur au sens de Claude Bernard. Pourquoi ? parce que l'exosomatisation crée un milieu organologique, par exemple cette salle où nous sommes et où la caméra ne voulait pas marcher et c'était comme une sorte de maladie du milieu en raison de laquelle il a fallu demander à un ingénieur du son d'intervenir

etc. Et ce milieu, qui est dans le langage de Claude Bernard, le milieu extérieur de l'être vivant, pour nous ce n'est plus un milieu extérieur, ce n'est pas mon plus un milieu intérieur à proprement parler même si Leroi-Gourhan a décrit cela comme un milieu intérieur ; il a dit : c'est le milieu intérieur de la cellule ethnique. Evidemment cela mériterait d'être critiqué avec Canguilhem, avec Claude Bernard - critiqué au bon sens du terme càd que c'est extrêmement riche, Leroi-Gourhan étant ici notre point de départ en quelque manière ; mais il faut revisiter car Leroi-Gourhan a beaucoup lu Claude Bernard, il l'a beaucoup cité sans le citer si je puis dire, il l'a beaucoup paraphrasé, mais en même temps ça pose problème ; est-ce qu'on peut parler de milieu extérieur ? non ; est-ce qu'on peut parler de milieu intérieur ? oui mais ce n'est plus un monde intérieur au sens de Claude Bernard parce qu'on est plus dans un monde darwinien ou disons strictement biologique et d'autre part il faut y introduire la question que pose Canguilhem de manière génialissime de ce qu'il appelle *l'infidélité des milieux de vie* pour les vivants, pas simplement pour les vivants en tant qu'organologiques, mais pour toutes les formes de vivant, il dit : le milieu est toujours infidèle aux formes du vivant mais cela se pose dans des termes très particuliers lorsqu'il s'agit d'un milieu exosomatisé ; à ce moment-là, cette infidélité ça n'est plus simplement la mutation du milieu selon les aléas du climat ou je ne sais pas quoi de la nature, c'est la stratégie du capital. Et **cette stratégie du capital qui s'appelle aujourd'hui la disruption, c'est une infidélité du milieu pour prendre le contrôle de l'évolution des individus qui vivent dans ce milieu.** Et donc là, il y a quelque chose d'extrêmement important qu'il faut opposer premièrement au socio-biologisme qui existe toujours chez le néo-libéraux – ils ne l'emploie pas parce qu'ils savent que c'est diabolique et que personne ne veut en entendre parler mais c'est comme ça qu'ils pensent en réalité : la guerre de tous contre tous c'est ce qui produit le meilleur résultat en terme d'innovation, et d'autre part il faut l'instruire de très près parce que c'est l'enjeu du transhumanisme qui est un nouveau stade dans toutes ces questions et ça pose le problème dont on commencera à parler la semaine prochaine : c'est le problème de sélection artificielle dont Nietzsche essaye de penser les conditions mais en dehors du problème de l'exosomatisation et c'est pour cela que je vous dirai qu'on peut et qu'on doit transvaluer Nietzsche qui ne pose pas le problème correctement à mon avis, même s'il le pose génialement néanmoins.

Alors il faut faire en fait, avec cette histoire de l'exosomatisation, en tant qu'elle est un processus artificiel de sélection, une histoire de la sélection puisque dans chaque époque de l'exosomatisation, et les grandes civilisations sont des époques de l'exosomatisation, des critères de sélection se produisent qui sont nouveaux ; il y a des époques où les critères de sélection sont fondés sur la *scholè*, de *l'ariston*, càd du meilleur, que portent les nobles de la Grèce antique etc. Puis ensuite, ce sont les critères du monothéisme, de la chrétienté ; puis ensuite, ce sont les critères des Lumières etc. ; et à chaque fois, ces critères sont rendus possibles, configurés même, par des rétentions tertiaires ; à chaque fois, les individus croient produire ces critères, en réalité ils sont produits eux-mêmes en tant qu'individus comme sélecteurs de ces critères-là parce que les matrices de rétentions tertiaires

rendent possibles ces sélections-là.

A travers cela, il s'agit de revisiter tout le processus d'hominisation comme étant une histoire de fourniture de critères de sélection dont les rétentions tertiaires hypomnésiques en particulier sont les supports (tout objet technique est une rétention tertiaire mais les rétentions tertiaires productrices de critères de sélection sont les rétentions tertiaires hypomnésiques ; depuis le néolithique supérieur, avec les premières pratiques d'extériorisation des contenus mentaux jusqu'à aujourd'hui avec les Big Datas etc. en passant évidemment par la question de l'écriture en Chine et de l'écriture dans le bassin méditerranéen etc. et en passant par les règles 15 et 16 des Règles pour la direction de l'esprit de Descartes – puisque là Descartes prépare ce que Leibnitz va concrétiser càd la Caractéristique universelle comme la méthode de sélection qu'il ne présente pas comme une méthode de sélection mais comme une méthode de calcul mais il ne se rend pas compte qu'il met le calcul au service d'un processus de sélection) tout cela supposant des règles puisque pour produire des critères il faut des règles et ces règles s'appellent les savoirs ; le savoirs fournissent des règles, des règles qui peuvent être théologico-politiques, mais aussi des règles (recettes) pour faire une bonne cuisine [6]. Ce que je veux dire c'est qu'il y a des critères de sélection absolument en permanence dans tout ce que nous faisons et que toute l'histoire de l'exosomatisation a consisté à sélectionner des critères de sélection, à faire de la méta-sélection - c'est ce qu'on appelle des cultures ; aujourd'hui cette sélection elle se fait par des appareils qui s'appellent les cabinets de marketing [7] et évidemment cela change un certain nombre de choses.

Cette histoire de l'exosomatisation, je pense que c'est à travers elle qu'il faudrait refaire une histoire hypermatérialiste de la métaphysique. Qu'est-ce que je veux dire par là ? je veux dire que l'histoire de la métaphysique ou ce que les philosophes appellent comme cela, c'est l'histoire d'une série de grandes bifurcations : par exemple Socrate bifurque par rapport à ce qui n'est pas encore la philosophie, à savoir le monde présocratique disons grosso modo Héraclite et Parménide pour aller vite, Platon bifurque immédiatement sur Socrate, Aristote bifurque sur Platon etc. Là-dedans, il y a de très grandes bifurcations qui sont typiquement des résultats de processus organologiques selon moi, et qui permettent de faire une genèse des fonctions épistémiques des savoirs ; je pense en particulier à cet enjeu dans *La République* avec ce concept *d'orthothès* que commente longuement Heidegger dans [*Platon et son concept de la vérité*]{.texte idsp="Platon et son concept de la vérité"} [8]. Heidegger dit : la métaphysique c'est ce qui se fonde sur un changement du concept de vérité, *aléthéia*, qui devient synonyme avec Platon de *homoiosis* et *orthothès*, la vérité c'est le semblable et le semblable en tant qu'il est exactement semblable càd à dire qu'il permet d'accéder à l'orthothès comme exactitude ; quelle est cette fonction qui permet

6. Et de telles règles sont intériorisées, ce qui fait que le Chinois apprécie la cuisine chinoise, ce qui n'est pas évident pour un occidental

7. Plus récemment encore les assistants numériques (voir Le Temps du 18 septembre 2018 *Les assistants numériques vont s'immiscer dans nos vies*)

8. Dans *Questions 2*

d'accéder à l'exactitude dans la vérité ? C'est la fonction de la détermination et c'est ce que Kant appellera la fonction analytique de l'entendement. Heidegger condamne cette évolution et je suis largement en accord avec Heidegger dans ce commentaire qu'il fait de la République sauf que ce qu'il ne voit pas c'est qu'à travers ce développement orthothétique de la compréhension de *l'aléthéia*, Platon acte la dimension orthothétique de l'écriture alphabétique que j'ai essayé de théoriser dans le volume 2 de *La Technique et le temps* et que cette fonction analytique que rend possible l'écriture alphabétique, qui n'est pas accessible sous cette forme-là en Chine par exemple – l'écriture chinoise n'est pas une écriture analytique - , c'est un acquis exosomatique et organologique de la fonction de la vérité. Quand je dis la fonction de la vérité, je suis très proche des fonctions de vérité au sens des tables logiques, je suis proche, mais je ne suis pas dans ce discours-là ; ce que je suis en train de dire c'est que, ce qu'Emmanuel Kant en 1781 - et avant puisqu'il y a eu un certain nombre d'esquisses de cette analyse – dans la Critique de la raison pure a affirmé souverainement à savoir qu'il faut distinguer dans la faculté de connaître d'un côté la faculté analytique de l'entendement, de l'autre côté la faculté synthétique de la raison, c'est ce qui est rendu possible par une opération que fait Platon en ouvrant – et il le dit d'ailleurs dans Phèdre – la dialectique, dit-il, est analytique et synthétique ; c'est d'ailleurs pour cela que Kant dans La critique de la raison pure dit : on va faire une dialectique transcendantale pour reconstruire ce discours sur l'analyse et la synthèse ; là en fait il critique Leibnitz mais en réalité il est en train de relire toute l'histoire de la métaphysique ; ce qu'il ne fait pas, et c'est ce que j'ai essayé de montrer dans le tome 3 de La technique et le temps, c'est de comprendre que cette analytique et cette synthétique sont rendues possibles par un schématisme qui est, lui, rendu possible par les rétentions tertiaires et qui n'est pas celui de l'imagination transcendantale mais de l'imagination, je dirais simondonienne, de la production de schèmes par une activité d'extériorisation (mais Simondon lui-même n'est pas très clair là-dessus). Tout cela est rendu possible par ce que nous appelons dans le séminaire consacré à la catégorisation c'est ce qui est rendu possible par un processus de pré-catégorisation par la grammatisation ; l'exosomatisation, en tant que c'est une histoire de l'extériorisation de l'esprit, au sens où Hegel avait montré dans *La phénoménologie de l'esprit* que la phénoménologie de l'esprit c'est une extériorisation, eh bien c'est une exosomatisation qui produit des phénomènes analytiques et synthétiques de pré-catégorisation, de pré-herméneutique si je puis dire qui destinent (Geschick = destin / Geschick de l'Etre) l'esprit à un certain nombre d'évolutions et ça c'est ce que Heidegger ne voit pas, pas plus que Kant d'ailleurs ; Kant le fait fonctionner mais il ne voit pas ce qu'il fait fonctionner et c'est pourquoi Heidegger va pouvoir sombrer dans ce qu'il appelle « la catastrophe de la Glassenheit », ce chemin de campagne que vous voyez-là, c'est un chemin qui mène à un endroit, un village où Heidegger a commémoré l'anniversaire d'un musicien, un village où il a fait une espèce de concélébration d'une certaine conception de l'esprit qui est assez redoutablement ultra-réactionnaire, on pourrait dire post-nazie parce que c'est en 1955, c'est dix ans après la fin de la deuxième guerre mondiale où il célèbre les valeurs tradition-

nelles de la localité dans un texte [9] anti-calcul, anti-déterritorialisation, qui sonne vraiment antisémite. On sait maintenant avec les Cahiers noirs Heidegger a tenu des propos antisémites. Je crois qu'il ne suffit pas de se délecter de façon morbide comme le font un certain nombre de gens, non, je pense qu'il faut se demander le pourquoi de cette énigme Heidegger. Il faut essayer de comprendre le problème. Je crois que le problème il est d'abord dans une **incapacité chez Heidegger à penser et le calcul et la déterritorialisation** càd la spatialisation de l'esprit, incapacité qui fait qu'il condamne le calcul et ce faisant il condamne, dans une vieille tradition catholique, le judaïsme comme un peuple qui calcule et qui est déterritorialisé (la diaspora liée à l'accumulation d'argent) ; c'était ça l'antisémitisme qui est d'ailleurs extrêmement répandu en France avant la deuxième guerre mondiale, largement autant qu'en Allemagne même si ça n'a pas produit les nazis, heureusement pour nous mais ça pourrait venir. On peut en effet condamner Heidegger mais ce qui est très important de comprendre, c'est que derrière tout cela, il y a un processus, dans l'exosomatisation actuelle, de dénéotisation qui se met en place qui correspond avec ce que j'avais appelé dans d'autres séances, la prolétarisation généralisée.

Le but de tout ce que je vous raconte ici, et en particulier dans cette histoire des fonctions de la raison et de la faculté de connaître, ces fonctions sont entendues en deux sens : d'une part ce à quoi servent et ce que servent dans une dialectique de la maîtrise et de la servitude la raison, la faculté de connaître et les fonctions qui la composent ; comment est-ce qu'elle sert ? ce que nous disent Marx et Engels, réinterprétant Hegel, c'est qu'elle sert, dans une dialectique du maître et de l'esclave, qui est une réalité sociale et pas seulement épistémologique et que ce sont des rapports sociaux qui constituent cela ; dans tous les cas, dans ce processus, il y a les fonctions de la faculté de connaître et elles composent, parfois la raison a servi l'entendement, parfois l'entendement a servi la raison ; je ne dis pas que c'est bien ou que c'est mal mais ce sont de réalités historiques, il va falloir y entrer organologiquement parce que ça passe toujours par des machines, des dispositifs, des institutions et c'est tout ça qu'il faut analyser. D'autre part, ces fonctions sont des sous-parties de la fonction de la raison qui peuvent précisément en cela dysfonctionner ; le but de tout cela c'est d'en tirer les conséquences en termes d'organologie instrumentale pour la recherche contributive. Ce que j'énonce ici comme principes, **ce sont des principes pour faire de l'organologie pratique.**

Bientôt nous verrons pourquoi pour penser le dysfonctionnement des parties, il est nécessaire de passer par Nietzsche ; donc je récapitule : ce qui constitue la faculté de connaître c'est la raison, ce que Kant appelle la raison pure qui est elle-même constituée par des sous-parties fonctionnelles, l'entendement, l'intuition etc. et ces sous-parties peuvent se décomposer et dysfonctionner, par exemple l'entendement peut se mettre à dominer la raison, autrement dit à perdre la raison, c'est ce qu'on est en train de vivre en ce moment. Et tout cela, il faut l'approcher de manière organologique càd, pas dans la panique, mais en disant

9. Les « Cahiers noirs »

on va essayer de prendre soin du milieu intérieur ou extérieur qui dysfonctionne et essayer de comprendre aussi pourquoi le dysfonctionnement est nécessaire ; c'est ce qu'on verra chez Nietzche ; il y a une nécessité du dysfonctionnement des parties.

Je vais aborder les propositions de Nicolas Georgescu-Rögen quant à l'exosomatisation et ce qu'il appelle la *low entropy.* Il ne parle pas de néguentropie mais de low entropy. Je crois qu'il pratique ce vocabulaire par grande prudence de physicien ou de mathématicien pour éviter de rentrer dans les grandes polémiques qui ont traversé les années 60-70, au moment où il écrit *The Entropy Law and Economic Process.* Avant d'y venir, je voudrais rappeler que je considère que Marx et Engels ont les tout premiers posé la question de l'exosomatisation, bien avant Georgescu-Rögen, et la question de ses conséquences quant à la vie comme économie ; ça va être la question de Georgescu-Rögen mais déjà Marx et Engels raisonnent comme cela mais ils l'ont fait en se référant précisément à la dialectique du maître et de l'esclave de Hegel ; et ils l'ont fait d'abord sans voir, j'avais essayé de monter cela dans *Etat de choc*, que la dialectique du maître et de l'esclave ne correspond pas du tout à ce qu'ils décrivent du rapport entre le capital et le travail comme prolétarisation, puisque l'esclave développe du savoir alors que le prolétaire perd son savoir ; donc il y a quelque chose qui ne tourne pas rond dans cette convocation de Hegel par Marx ; elle n'est pas légitime et c'est un très gros problème pour le marxisme à mon avis et d'autre part, ils l'on fait sans intégrer la fonction de l'entropie et donc sans penser la prolétarisation, càd la perte du savoir par les individus, comme un processus d'entropie et c'est pour ça qu'ils n'ont pas réussi à penser, je crois, ce qui pour nous est la question fondamentale : il s'agit de dépasser cette situation, non pas par la puissance du négatif qu'est le prolétariat mais par la déprolétarisation et ça c'est aussi un très grand enjeu de Plaine Commune. Cet enjeu, il faudra quand même que nous en discutions avec Toni Negri mais aussi avec Yann Moulier-Boutang sur ce que j'appelle l'idéalisme résiduel de Marx puisque cela le conduit à poser que l'abeille n'a pas de conscience comme l'architecte et que l'architecte arrive avec sa conscience toute faite, ce qui est archi-faux, il le disait déjà lui-même en 1845 et il l'a complètement oublié en 1861 ou 62.

Cette question de la conscience et de la validité de la notion même de conscience qu'affirmait Marx contre Hegel, revient dans la tribune adverse – je reviens un peu sur Nuit debout - qui a été publiée par le journal Le Monde pour contredire le discours de nos amis Lordon et Cédric Durand et c'est Miguel Benasayag qui exprime un point de vue opposé, il s'oppose un peu au discours de la Nuit debout et il dit en particulier : « ces personnages, plus dangereux que les CRS et leurs matraques, se manifestent sous la figure du militant triste », le militant qui croit qu'on peut « prendre conscience » de sa position historique ; il ajoute un peu plus loin « ce n'est pas la conscience qui détermine la vie ». Je ne suis pas d'accord avec ce que dit Benasayag mais je souligne un point c'est que d'une certaine manière il tient un discours marxiste ; bien entendu, **Marx a parlé d'une prise de conscience mais c'est une conscience de classe qui passe par une critique du concept de conscience hégélien, du concept idéaliste de**

conscience ; je pense que Benasayag, comme les personnes auxquelles il répond, s'il a lu leur Tribune, mais en tout cas par rapport auxquels il donne un point de vue complétement différent, mobilise là aussi un concept très important mais sans redéfinir cette question de la conscience dans une véritable vision matérialiste que je crois qu'il ne porte pas ; il porte un discours de psychanalyste en fait.

La conscience c'est ce qui constitue chez Marx le travail du concept et à ce travail du concept Marx oppose le travail des mains càd le travail matérialisé du travailleur dans des rapports sociaux ; ce que je voudrais simplement souligner, c'est que les fonctions de la raison et du savoir sont à interpréter dans le sens de ce que Marx objecte au savoir absolu de Hegel dans le *Troisième Manuscrit de 1844* où il est vraiment question de la fonction du savoir qui est ce que Hegel appelle le travail du concept et le moins qu'on puisse dire c'est qu'ici Marx n'accorde pas beaucoup de chance au potentiel intellectuel et noétique de l'ouvrier prolétarisé, car si vous lisez ce qu'il dit de l'ouvrier : « plus l'ouvrier produit, moins il a à consommer ; plus il crée de valeur, plus il se déprécie et perd en dignité ; plus son produit a de forme, plus l'ouvrier est difforme ; plus son objet est civilisé, plus l'ouvrier est barbare ; plus le travail est puissant, plus l'ouvrier est impuissant ; plus l'ouvrier s'est abruti et est devenu un esclave de la nature ». Tout ce qu'il décrit là est une exténuation de ce qu'il appellera plus tard **la puissance du négatif**, la négativité du prolétariat comme puissance révolutionnaire ; mais ce qu'il décrit là est plutôt une impuissance ; il emploie d'ailleurs le mot : l'ouvrier est impuissant. C'est le sujet qui a amené Althusser à dire : ne lisez pas ce Marx-là, ce n'est pas Marx encore, mais ne lisez pas non plus l'*l'Idéologie allemande* ; je crois, moi, qu'il faut absolument les lire parce que ce ne sont pas des problèmes qui sont résolus avec *Le Capital* mais qui sont enfouis et ne sont pas traités. Surtout, commentant cela, Marx dit que ce qu'il reproche à Hegel de pratiquer mais qu'il décrit comme étant la réalité du capitalisme càd comme une réalité historique, c'est que le travail dans le capitalisme, et chez Hegel aussi, est abstrait ; la question fondamentale ça devient celle de ***l'abstraction*** ; ce qui fait que le travail, pour l'ouvrier, « existe en dehors de lui, indépendamment de lui, étranger à lui », c'est tout ce qu'on appelle l'exosomatisation [10] qui prolétarise le travail, qui fait que l'ouvrier ne « travaille » plus en réalité ; c'est un travail abstrait càd ce n'est plus un travail au sens où il produit véritablement du travail, ce n'est qu'une soumission de sa force de travail à un processus qui celui du capital fixe càd de ce que les *Grundrisse* appelleront « la machinerie ».

J'insiste sur point parce que, tout ça qui est au cœur de la question du maître et de l'esclave, cela renvoie au problème de la grammatisation ; tout ce que Hegel va appeler l'abstraction, tout ce que Marx et Engels vont reprendre sous le

10. Ce que Heidegger appelle le Gestell, c'est la question de l'exosomatisation mais que Heidegger pose mal. Google devient une énorme entreprise de lancement d'objets dans le ciel parce qu'il s'agit de construire autour de la terre un lieu exosomatisé qui enserre tous les milieux exosomatisés terrestres et derrière cela il y a une réflexion de Heidegger sur le Gestell qu'il faut lire parce qu'il faut requalifier toute la question du Gestell dans une optique qui est celle de l'exosomatisation.

concept d'abstraction qui est au cœur du livre *Le Capital* et qui est au cœur de l'analyse de ce qu'est le capitalisme, ce sont des résultats du processus de grammatisation et c'est pour cela qu'**il est absolument fondamental de penser ce processus de grammatisation** très précisément.

Je vais rentrer dans la question de ce que Georgescu-Rögen pose dans d'une part dans *The Entropy Law and Economic Process* et dans un autre texte que je vais commenter et qui a été écrit en français mais en préalable, je voudrais que nous relisions le texte d'un séminaire que donne Michel Foucault en 1976 – il est au Collège de France où il enseigne depuis quelques années - qui s'appelle *Il faut défendre la société*, et où Michel Foucault – et dans ce texte, qui est célèbre, il s'agit de « L'insurrection des savoirs », dit-il ; il s'agit, dans ce qu'il fait, à travers l'archéologie, la généalogie, expression qu'il reprend à Nietzsche, toute son approche qui s'était appelée à un moment donné, l'archi-biologie, l'étude de l'épistémè etc., il s'agit pour Foucault de susciter une insurrection des savoirs « contre les effets de pouvoirs centralisateurs qui sont liés à l'institution et au fonctionnement d'un discours scientifique organisé à l'intérieur d'une société comme la nôtre. Et, que cette institutionnalisation du discours prenne corps dans une université, (… ou) dans un réseau théorico- commercial comme la psychanalyse, (…) un appareil politique, (…) un marxisme (il pense en l'occurrence à Louis Althusser là) », tout cela génère des « effets de pouvoir », dit-il etc. et la généalogie qu'il propose, doit combattre ces effets de pouvoir qui sont liés à une centralisation du pouvoir par l'Etat. C'est très intéressant ce discours et je ne vais pas ne pas en parler dans un séminaire qui est dédié à a fonction du savoir ; parce que c'est ça l'enjeu : quelle est la fonction du savoir ? entre les mains de qui ? quel pouvoir ? parce s'il y a une fonction du savoir, c'est que le savoir donne un pouvoir ; il fonctionne donc il donne du pouvoir, sinon il ne fonctionnerait pas ; il a une fonction, et sans être un utilitariste à la façon de James, on doit poser le sens de la fonction au sens de Whitehead, de Canguilhem et de Foucault qui était un élève de Canguilhem. Je pense que Foucault est aveugle dans ce texte ; je ne dirais pas que ce discours est daté mais il faut le lire de manière critique en soulignant l'aveuglement de cette époque de la philosophie de Foucault et de Louis Althusser – à cette époque-là Althusser enseigne toujours – qui ne voit rien premièrement de ce qui se joue avec la fonctionnalisation du savoir par le capital et que en fait **les universités ne travaillent pas pour l'Etat ; elles sont déjà à cette époque en train de travailler pour le capital** et que ce capital va exercer une hégémonie à travers cette conquête du savoir, non seulement à travers les universités mais à travers les think tanks qui va concrétiser par exemple le colloque Lippmann qui se tiendra à Paris et la Société du Mont-Pèlerin à travers laquelle les néo-libéraux vont développer ce que Gramsci appelle « une hégémonie culturelle ». Et aujourd'hui, nous sommes dans cette hégémonie culturelle ; 1976, l'hégémonie culturelle c'est celle du marxisme, du moins c'est ce que croient Foucault et Althusser mais en réalité ce n'est pas vrai et ils sont en train de perdre complètement ce processus et ils sont totalement illusionnés, leurrés par ce qui se produit à travers l'exosomatisation, ce qui est très important. Et précisément, deuxième point, ni Foucault, ni Althusser ni

personne à cette époque-là n'a une idée des enjeux de l'exosomatisation ; c'est un tout petit peu problématique quand on parle de biopolitique et de technologies de pouvoir, parce que c'est sur la biopolitique et les technologies de pouvoir que Foucault fonde son discours sur l'insurrection des savoirs. Troisièmement, il n'y a aucune notion des dimensions organologique et pharmacologique qui commandent les rapports entre savoir, pouvoir, devoir et vouloir ; et je le dis avec Georges Canguilhem ; vous vous souvenez de ce qu'il disait : le savoir ça produit du devoir et du vouloir ; du vouloir pas au sens de Descartes, du vouloir comme maîtrise et possession de la nature mais du vouloir au sens de la volonté de puissance de Nietzsche ; et Canguilhem, c'est un lecteur de Nietzsche et le discours sur la volonté de puissance de Nietzsche reste inachevé, inexploré et énigmatique, largement autant que l'énigme Heidegger dans son rapport à l'antisémitisme et au nazisme ; il faut déterrer tous ces trucs-là ; on ne peut plus de permettre aujourd'hui de laisser ces choses dans l'ombre, il faut sortir les cadavres des placards ; il faut aussi terminer avec le fait que, comme Canguilhem le disait : « la vie cherche à gagner sur la mort, à tous les sens du mot gagner et d'abord au sens où le gain est ce qui est acquis par le jeu » (j'avais cité déjà ça l'année dernière pour faire un rapprochement entre Canguilhem et Georges Bataille). Et il ajoute : « La vie joue contre l'entropie croissante » ; ni Foucault, ni Althusser ne parlent d'entropie, pas plus que Derrida ou Heidegger etc. Et je crois qu'il est temps maintenant d'en parler. Il faudrait aussi confronter Michel Foucault à Karl Polanyi qui a publié en 1944 un texte absolument fondamental et qui, dans ce texte qui s'appelle *La grande transformation* montre qu'il y a un désencastrement du marché qui s'est mis en œuvre dès le XIXème siècle et qui est en train de s'accélérer avec le néo-libéralisme et qui est extrêmement menaçant pour la société, Foucault n'en dit pas un mot et c'est quand même extrêmement problématique parce que, si on lit aujourd'hui Karl Polanyi, près de 70 ans plus tard, il décrit ce qui va nous arriver et il est quand même sidérant que Foucault n'en dise rien et que les foucaldiens, aujourd'hui, ignorent tout cela. Je ne dis pas ça du tout qu'il faut abandonner Foucault pour lire Polanyi, je pense que Foucault est beaucoup plus riche que Polanyi, seulement il faut lire Foucault avec Polanyi ; Pourquoi ? parce qu'il faut poser les problèmes d'organologie et de pharmacologie que Foucault ne pose jamais et pour cela, il faut passer par Georgescu-Rögen.

De Georgescu-Rögen, je vous présente la page 307 de son grand ouvrage, *La loi de l'entropie et les processus économiques* qui n'est pas traduit en français dans lequel il cite Lotka et il dit : l'homme produit des organes artificiels dans sa lutte contre l'entropie (entropic struggle) et il dit que pour ça il a besoin de dépasser ce qui permet aux êtres vivants de mener eux-mêmes leur lutte contre l'entropie avec leurs organes biologiques (biological organs) ; l'homme a besoin de développer des instruments exosomatiques pour développer sa lutte contre l'entropie ; ce qui est assez étonnant c'est que dans la reprise qui sera faite et présentée par …. (celui qui a fait connaître Georgescu-Rögen), il ne reprend pas ces choses comme cela ; il a tendance à effacer je crois le fait que l'homme développe ce processus (l'exosomatisation) pour lutter contre l'entropie

(Georgescu-Rögen est clair sur ce sujet) ; par ailleurs il dit aussi que cette lutte devient chez les êtres humains le conflit social (c'est très important) et aussi la lutte avec l'environnement ce qui nous ramènerait à ce que Whitehead appelle « l'attaque du milieu » ; il va nous falloir interpréter Marx, Nietzsche, Freud mais aussi Whitehead et Canguilhem avec Georgescu-Rögen et réciproquement.

Alors que dit Georgescu-Rögen ? Il dit que nous sommes des êtres vivants mais nous sommes très différents des autres espèces biologiques en cela que toutes les espèces arrivent à se maintenir en vie avec des organes endosomatiques dont elles sont dotées à la naissance donc elle ne produisent pas elles-mêmes leurs organes ; c'est exactement ce que disent Marx et Engels au début de l'*l'Idéologie allemande* ; tandis que l'humanité, je le cite, « a transcendé la lente amélioration endosomatique » par quoi ? par une exosomatisation. En passant, notons ici que d'une part nous retrouvons le mythe du dialogue de Protagoras - c'est ce que décrit Protagoras dans le mythe de Prométhée et d'Epiméthée et que ce mythe aura été rejeté jusqu'au XIXème siècle, Marx et Engels non inclus dans ce jusque - et d'autre part nous soulignons que Georgescu-Rögen souligne **la lenteur de l'endosomatisation** – c'est ce que fait aussi d'ailleurs Leroi-Gourhan – **par rapport à la vitesse relative et toujours croissante de l'exosomatisation** ; c'est extrêmement important parce que ce à quoi nous sommes confrontés au XXIème siècle c'est la question de la vitesse. Dans cette page que je représentais tout à l'heure, Georgescu-Rögen fait apparaitre la lutte entropique comme la cause de la lutte pour la vie (struggle for life) tout en soulignant que la lutte entropique càd la low entropy, la lutte pour la low entropy, càd pour faire diminuer l'entropie, pour une entropie basse càd ce que moi j'appelle avec Derrida la différance avec un a devient à la fois conflit social qui est lui-même une excroissance de la lutte de l'homme avec son milieu qui est sa transformation – c'est extrêmement proche de l'*l'Idéologie allemande*. Ici il faut souligner que Whitehead définit la fonction de la raison comme « attaque du milieu (attack on the environnement) ». Notons que dans l'introduction à *The Entropy Law and Economic Process*, d'une part l'évolution exosomatique fait son chemin à travers, dit Georgescu-Rögen, la tradition culturelle et non seulement le savoir technologique – c'est très important, c'est ce qui constitue la base de ce que nous appelons ici l'organologie générale ; quand on étudie l'organologie, ce n'est pas simplement la technologie que l'on étudie, ce sont toutes les règles produites par les systèmes sociaux et l'organologie générale c'est l'étude de l'ensemble des systèmes qui se construisent autour de *l'hubris* technologique et pour contrôler la toxicité pharmacologique de cet *hubris* et au sein de ces systèmes, les individus eux-mêmes, les individus psychiques et d'autre part, il dit, toujours dans ce même texte, que la loi de l'entropie est ce qui s'impose inéluctablement à travers ces luttes contre l'entropie càd que chaque fois que l'homme, à travers ses économies, ses organisations sociales etc. développe des stratégies pour diminuer l'entropie il produit finalement les conditions pour l'augmenter à long terme. Et au cours de ces luttes qu'il produit contre l'entropie se forment les cultures, les savoirs, les géographies humaines etc. qui finalement vont créer des nouvelles conditions pour que les effets de la

loi de l'entropie se fassent sentir à long terme. Il en donne un exemple qui est la dévastation de la steppe par l'élevage artificiel qui va conduire à ruiner toute une région et la rendre inhabitable aujourd'hui – il donne un exemple qui vient de l'agriculture et pas du tout de la grande industrie. Il montre aussi qu'il y a des effets de seuil qui se produisent par des combinaisons d'éléments qui sont par exemple l'augmentation de la démographie etc. Ça ressemble d'ailleurs à des choses que Bertrand Gille disait aussi sur un registre complètement différent dans son *Histoire des techniques.*

On voit que l'exosomatisation est la voie organogénétique par laquelle l'homme avec et contre l'entropie dont il s'agit de différer les effets ; c'est pour ça que je parle de la différ*a*nce avec un a de Derrida et accomplit la loi de l'entropie càd intensifie l'accomplissement par cette différ*a*nce de l'entropie. **On est en pleine pharmacologie, une sorte d'insolubilité de la situation**. Nous pouvons en conclure que l'exosomatisation comme régime organologique de l'organogenèse - que je distingue d'une organogénèse du vivant qui n'est pas organologique mais est organique ; là on rentre dans un régime organologique, qui n'est pas simplement technique d'ailleurs mais qui est social, juridique etc. avec des fonctions de savoirs - constitue un régime pharmacologique de la différ*a*nce avec un a entre entropie haute et entropie basse. La différ*a*nce avec un a qui se produit dans l'exosomatisation c'est un nouveau régime de la différ*a*nce avec un a ; comme vous le savez, je l'ai souvent dit dans ce séminaire, chez Derrida, la différ*a*nce avec un a ne désigne pas du tout l'humanité mais la vie en général ; la vie, disait Derrida – et il répète Nietzsche sur ce plan là – c'est ce qui a de la mémoire, un être vivant a de la mémoire, cette mémoire retient quelque chose de son expérience, soit au niveau de l'individu quand c'est la mémoire nerveuse, soit au niveau de l'espèce quand c'est la mémoire spécifique et elle produit un **diffèrement** dans le temps – Derrida n'a jamais décrit cela comme de la lutte contre l'entropie, mais moi je le fais – et ce que j'ajoute c'est que l'exosomatisation est ce que j'appelle la différ*a*nce noétique en tant qu'elle lutte contre l'entropie haute et pour l'entropie basse par des moyens organologique qui ne sont plus biologiques ni organiques.

Je voudrais terminer en soulignant un certain nombre de points qui sont que, premièrement, Georgescu-Rögen souligne que les organes exosomatiques sont des membres détachables ; ça c'est extrêmement important ; pourquoi ? d'abord parce que le fait que les membres soient détachables, fait qu'ils peuvent se détacher du corps, comme les pulsions. Chez Freud, la pulsion c'est l'instinct qui est devenu détachable, qui n'est donc plus un instinct parce que l'instinct est automatique comme l'a très bien décrit John Bowlby tandis que la pulsion n'est pas automatique ; elle peut se fétichiser comme disait Freud dès 1898 et moi, je fais une relation dans le fait que la pulsion peut se déplacer, par exemple de l'objet de la passion sexuelle vers un objet exosomatique l'objet de la passion sexuelle (une dame et la chaussure de la dame, je transfère du corps endosomatique du corps de la femme vers la chaussure qui est exosomatique) , c'est ça la condition de la pulsion, c'est ce que décrit Freud dès la théorie de la sexualité, très précisément. Et j'avais souligné que cette détachabilité qui est soulignée

également par Leroi-Gourhan – et je me demande si Georgescu-Rögen a lu Leroi-Gourhan mais je ne l'ai jamais vu le citer - c'est aussi ce qui rend possible, et c'est pour cette raison que Georgescu-Rögen insiste là-dessus, l'économie. Dans les sociétés claniques il y a des échanges de femmes et d'enfants contre des technologies et cet échange c'est ce qui va rendre possible, à un moment donné, ce qui va devenir une économie de marché par une technologie que Marx et Engels vont appeler *l'équivalent général* et qui va être la méta-exosomatisation de la monnaie, qui pose elle-même des problèmes très spécifiques : quel genre d'exosomatisation constitue la monnaie.

Cette détachabilité des organes du corps somatique vers un corps exosomatique (qui est le corps social) et qui peut lui-même se détacher ou détacher du corps social un organe qu'on va envoyer ailleurs (un scooter des neiges chez les esquimaux, un puits artésien chez les indiens etc.) ; ce processus de détachement organologique, Georgescu-Rögen le fait remonter à 20 millions d'années en nous montrant que l'espèce proconsul est identifiée comme le premier singe qui systématiquement pratique le prolongement organique ; ce qui est important là c'est que Georgescu-Rögen nous dit que l'exorganisation commence bien avant l'hominisation, 17 millions d'années avant l'hominisation ; le singe proconsul n'est pas un bipède, il court à quatre pattes, il se dresse sûrement sur ses pattes comme un macaque. **C'est vraiment à partir de bipédie, càd de la défonctionnalisation de la motricité de la patte avant qu'apparaît l'exosomatisatio**n et donc l'exosomatisation c'est vraiment un processus de défonctionnalisation organique par une fonctionnalisation organologique, c'est ça le début de l'exosomatisation ; le proconsul c'est aussi l'ancêtre commun aux chimpanzés et aux hominidés. A partir de cette exosomatisation qui, avec la bipédie, libère la main et crée des fonctions nouvelles – d'abord la fonction fabricatrice – le moment exosomatique est engagé et se pose d'emblée, déjà à cette époque, la fonction du savoir ; pourquoi ? parce qu'à partir du moment où des organes exosomatiques apparaissent et qui n'ont pas de règles biologiques de pratiques puisqu'ils ne sont pas organiques – l'organe organique a des règles biologiques de fonctionnement, il appartient endosomatiquement à un organisme qui lui impose des règles de fonctionnement – ils ne sont pas soumis à ce genre de choses. Et c'est pour ça que peut se poser le problème du meurtre et que pose *Totem et tabou*[11] ; avec le silex taillé je peux tuer mon père ; et c'est comme ça que commence le problème de la loi. J'en ai déjà donné deux ou trois interprétations, c'est Robertson Smith, qui ne connaît à peu près rien à la préhistoire etc. mais simplement il parle d'avant, il appelle ça la horde primitive des hommes préhistoriques : à un moment, dit-il, les fils se sont ligués contre le père à l'occasion de l'invention d'une nouvelle arme et ils ont tué le père, c'est ça qui fait qu'ils se sont autorisés à tuer le père ; moi j'ai toujours dit que ce n'est pas *à* l'occasion de l'invention d'une nouvelle arme mais *avec* l'apparition de l'arme, avec l'apparition de l'exosomatisation ; l'exosomatisation pose le problème d'un dysfonctionnement du corps social qui repose sur le meurtre càd ce qui se dit en grec *hubris* ; et ça c'est le problème du

11. https://en.wikipedia.org/wiki/William_Robertson_Smith?oldid=527581864 *La religion des sémites*

droit, de la culpabilité , de la honte, du tragique etc.

On va réfléchir sur le rapport entre la main et couteau, et ça nous fera peut-être nous tourner vers Abraham, le sacrifice etc. et on va essayer de comprendre comment les savoirs de toute nature, chamaniques, sacrificiels, religieux etc. vont intervenir dans tout cela pour aboutir finalement à la constitution d'une question économique où on verra que Georgescu-Rögen nous dit que, en fait, l'économie c'est ce qui prolonge la biologie parce que les organes ont besoin pour fonctionner d'avoir des règles de fonctionnement qui doivent être compatibles entre les différents organes et l'économie, c'est ce qui va organiser la compatibilité des organes artificiels en prolongeant la biologie ; il ne dit évidemment pas que l'économie c'est de la biologie – c'est pas de la sociobiologie, c'est exactement le contraire – mais il dit en revanche qu'il faut comprendre qu'on doit développer maintenant une bioéconomie càd une économie qui est au service de la néguentropie, ce qu'il appelle lui la low entropy càd la préservation des possibilités du vivant et pas simplement du vivant humain, du vivant sous toutes ses formes.

1 :34 :39

Séance 3 : L'exosomatisation comme sélection artificielle

La séance s'appelle l'exosomatisation artificielle : le titre introduit une notion nietzschéenne, la sélection artificielle, qu'on trouve dans de très nombreux fragments mais ce que faire dans ce séminaire, c'est introduire Nietzsche par Georgescu-Rögen ce qui est très paradoxal puisqu'il ne parle jamais de Nietzsche à ma connaissance, peut-être même qu'il ne le connaît pas et évidemment Nietzsche ne peut pas connaître Georgescu-Rögen non plus. Ce que j'ai essayé de faire, c'est une lecture anachronique un peu au sens benjaminien.

En fait dans cette séance-là, je vais revenir sur la séance précédente ; je fais toujours un peu ça mais je vais le faire un peu plus que d'habitude et avant ça je voudrais vous inviter à lire ce document que je trouve intéressant parce c'est le contexte de ce séminaire ; ce séminaire porte sur l'exosomatisation et la sélection artificielle et cet article rend public une chose que j'affirme depuis pas mal de temps qui est que la Chine s'apprête à un grand mouvement d'automatisation ; c'est officiel maintenant, un rapport de l'Etat chinois annonce 100 millions de robots pour remplacer les ouvrier des usines et des manufactures, un énorme pourcentage de la production manufacturière. Et c'est pour ça que j'enseigne en Chine parce que les chinois se préoccupent beaucoup de ces évolutions ; j'en parle parce que le contexte de ce séminaire où l'on parle de la transvaluation de Nietzsche, c'est ça.

Nous avons lu, la semaine passée, que selon un texte collectif signé par les universitaires Cédric Durand et Frédéric Lordon, que Nuit debout constitue, selon les signataires, un intellectuel collectif ; et à ce moment-là, nous nous sommes demandés quelle fonction le savoir a-t-il ici dans cette idée d'intellectuel collectif, premièrement, et deuxièmement, quel intellect est-il attribué aux habitants des « quartiers populaires » ce qui était une manière de souligner que l'opposition entre manuel et intellectuel est toujours active parce qu'elle constitue la métaphysique, en tout cas pour moi, la base de la métaphysique c'est cela et que ce texte aurait mérité d'être lu sous cet angle-là : comment chercher à échapper à la métaphysique tout en y restant sans le vouloir et sans même sans apercevoir. Quant à nous, je rappelle que nous récusons toute opposition

– non pas toute distinction bien entendu – entre savoir-vivre, savoir-faire et savoir théoriser ; et un savoir qui n'est pas capable de parler du savoir-vivre et du savoir-faire n'est pas un savoir. Ici je fais une remarque en passant, qui est très lourde, que j'assume mais dont je suis bien conscient qu'elle mériterait de longs développements : c'est parce qu'Emmanuel Kant pose que le savoir du canonnier peut être remplacé par la théorie de la balistique et que sa pratique de canonnier peut être éliminée – c'est ce qu'il dit dans Théorie pratique – c'est pour ça que la transformation des savoir-faire en capital fixe, que Marx décrit dans le Capital, est possible. Kant à évidemment raison, un savoir de canonnier peut se transformer en savoir mathématique pour calculer la trajectoire d'un obus. Qu'a-t-on dit quand on a dit ça ? peut-être rien d'essentiel ; parce qu'on n'a pas dit que ça implique l'apparition de ce que Marx appelle le capital fixe et que le capital fixe va apporter de nouvelles questions qui, peut-être, amèneraient à remettre un peu en cause l'idée de Kant, à savoir que la technique est soluble dans les formalismes mathématiques, ce qui, selon moi, est absolument faux et c'est ce que Kant n'arrive pas à penser et c'est pour ça qu'il n'arrive pas à comprendre que le schématisme, les schèmes dont il parle sont conditionnés par le savoir technique et par la technique tout court, en tant qu'elle n'est pas seulement du savoir mais aussi par exemple du capital fixe. Je ne suis pas sûr que Nuit debout, ni les signataires du papier, se posent ce genre de question.

Derrière ça, il y a pour nous une méta-question de la fonction de la raison, pas simplement des questions des fonctions de la raison au sens de Whitehead, mais une méta-question c'est-à-dire qu'il y a une question sur la fonction de la question et sur les conditions de la fonction de la raison elle-même, conditions qui sont la mise en question par la technique [12]. Il y a par ailleurs derrière cette question une controverse que j'oppose à une conception de l'universel qui est celle de Kant. Sur ce fond-là, je dirais que pour faire un pas au-delà de la métaphysique kantienne il faudrait, non pas comme faisait Deleuze dire la vraie question c'est pas l'universel, c'est le singulier – ça c'est une question du XXème siècle - mais dire la vraie question c'est pas l'universel mais le controversel – il y a l'universalité et il y a la controversalité - c'est-à-dire que cette controversalité, qui a quelque chose à voir avec ce que j'appelais dans la première séance, le diable (ou le diabolique), elle est fondée sur un autre couple, qui n'est pas une opposition non plus mais un couple transductif, qui est le couple universel / diversel que j'avais avancé il y a quelques années. Je ne veux pas dire que le canonnier ne peut pas être remplacé parle calcul automatisé de la trajectoire c'est-à-dire aujourd'hui par le missile à tête chercheuse – car c'est ça la réalité ; ce que je veux dire c'est que la fonction de la raison ce serait de ne pas éliminer la question organologique qui se tient derrière la possibilité de remplacer le canonnier par un missile à tête chercheuse. C'est ça la fonction de la raison ; ce n'est pas de dire que tout est soluble dans le calcul, on a pas besoin de la raison pour ça ; l'entendement est suffisant pour ça ; par contre, la raison, c'est de dire oui mais il y a une question organologique et cette organologie peut poser des problèmes tout à fait nouveaux qui sont des problèmes de pharmacologie ;

12. Cf. *Ce qui fait que la vie vaut la peine d'être vécue* de Donald Winnicott

pourquoi ? parce que l'exosomatisation, c'est ce qui impose une fonction à la raison qui est d'opérer des arbitrages pharmacologiques ; la raison, c'est ce qui arbitre la pharmacologie de telle ou telle arme par exemple, tel ou tel instrument, métier à tisser, capital fixe, instrumentalisation d'un poste qu'on a à l'université pour faire passer ses petits copains (tout est instrumentalisable) etc. Je me suis référé au Manuscrits de 1844 de Marx et en particulier au troisième, à travers le commentaire de Hegel sur le savoir absolu, Marx pose la question du destin du savoir qui est en fait la fonction du savoir et je rappelais que le Manifeste communiste décrit le capitalisme comme un processus de destruction du savoir vivant à travers son absorption mortificatrice par le capital fixe.

J'essaye de remettre en perspectives des choses déjà dites parce que ce que vise le jeune Marx à travers ces textes de 44 c'est l'abstraction (supposant la grammatisation, ce que Marx ne pense pas) et je soutiens moi qu'il faut faire une pharmacologie de l'abstraction et que c'est ça la fonction du nihilisme. Il est évidement possible et même indispensable d'articuler la critique du savoir absolu et la critique de cette critique parce que je soutiens que le savoir absolu de Hegel se réalise négativement ; tout ce que dit Hegel se réalise et c'est une catastrophe que cette réalisation du savoir absolu ; et cette réalisation du savoir absolu catastrophique s'appelle le nihilisme chez Nietzsche et qui est l'accomplissement purement computationnel du savoir absolu, c'est-à-dire algorithmique et c'est l'accomplissement de ce que dit Kant dans Théorie pratique : tout sera transformable en nombre (et en algorithmes). Et si nous sommes aujourd'hui confrontés à la convergence et du savoir absolu et du nihilisme c'est parce que nous sommes en train de vivre un stade très spécial de l'exosomatisation que j'appelle la disruption. La disruption ce n'est pas l'exosomatisation en général, c'est un stade totalement nouveau qui pose des problèmes totalement nouveaux et qui requiert des décisions totalement nouvelles, ces décisions relevant de ce que j'appelle après Nietzsche la transvaluation de toutes les valeurs.

Pour réfléchir à ces questions, il faut en appréhender l'histoire à partir de l'analyse des fonctions du savoir et de leur genèse dans et par l'exosomatisation. Tout au long des 3 millions d'années de l'exosomatisation, il y a une transformation des fonctions du savoir et il est absolument fondamental de faire une histoire du savoir, que j'appelle l'histoire, pas seulement matérialiste comme disaient déjà les marxistes, mais hypermatérialiste parce que ce qui est en jeu ce n'est pas la matière c'est l'hypermatière ; la matière c'est un concept daté, qui n'est plus pertinent, en physique par exemple, parce que aujourd'hui, à l'échelle quantique, on sait très bien qu'on a pas affaire à des questions de matière. On sait très bien à partir de Simondon que l'opposition forme / matière ne fonctionne plus, ni dans la physique ni dans la théorie de l'individuation de Simondon ; et cette hypermatière, ce n'est pas simplement la matière organique qui n'est jamais réductible à la matière parce qu'elle est traversée par ce que Bergson appelait un élan, qui s'appelle la vie, c'est aussi la matière organologique c'est-à-dire la matière mortifiée, la matière comme trace du vivant mortifié (c'est le capital fixe de Marx) et de ce point de vue-là, cette matière, il faut la dire non seulement être une hypermatière mais une matière abstraite c'est-à-dire une matière qui

n'est ce qu'elle est comme matière c'est-à-dire hypermatière qu'à travers tout un appareillage abstrait, computationnel de grammatisation et c'est ça qui produit le savoir mort dont parle Marx dans les Manuscrits de 44 aussi bien que dans *Le Capital* tout en passant par les *Grundrisse*.

L'exosomatisation, c'est donc l'organogenèse hypermatérielle de l'âme noétique, de ce qu'Aristote appelait l'âme noétique et le *nous*, l'esprit, ou l'intellect, est la condition du savoir en puissance que son exosomatisation fait passer à l'acte ; autrement dit ce que je suis d'affirmer là, ce qui évidemment ferait rugir Heidegger, par exemple, mais pas seulement c'est que le passage à l'acte de l'âme noétique c'est la production exosomatique ; autrement dit je défends là un point de vue marxien, c'est-à-dire que c'est à partir de la production qu'il faut penser l'histoire de l'être ; c'est ce que Marx lui-même a souligné dans la Lettre sur l'humanisme si je me souviens bien et c'est également le point de vue de Heidegger disant que Marx est le premier à déconstruire la métaphysique ; Heidegger ne regardait pas Marx comme ça de loin d'un air méprisant ; il le prenait pour un philosophe fondamental puisque un des premiers à déconstruire la métaphysique.

J'avais parlé de mouvement diagonal ou oblique en disant que tout ça se produisait dans un processus qui est une différ*a*nce avec un a qui produit un mouvement diagonal, oblique, et cette oblique, elle est gauche, elle est torve, elle est *dia*bolique de ce point de vue-là, et si elle est ainsi c'est parce qu'elle est la manifestation et l'attestation de l'hubris c'est-à-dire du fait tout est au départ, c'est la parole d'Anaximandre, telle que l'interprète non pas Heidegger seulement mais Nietzsche précisément – Nietzsche a commencé par interpréter les présocratique et en particulier Anaximandre – tout commence par un crime ; dans le texte c'est hubris et hubris veut dire crime , folie, démesure, technique, chimère etc. ; ça veut dire plein de choses ; hubris est un terme grec intraduisible. J'avais précisé ensuite que, dans la pharmacologie historique que décrit cette histoire de l'exosomatisation, tout pouvant être mis au service de son contraire, ça ressemble énormément à la dialectique de Hegel, puisque la dialectique de Hegel c'est ça ; Hegel appelle ça non pas l'exosomatisation de l'esprit mais la phénoménologie de l'esprit, et ce que je soutiens moi c'est que la phénoménologie de l'esprit en fait c'est une exosomatisation de l'esprit – c'est d'ailleurs ce que dit Hegel lui-même : pour l'esprit, dit-il, puisse apparaître à lui-même il doit s'extérioriser ; la seule différence, c'est tout le sujet du Manuscrit de 44 et en particulier le troisième Manuscrit de Marx, c'est que pour Hegel cette extériorisation peut se réintérioriser en totalité ; c'est ça qu'il appelle le Savoir absolu ; et comme Marx, je crois que c'est absolument impossible et que précisément il n'y a pas de Savoir absolu, mais que du coup, absolu pouvant aussi se traduire par dissous, absoudre c'est une manière de dissoudre – on pourrait dire le savoir dissous et non pas absous ; absous de quoi ? de ses péchés ? du péché d'être extériorisé ? oui, d'ailleurs un peu comme ça ; ce n'est pas pour rien que Hegel dit que c'est le christianisme réalisé, le Savoir absolu ; c'est le christianisme accompli qui n'est plus religion mais savoir précisément ; mais sauf que c'est une dissolution dans le sens c'est une liquidation du savoir, la fin du savoir ; c'est ce que je soutiens

et ce que soutiens Marx. Mais ce que ne voit pas Marx, c'est que tout ça fait qu'on doit sortir de la dialectique ; Marx reste un dialecticien et je soutiens qu'on ne peut pas rester dans la dialectique pour une raison bien précise, c'est que la dialectique suppose une solution, que ce soit une solution de l'absolution ou de la dissolution c'est une solution ; or il n'y a pas de solution à la tragédie de l'exosomatisation, nous resterons toujours confrontés au négatif du pharmakon.

Une fois qu'on a dit cela, et c'est très important, on va s'en apercevoir au XXIème siècle, au moment où le transhumanisme est en train de se concrétiser, nous nous apercevons que – je vous disais l'autrefois que la raison doit produire des critères de sélection dans l'exosomatisation parce que l'exosomatisation produit de la sélection artificielle et que ses critères ne sont pas donnés par la biologie mais par la raison en tant qu'elle fonctionne à travers des savoirs, mais en fait il y a une méta-critériologie de sélection qui sont les rétentions tertiaires hypomnésiques. Tout ce que je dis-là qui est en apparence abstrait et formel, ce sont les enjeux du projet que nous menons à Plaine Commune ; si nous ne savons prendre en charge ces questions et les faire partager par une communauté de 400 000 habitants, le projet ne marchera pas et c'est pour ça que ce séminaire, qui est à la fois celui de l'Ecole de philosophie pharmakon et des Digital Studies Network c'est aussi le démarrage de la Chaire de recherches contributives [13] et de Plaine commune.

J'avais aussi souligné en passant que on pouvait se demander si les fonctions de Dumézil, la théorie des trois fonctions, devaient être intégrées dans cette théorie des fonctions que seraient les savoirs et en particulier la raison comme fonction. J'ajoute un point ici qui est un point absolument fondamental c'est essentiellement pour ça que j'avais décidé de faire cette relecture rapide du séminaire de la semaine dernière. J'ai déjà essayé de dire dans un livre qui s'appelle *Etat de choc* que cette dialectique maître /esclave, qui est tellement citée – quand les gens savent un truc sur Hegel c'est la dialectique du maître et de l'esclave parce qu'en effet c'est le cœur de la phénoménologie de l'esprit car comme Kojève l'a très bien (ou pas très bien) montré – le marxisme l'a totalement mésinterprété – je rappelle rapidement ce que je disais dans *État de choc* : le *Knecht* ce n'est l'esclave mais le serviteur qui, dans la phénoménologie de l'esprit, n'est pas le prolétaire mais l'artisan qui va devenir bourgeois, autrement dit, qui va devenir capitaliste et le *Herrschaft*, ce n'est pas du tout le bourgeois ou le capitaliste, c'est le seigneur ; donc il y a une mésinterprétation totale de Marx cette fois-ci ; à mon avis c'est dialectique, mais cette dialectique – rappelons ce que dit Hegel : le seigneur impose au serviteur de le servir parce que le serviteur préfère garder sa vie sauve plutôt que de la perdre au combat, c'est comme ça qu'on fait des esclaves, mais, ajoute Hegel, quand le serviteur se met à travailler pour son seigneur, en travaillant il produit de la connaissance, il développe ses fonctions cognitives, il développe sa raison ; par exemple il engendre la révolution de quoi ? la philosophie des Lumières qui est constituée essentiellement de bourgeois – pas seulement, il y a aussi des nobles bien entendu ; Condorcet était un noble par exemple – comme Diderot, qui est un marchand ;

13. https://www.mshparisnord.fr/programmes/recherche-contributive/

ils constituent de la valetaille, par exemple des précepteurs de la noblesse – Rousseau et pas mal d'autres – et ce sont eux qui vont renverser l'Ancien régime ; et c'est de ça dont il s'agit – pas seulement dans cette figure historique du passage de l'Ancien régime à la révolution bien entendu - Hegel a été absolument fasciné par Napoléon, comme vous le savez, et par la Révolution française, comme Emmanuel Kant d'ailleurs ; mais ce qui est fondamental dans ce qu'il dit, c'est que cette dialectique du maître et de l'esclave, c'est la matrice du savoir ; c'est ça la phénoménologie de l'esprit ; c'est, premièrement, je suis prêt à me battre à mort comme le seigneur, mais ce qu'engendre ce « être prêt à se battre jusqu'à la mort » c'est quelqu'un qui, lui, n'est pas prêt à se battre jusqu'à la mort c'est-à-dire qui va différer sa mort – c'est la différ*a*nce avec un a – et qui du coup va se trouver en position de produire du savoir et qui va renverser le seigneur. Et ça c'est que Marx va reprendre chez Hegel en disant : ça il faut le sauver ; tout le reste c'est de l'idéalisme mais ça il faut le sauver ; parce que ça c'est la base du matérialisme historique de Marx, matérialisme dialectique évidemment. Mais moi, ce que je soutiens, c'est que Marx se plante premièrement parce qu'il interprète manière erronée cette dialectique mais en plus parce qu'il n'en voit pas les vrais enjeux qui sont ceux-là : derrière cette dialectique du maître et de l'esclave, il y a une logique quasi-causale et pas du tout une dialectique ; le Knecht, qui est devenu le travailleur fait de sa condition d'asservissement la condition de sa libération ; il ne s'oppose pas à son aliénation, il tire parti de son aliénation pour en devenir, comme dit Gilles Deleuze, sa quasi-cause ; et c'est pour ça que je dis que la relation Herrschaft / Knechtschaft n'est pas une dialectique, c'est une logique quasi-causale qu'il faut explorer ; ce n'est pas la logique pure du Savoir absolu de Hegel, c'est la matrice organologique de l'exosomatisation ; et à partir de là il faut faire une logique que Derrida appelait du supplément mais sans rien voir de l'exosomatisation ; donc Derrida c'est très intéressant mais si on en reste à Derrida, ça ne sert absolument à rien ; il faut passer au-delà de Derrida tout autant que de Kant, de Hegel et de Heidegger. Et pour le faire il faut d'autre part comprendre qu'il y a des époques de l'exosomatisation – je vous ai dit tout à l'heure que nous entrons dans l'exosomatisation du transhumanisme, qui est une nouvelle époque, avec de nouveaux critères de sélection ; il y a une autre époque qui est apparue au paléolithique supérieur qui est l'apparition des *hypomnémata* c'est-à-dire de ce qui permettre l'extériorisation de la vie de l'esprit et avant cela, il y a l'extériorisation du geste dans le geste fabricateur mais ça ce n'est encore la vie de l'esprit au sens où en parle Aristote ou Marx par exemple, selon moi ; pour Marx ce n'est pas du tout clair et pour Aristote encore moins puisque pour lui de telles questions ne peuvent même pas se poser, il ne sait pas ce que c'est que la préhistoire ; Marx et Engels savent ce que c'est que la préhistoire ; mais c'est en fonction de la préhistoire et des spéculations de Herder qu'ils ont élaboré leur théorie de l'Idéologie allemande.

A partir de là, j'ai essayé de montrer que si Marx ne prend pas en compte les rétentions tertiaires hypomnésiques, ça a pour conséquence qu'il se remet à parler de la conscience de l'architecte comme un idéaliste ; que ça pour conséquence pour Heidegger qu'il n'est pas capable de comprendre que l'exosomatisation

hypomnésique à la lettre rend possible la fonction analytique de l'entendement et donc la division par Kant entre la raison d'un côté et l'entendement de l'autre, c'est-à-dire synthèse de la raison et analyse de l'entendement, ce que Kant ne peut pas comprendre parce que le schème suppose la rétention tertiaire.

Je disais par ailleurs que cela fonctionne seulement parce que ça dysfonctionne - ça c'est que disent Deleuze et Guattari dans *Mille plateaux* – pour que ça fonctionne il faut que ça dysfonctionne ; c'est le problème de la bifurcation, du fait que le système dont nous parlons est un système ouvert qui va être capable de bifurquer parce qu'il est capable de dysfonctionner et de supporter son propre dysfonctionnement. Je ne sais pas si vous vous souvenez de ce que disait David Bates dans ce séminaire il y a deux ans à savoir que Von Neumann ou Ashby a démontré que le problème des robots c'est qu'ils ne dysfonctionnent pas ; comme ils ne commettent pas d'erreur ils ne peuvent rien apprendre. Cette question qui est aussi celle de l'hubris, c'est ce que Simondon appelle le *déphasage* ; Simondon dit : l'individuation ne marche que parce que le processus d'individuation repose sur un déphasage qui est un dysfonctionnement ; c'est ce que Socrate appelle le délire ; il dit : on ne peut apprendre que dans le délire, la connaissance est délirante – c'est le sujet du *Le banquet* et du *Phèdre* c'est ce que dit Deleuze à propos de la bêtise ; il dit : c'est parce qu'on fait des bêtise qu'on est obligé de penser, que quasi-causalement on doit devenir la noèse de sa propre bêtise ou de la bêtise des autres mais sans qu'il n'y ait aucune solution, aucune synthèse finale, aucune téléologie, aucune unité à tout cela ; c'est ce que Derrida dit être pharmacologique et c'est ce que j'essaye de dire moi ici en posant qu'il y a un défaut qu'il faut et qui est ce que les grecs appellent l'hubris, celle-ci requérant une pharmacologie positive.

Le défaut qu'il faut (falloir) c'est ce dont nous parlait Georges Canguilhem dans la première session qui se rapportait au devoir et au pouvoir parce que Georges Canguilhem conçoit la biologie aussi comme porteuse de devoir et pas seulement de pouvoir ; le rapport savoir / pouvoir on l'a toujours problématisé depuis les sophistes et avant les sophistes – en tout cas depuis Socrate critiquant les sophistes ; Socrate accuse les sophistes de vouloir utiliser le savoir pour conquérir le pouvoir ; et à partir de là, la philosophie a toujours critiqué le détournement du savoir par le pouvoir – ce que Canguilhem ajoute c'est que oui, mais c'est aussi le devoir et aussi le falloir c'est-à-dire la faille – s'il y a du falloir c'est parce que ça faille, ça échoue ; il y a de la faute, il y a de l'erreur – et toutes ces erreurs qui sont rectifiées, corrigées par la fonction de la raison, elle produisent des accumulations de rétentions et de protentions qui constituent des fonds préindividuels (représentés par les petites spirales qui se fondent dans la grande spirale) qui sont constitués par des rétentions secondaires collectives et des protentions secondaires collectives dont nous héritons à travers les objets transitionnels, les comportements de nos parents, les livres que nous lisons et toutes sortes de choses et ces agencements que j'appelle des traumatypes engendrent des anamnèses au sens de Socrate, anamnèses qui sont transmises à travers des stéréotypes qui les dissimulent et qui les empêchent de s'exprimer ; le véhicule du traumatype est aussi ce qui empêche le traumatype d'apparaître,

tout en le portant, tout en le dissimulant ; ça c'est Freud bien évidemment. C'est aussi la dialectique de Socrate, qui n'est ni hégélienne ni marxienne, qui est une dialectique au sens de *dialogos* et c'est dans ce contexte-là que Whitehead peut poser la question de la fonction de la raison c'est-à-dire de ce qui agence le vivre, le bien vivre et le mieux vivre, dit Whitehead, mais je soutiens qu'il faut ajouter à ces considérations de la Whitehead la question organologique qui est à l'origine de ces défaillances et que Whitehead lui-même ne pense pas vraiment.

Ayant dit cela, dont je viens de tirer quelques conséquences, en prolongeant en fait des tendances dans l'exosomatisation (il n faut jamais oublier que des tendances connaissances des bifurcations et qu'il y a des écarts par rapport aux tendances dans l'histoire ; c'est ça qui fait l'exosomatisation précisément) j'ai ensuite introduit la question de l'entropie de Georgescu-Rögen et qu'il aura tenté de penser avec l'exosomatisation ; et c'est ça qui n'intéresse chez lui ; il aura tenté de penser l'économie, premièrement, comme comment différer l'entropie, autrement dit, comment diminuer le taux d'entropie et aller vers ce qu'il appelle une entropie basse (low entropy) et, deuxièmement, il ajoute : c'est comme ça parce que nous sommes des êtres exosomatiques et que, à la différence des êtres endosomatiques, qui n'ont qu'à vivre, la biologie leur imposant ses « lois » si on peut dire ; en tout cas, ce que dit Georgescu-Rögen, c'est que l'économie prolonge la biologie mais n'est pas la biologie.

Parmi les conséquences que j'ai soulignées l'autre jour et sur lesquelles je vais revenir, de toutes ces analyses, je soutiens que, arrivés au stade des 100 millions de robots que les chinois sont en train de programmer, l'avenir passe par la déprolétarisation, parce que s'il y a 100 millions de robots qui viennent remplacer les ouvriers chinois pour commencer, c'est la disparition du prolétariat en Chine, ce pays communiste qui se réfère toujours à la dictature du prolétariat et qui légitime l'autorité du parti communiste chinois au nom de la dictature du prolétariat ; c'est ce qu'on a dit il y a trois semaines en Chine et donc ce que je raconte pose quand même un problème. Il faut aujourd'hui lire Marx en se passant du prolétariat et en allant vers la déprolétarisation. C'est pour ça que j'avais souligné qu'en 1844, Marx avait décrit le prolétaire comme un barbare inculte, invivable quasiment ; et ensuite ça a un peu changé quand il est allé à Manchester pour travailler avec les prolétaires ; il a cessé de les traiter de barbares, il les a traités de « classe révolutionnaire » ; mais en 1844, les prolétaires ne sont pas une classe révolutionnaire, ce sont des barbares. La bonne nouvelle c'est que les prolétaires disparaissant, peut-être les barbares aussi ! Ce n'est pas si sûr parce qu'il y a des tas de manières d'être barbares sans être prolétaires malheureusement. Je dirais même que la plupart des barbares ne sont pas des prolétaires. Ce devenir barbare qu'était le prolétariat en 1844 pour Marx, c'était le résultat de **l'abstraction** du travail c'est-à-dire de la grammatisation qui remplace le travail par ce que nous appelons à Ars Industrialis, l'emploi et tout ça se produisant par un stade de l'exosomatisation des rétentions tertiaires hypomnésiques qui s'appellent les algorithmes. C'est ça que nous sommes en train de décrire.

Dans cette histoire de l'exosomatisation qui est aussi une pharmacologie historique, tout est rationnel et irrationnel dans la démesure de ce que je décris, démesure qu'il faut rapporter non seulement à l'hubris mais au *polemos* ; pourquoi ? tout le monde connaît l'énoncé de Héraclite : « la guerre, le polemos, est père de toutes choses » mais j'essayerai de dire pourquoi, en fait on peut réinterpréter le polemos d'Héraclite avec Georgescu-Rögen justement et ce qu'il appelle la « lutte entropique » - Georgescu-Rögen parle non pas de la lutte contre l'entropie mais de la lutte avec l'entropie – et cette lutte entropique qui est évidemment, dans son contexte à lui, la lutte dans l'exosomatisation pour limiter l'augmentation du taux d'entropie par l'apparition des artefacts et augmenter autant que possible la néguentropie si on accepte ce terme qui commence bien avant l'exosomatisation, parce que ça c'est le vivant, elle est déjà présente dans le cosmos en général puisque le cosmos en général est une tension dans une diversité de taux d'entropie en réalité, qui crée la dynamique du cosmos lui-même, du cosmos comme processus ; et c'est dans ce contexte que Whitehead peut penser une cosmologie spéculative ; parce que ça c'est que Whitehead pense et il parle de cosmologie spéculative dans ce sens-là.

Bientôt nous lirons Nietzsche et nous verrons qu'il commence par poser, dans ce qui sera non pas une approche organologique de la raison mais une approche organique de la raison ; nous verrons que Nietzsche définit la raison comme étant la vie en général – il attribue même à un moment donné une conscience aux cellules – mais qu'est-ce que commence à dire Nietzsche en faisant ce travail ? il commence à dire que les catégories, sur lesquelles nous travaillons ici à l'IRI, sont produites pas du tout par l'esprit ou par le transcendantal mais par une histoire biologique, c'est le vivant qui engendre les catégories et évidemment aujourd'hui on a toute une théorie des catégories en psychologie animale qui est tout à fait homogène avec ce que dit Nietzsche ici.

Quoi qu'il en soit, cette question des catégories, il faut la rapporter à l'histoire de la division du savoir et à l'histoire de la diversification de ses fonctions ; ce que je disais l'autre fois en commentant Heidegger, commentant lui-même le livre 7 de la République de Platon, c'est qu'il y a une histoire de la division des fonctions du savoir ; c'est à partir d'un certain moment de l'exosomatisation qu'il est possible de séparer raison et entendement, dans les faits, c'est ce qui se produit déjà avec Socrate et Platon, et en droit, c'est ce qui se produit avec Kant, 2000 ans après Socrate et Platon. Donc il y a une histoire de la division du travail de la raison et des fonctions de la raison et cette histoire c'est ce que Hegel appelait la phénoménologie de l'esprit, sauf que Hegel ne la présente pas du tout comme telle. Cette histoire c'est aussi la vérité tragique de la division du travail, qui n'est pas simplement la division du travail manuel mais du travail intellectuel et si je le redis, c'est parce que cala nous nous ramène à la question des intellectuels qui essaient de penser « l'intellectuel collectif » que serait Nuit debout et je crois que quelque chose les empêche de penser ce qui serait à côté de Nuit debout et au-delà de Nuit debout du côté des prolétarisés, que les intellectuels sont eux-mêmes aujourd'hui, c'est précisément qu'ils ne pensent pas suffisamment cette division des fonctions du savoir, entre eux, les intellectuels, comme sciences

humaines, comme épistémologie, comme physique, comme biologie etc. et ça c'est un énorme problème ; il est impossible de faire de la biologie sans faire des mathématiques, de la philosophie, de l'épistémologie etc. et c'est comme ça qu'est organisé aujourd'hui le pouvoir académique et à partir de là nous sommes dans l'impossibilité de ***panser*** avec un a c'est-à-dire nous pensons pour être instrumentalisés en vue d'un certain truc qui ne prend pas soin, qui ne p*a*nse pas dans ce sens-là le monde dans lequel il est et je crois que ce que Nuit debout veut c'est que l'on p*a*nse avec un a – je ne veux pas parler pour Nuit debout mais c'est comme ça que j'interprète ce que je vois de Nuit debout et que là il y a du boulot et que ce boulot est un grand travail de philosophie, d'interprétation, d'épistémologie et d'histoire etc., ça ne va pas se passer comme ça du jour au lendemain.

C'est dans ce devenir du savoir, tel que la division industrielle du savoir va en fait le décomposer en savoir mort, c'est dans ce contexte que s'impose ce que Heidegger appelle le *Gestell* dont il dit que c'est l'absence d'époque de l'être – enfin il ne ledit pas, c'est moi qui le dit, mais il dit par contre que le Gestell c'est l'Etre, l'Etre est devenu le Gestell et le Gestell c'est la technique - dans ce contexte-là, Heidegger ajoute que *l'Ereigniss* serait la promesse d'une bifurcation qui celle que moi j'appelle aussi quand je dis : nous devons de passer de l'anthropocène, qui est l'époque de l'accomplissement du Gestell au néguanthropocène, je dis que ce Gestell doit engendrer une bifurcation néguanthropique qui n'est pas la théorie de l'entropie et de la néguentropie telle qu'on la connaît mais qui est une néguanthropologie qui est entièrement à construire, qui n'existe pas encore et ce que j'essaye de faire ici, c'est ça, c'est de construire cette théorie de la néguanthropologie basée sur l'exosomatisation. Autrement dit, je pense que la théorie de Georgescu-Rögen que je vais présenter maintenant plus précisément, il lui manque quelque chose et c'est pour ça que Georgescu-Rögen n'est pas parfaitement assimilable par notre époque et par notre savoir.

Si j'avais eu le temps, je vous aurais un petit peu parler ce livre très important, Au-delà du principe de plaisir de Freud qui pour la première fois introduit la question de l'entropie en psychologie. Comment apparaît-elle ? à travers la pulsion de mort. Freud décrit l'appareil psychique comme un dispositif en quelque sorte qui est écartelé entre une tendance entropique, qu'il appelle le principe de nirvana et une tendance néguentropique, qu'il appelle la pulsion de vie mais aussi l'Eros, la libido quant à elle va lier les pulsions de vie et pulsions de mort c'est-à-dire créer un déséquilibre métastable entre les deux.

Juste pour terminer sur ce rappel – j'en suis toujours sur ce rappel qui est en fait un commentaire – ce que j'essaye de faire dans ce séminaire-là, c'est de produire des valeurs négueanthropiques ou néguanthropologiques avec un a et un h qui ont pour but de surmonter ce que Nietzsche appelait le dernier homme, autrement dit, j'essaye de transvaluer Nietzsche parce que Nietzsche n'a pas pu penser ces choses parce qu'il a refusé la théorie de l'entropie. La pensée politique doit se mettre à penser l'exosomatisation c'est-à-dire la technologie ; il s'agit d'ouvrir un discussion en passant par Georgescu-Rögen qui lui-même passe par Lotka qui,

comme Georgescu-Rögen, est au départ un mathématicien qui a appliqué les mathématiques à la dynamique des populations ; tandis que Georgescu-Rögen travaillait dans l'économie avec Schumpeter, Lotka travaillait lui en biologie et c'est lui qui a posé le caractère endosomatique des populations sur lesquelles il travaillait et qui a fait l'opposition entre endosomatique et exosomatique ; donc cette expression vient de Lotka, en tout cas lorsque Georgescu-Rögen s'y réfère. Je rappelle que Georgescu-Rögen nous dit que à partir du moment où se produit l'exosomatisation, une question de vitesse se pose parce que la première caractéristique qui saute aux yeux dans l'exosomatisation c'est que l'homme produit des organes artificiels, l'organogenèse accélère à toute vitesse c'est-à-dire que là où il fallait 200 000 ans pour que la genèse organique dans tel domaine apparaisse chez le vivant, il faut 2000 ans, et puis après 200 ans, puis 20 ans et puis aujourd'hui, c'est 2 jours ; l'innovation actuelle dans la disruption se produit presque en temps réel et elle produit un immense malaise. J'y insiste parce que la question de vitesse ici est absolument capitale pour arriver à penser l'articulation entre entropie haute et entropie basse et le différentiel entre les deux qui permet l'accélération de l'organogénèse : j'y reviendrai plus tard.

Revenons maintenant au texte de Georgescu-Rögen que nous avions commenté, nous avons vu que l'exosomatisation c'est ce qui permet à l'homme de lutter avec et contre l'entropie – c'est mon interprétation ; ce n'est pas ce que dit Georgescu-Rögen ; il dit de mener la lutte entropique ; il ne dit pas de lutter avec l'entropie ; parce que justement ce que ne veux pas faire Georgescu-Rögen c'est substantifier l'entropie ; l'entropie ce n'est pas une substance ; c'est un rapport différentiel dans le temps c'est-à-dire l'augmentation du taux d'entropie c'est un état de l'énergie à un moment donné comparé à un état mesuré plus tard et de l'énergie s'est dissipée ; c'est ça qu'on appelle l'entropie ; c'est un processus ; et c'est pour cela qu'il ne veut pas parler de néguentropie parce que cela substantifierait l'entropie ; il veut parler d'un taux d'entropie qui est haute ou basse et j'avais dit, vous vous en souvenez, qu'il faut lire Derrida parce que le concept de différ*a*nce est un concept qui permet de penser l'entropie basse qui permet de différer l'augmentation de l'entropie. C'est ce que Georgescu-Rögen dit être l'activité du vivant en général et en particulier du vivant artificiel, exosomatique. Il ajoutait, ce qui est un point de vue très pharmacologique mais il ne le définit pas comme tel, lutter contre l'augmentation du taux d'entropie c'est nécessairement accélérer l'augmentation du taux d'entropie, avec une différentialité c'est-à-dire que j'accélère à cet endroit-là et je ralentis à tel autre endroit mais dans tous les cas cela aboutit à une accélération et ça revient sur le dispositif local qui par exemple limité l'accélération ; autrement dit, il y a toujours un contre-coup, un prix à payer dans cette lutte. Ça m'intéresse fondamentalement parce que c'est une manière, en utilisant les concepts qui viennent de la thermodynamique en passant par la biologie dans l'économie de poser les problèmes de pharmacologie qui deviennent quantifiables. Pourquoi est-ce que ça m'intéresse ? c'est parce que, je reviens à Plaine commune, si nous voulons développer une économie contributive à Plaine commune et que cette économie contributive est là pour valoriser la néguentropie, une entropie basse, le problème est de savoir comment

on calcule une entropie basse. Alors peut-être qu'on ne peut pas la calculer mais en tout cas on peut la certifier – il y a des choses qui ne se calculent pas ; par exemple Kant vous expliquera que vous ne pourrez jamais certifier en tant qu'expert en peinture que c'est bien un tableau de Vermeer mais vous pourrez dire : peut-être bien que ce n'est pas un tableau de Vermeer mais moi en tant qu'expert je lui attribue telle valeur, cette valeur vous ne pourrez jamais la calculer parce que ce qui permet ce jugement, ce n'est pas l'entendement et ce n'est pas un processus de subsomption sous un concept d'un objet ; c'est un jugement qu'il appelle réfléchissant autrement dit c'est une activité réflexive de la raison. Alors ce qui est vrai de ce que dit Kant à propos des œuvres d'art c'est la troisième critique du jugement ; c'est vrai d'autres domaines à mon avis et ce sont des domaines des savoir-faire et des savoir-vivre en particulier qui ont toujours une dimension comme celle-là autrement dit qui ont toujours une dimension esthétique ou réflexive au sens de jugement réfléchissant.

J'avais aussi souligné que dans ce texte, Georgescu-Rögen nous dit aussi que ces organes sont détachables, il dit « ce sont des membres détachables », j'ajoute moi amovibles ; vous allez dire c'est la même chose mais amovible c'est le mot qu'emploient et Leroi-Gourhan et Freud pour décrire le régime des instruments qu'on peut s'échanger, les outils – c'est ce que dit Leroi-Gourhan dans *le Geste et la parole* – et c'est ce que décrit Freud à propos des pulsions ; il dit qu'elles sont amovibles c'est-à-dire qu'elles peuvent se déplacer ; elles fixent sur un objet puis sur un autre objet et en particulier sur un objet exosomatique par exemple une chaussure, un chapeau, une canne etc. Cette question de l'amovibilité est très importante parce que c'est ça qui caractérise l'économie c'est-à-dire l'échange ; on va voir que les êtres exosomatisés passent leur vie à produire des organes qu'ils échangent contre d'autres organes ; c'est ça la vie de l'exosomatisation et ça s'appelle le marché ; au départ ce n'est pas un marché, c'est un troc, une économie de don mais qui est un échange ; donc c'est l'économie telle que la décrit Marcel Mauss dans *l'Essai sur le don*. Pour que ceci soit possible, il faut que la main change de fonction – la main qui au début était une patte, qui était motrice ; la main qui était aussi préhensible au sens où elle pouvait attraper un bout de bois pour produire ce que Ernst Kapp appelle le prolongement organique, à un moment donné, elle se met à fabriquer c'est-à-dire qu'elle ne se contente pas d'utiliser un bout de bois pour prolonger son bras, elle transforme le bout de bois, elle sculpte, elle transforme la pierre, elle fabrique ; donc ça c'est une défonctionnalisation de la main qui est refonctionnalisée et je rappelle ce que dit Leroi-Gourhan, il appelle pas ça comme ça mais c'est ce qu'il décrit dans Le geste et la parole tome I et c'est aussi ce que dit Freud dans les Lettres à Fliess de 1898 « le désir a été rendu possible la conquête de la bipédie » et toute la deuxième partie du tome II de la Misère symbolique est consacrée à analyser cette organogenèse de l'esthétique à partir de cette lettre de Sigmund Freud. Donc il y a une fonction fabricatrice de la main qui du coup pose des problèmes que va traiter non pas la main mais l'organologie telle qu'elle est capable de produire du savoir et ça passe évidemment aussi par un organe qu'on appelle le cerveau mais pas seulement ; ça passe par des relations entre la main, les outils et le cerveau

mais aussi le cœur, le diaphragme et plein d'autres choses, tout ce qui constitue les agencements organologiques qui sont analysées ici très sommairement mais de manière très intéressante par Georgescu-Rögen comme étant l'agencement organologique de la main et du couteau. Par ailleurs, Georgescu-Rögen dit, je le cite,

> les mains sont des organes avec lesquels l'homme peut réaliser certaines opérations

on pourrait parler aussi ici de *l'allagmatique* de Gilbert Simondon qui est la science des opérations. En fait, l'exosomatisation pose immédiatement un problème d'allagmatique ; étudier l'organologie de l'exosomatisation c'est forcément développer une allagmatique et effectivement, le premier àavoir proposé cette démarche, c'est Gilbert Simondon.

Ici je vous voudrais souligner quelques points importants à mes yeux ; lorsque Georgescu-Rögen dit que la main et le couteau – ensemble ; et c'est la transduction des deux qui rend ça possible - sont des organes avec les quels l'homme peut réaliser certaines opérations, il faudrait se demander ce que signifie ici « réaliser » ; il faudrait se demander comme on pense le réel en physique à partir de cette capacité de réaliser des choses ; est-ce que les physiciens ont conscience – c'est pour ça que *Sein und Zeit* de Heidegger est très important ; parce que Heidegger a dit : il faut partir de la main pour pouvoir penser la physique et non pas partir de la physique pour essayer de comprendre ce que fait la main ; il a absolument raison ; il faut partir de cette opération que la main met en œuvre avec le couteau – qui est une opération organologique - qui permet de réaliser et d'opérer, c'est-à-dire d'œuvrer, de trans-former le monde c'est-à-dire de travailler. Il faudrait reprendre tout cela, comment ce couple transductif ouvre ces possibilités : réaliser (au sens où les physiciens vont étudier le réel), opérer (au sens de l'allagmatique), œuvrer (au sens où les artistes produisent des œuvres), transformer (au sens où Marx dit l'histoire de l'économie c'est l'histoire de la transformation du monde et c'est une lutte, un *polemos* entre le monde du travail et le capital à l'époque où écrivent Marx et Engels).

Georgescu-Rögen souligne, je relis des choses qu'on avait déjà vues mais je pense c'est important de bien prendre la mesure de ce qu'il y a là-dedans, « les multiples affinités qui existent entre le processus économique et les processus vitaux d'un organisme (c'est-à-dire la biologie ou la physiologie) viennent de ce que le processus économique n'est qu'une extension de l'évolution endosomatique » ; c'est pas un économiste parmi d'autres, c'est l'assistant de Joseph Schumpeter qui lui-même est théoricien de l'innovation et présente l'innovation comme une production exosomatique en analysant le travail de Henry Ford au départ ; c'est la base de tout le néo-libéralisme qui est derrière cela ; avec Schumpeter on a pu dépasser la théorie marxiste des limites du capital et de la baisse tendancielle du taux de profit parce que l'innovation, c'est-à-dire l'exosomatisation capitaliste, va permettre de sans arrêt recréer des capacités de faire du profit ; c'est ce que dit Schumpeter contre Marx ; ca commence dans La théorie de l'évolution

économique de 1911 et Georgescu-Rögen, c'est à partir des enseignements de Schumpeter qu'il nous dit ce que l'ai cité plus haut. Qu'est-ce que cela signifie ? Que veut dire « extension » ? Je dirais pour ma part que dans la mesure et la démesure c'est-à-dire dans l'hubris où cette exosomatisation, qui est aussi une détachabilité de l'organe artificiel, rend possible à la fois, d'une part, des échanges organologiques c'est-à-dire tu me donnes ta fille je te donne un canoé , c'est ça les échanges organologiques qui se passent avec les indiens par exemple (qui sont commentés par les amérindiens sur l'économie du don dans les tribus indiennes) ou une baguette contre une leçon de violon et d'autre part les agencements organologiques qui eux ne sont pas des échanges organologiques mais qui sont des agencements entre mon corps, mes bras, mes abdominaux, ma tête, mes rames et mon canoé etc. et qui me font obtenir mon savoir-faire de conduire un canoé sur un rapide en Amérique et être capable d'attraper en même temps des saumons à l'arc etc. et c'est très compliqué ; ce sont des agencements organologiques qui s'opèrent déjà dans le cerveau infantile et si on n'a pas construit des bases de circuits synaptiques quand on est jeune, on n'y arrivera jamais ; ce sont des agencements organologiques qui sont très peu étudiés. Ces agencements organologiques comme ces échanges organologiques ont pour but de diminuer l'entropie ; ça c'est ce que nous dit Georgescu-Rögen et il a raison ; qu'est-ce que ça veut dire diminuer l'entropie ? ça veut dire par exemple attraper un saumon ; et ça veut dire produire une différ*a*nce organologique c'est-à-dire produire une différ*a*nce noétique ; celle-ci étant selon Whitehead la raison qui a pour fonction de transformer le milieu (« to attack environement ») et cette transformation du milieu produit une mesure (au sens où en grec on dit *metron*) qui est aussi une démesure (en grec on dit *hubris*) et ces deux dimensions de la mesure et de la démesure, Nietzsche les pense comme étant Apollon d'une part et Dionysos d'autre part.

Si je vous dit tout cela c'est parce que cela nous introduit à Nietzsche ; le premier couple auquel Nietzsche réfléchit et à partir duquel il avance vraiment la thèse nietzschéenne fondamentale, c'est le couple Apollon / Dionysos (mesure et démesure) et qui est l'hubris qu'il faut apprendre à mesurer, ce qui est impossible, la mesure étant toujours dépassée par la démesure – c'est ça que nous dit Nietzsche – et en même temps cela ne veut pas dire qu'il faille se passer de la mesure – il faut passer par la mesure pour faire l'expérience de cette démesure – c'est ça le processus d'exosomatisation mais évidemment ce n'est pas du tout comme ça que Nietzsche le pense ; Nietzsche, à ma connaissance, n'a jamais posé ce type de questions.

Donc le problème c'est que les agencements organologiques qui vont se faire ou les échanges organologiques ne sont pas prescrits à l'avance par aucune biologie, par aucune régulation par ce qu'on appelait autrefois la nature mais par contre c'est bien quelque chose qui se joue dans un différentiel de taux d'entropie et c'est cela la question fondamentale ; c'est dans cette démesure où j'attrape un saumon pour différer ma disparition, c'st dans cette démesure à la fois dionysiaque et apollinienne que la prescription néguentropique appelle la fonction des savoirs qui sont eux-mêmes des accumulations d'intentions secondaires collectives ; les

savoirs, qu'est-ce que c'est ? ce sont des leçons de l'expérience, transmis de génération en génération, basés sur des rétentions secondaires collectives elles-mêmes basées sur des rétentions tertiaires mais le problème est que ces rétentions tertiaires sont elles-mêmes des *pharmaka* et que ce savoir peut se transformer exactement en son contraire ; il peut totalement se dénaturer, de trahir, dans toutes sortes de circonstances qui vont des sophistes que combat Socrate au Dr Mengele qui officie dans les camps de concentration en tant que médecin. Tout ça c'est ce que rendent possible les organes exosomatiques.

Bien sûr que tout ce que je viens de dire et tout ce dont nous parle Georgescu-Rögen y compris quand il cite Alfred Marshall qui dit «la biologie et non la dynamique est la véritable mère de l'économie », tout cela est porteur d'innombrables malentendus qu'on va trouver chez Nietzsche justement comme étant non pas le vitalisme mais le biologisme de Nietzsche et qui va le conduire à tenir des discours pas très loin, à fin, avant qu'il ne devienne fou, de l'eugénisme nazi (c'est ce que montre Barbara Stiegler) ; nous sommes donc en train de manipuler de la matière hautement explosive ; il faut donc aller prudemment, patiemment parce que nous avons affaire à une question qui est le déplacement du problème de la *low entropy* ou ce que Schrödinger appelle l'entropie négative, du champ de la biologie au champ de l'exosomatisation c'est-à-dire de la technologie. Ce que veut nous dire Georgescu-Rögen, qui est évidemment très conscient de ces problèmes-là, enfin je crois, c'est que ce sont ces questions qui relient la biologie à l'économie et qu'on ne peut pas faire d'économie si on ne tient pas compte des enseignements de la biologie et ce qu'il veut nous dire surtout, c'est qu'il faut partir, pour faire de l'économie, non pas d'un paradigme mécanique ou mécaniciste, soit celui de la thermodynamique, qui est la théorie physique de l'entropie, soit, encore pire, le mécanicisme classique qui ne connaît même pas la thermodynamique c'est-à-dire les modèles de Newton qui inspirent en réalité, c'est ce qu'il montre très bien, les Jean-Baptiste Say et tous les économistes du XIXème siècle, mais encore du XXème siècle ; il s'en prend (1979) à toute l'école économique de son époque ; on est au XXème siècle ; ils n'ont même pas compris, dit-il, que la physique n'est plus la physique de Newton alors leur demander de penser au-delà de la physique, c'est impossible. Ce que Georgescu-Rögen essaye de faire c'est d'introduire un paradigme thermodynamique et au-delà, pour produire ce que j'appelle des *aménagements différantiels locaux[* ; ce sont par exemple ce que les géographes appellent des milieux anthropisés (des milieux fortement transformés par la main de l'homme) où les paysages sont devenus organologiques eux-mêmes, par exemple une ville entièrement exosomatique ou les cultures de thé en espalier en Chine, ça ressemble presque à une maison, c'est quand même une montagne etc.

Ces aménagements différantiels locaux – et le mot local m'intéresse – posent des problèmes de penser le local et je pense que la pensée du local c'est le grand problème épistémologique du XXème et du XXIème siècle ; je crois qu'on a toujours pas bien réussi à penser le local ; le problème que les écologistes posent c'est d'abord le local ; ils sont d'abord des spécialistes des milieux clos ; la mare, par exemple, l'histoire de l'écologie c'est d'abord l'histoire de ce qu'il y a dans

une mare ; pourquoi ? parce que dans une mare vous pouvez contrôler, pas tout, mais observer de très près l'apparition des larves de moustiques, les espèces de poissons ou de batraciens etc. et c'est de là que part l'écologie ; c'est de l'étude des milieux fermés, non pas hermétiquement, il y a des échanges avec l'air, mais en partie fermés, des milieux locaux ; c'est évidemment une grand question en physique avec la localité de l'observateur posée par Einstein en terme de relativité ; le problème de la relativité c'est aussi un problème de la localité ; c'est aussi des problèmes qui se posent aujourd'hui en mathématique et en fait dans toutes sortes de domaines ; c'est aussi un problème qui se pose dans la mondialisation et dans ce que Montebourg appelle la démondialisation et que nous posons nous à Plaine commune, non pas pour faire de la démondialisation au sens de Montebourg mais en en disant que c'est à l'échelle des territoires que l'on peut créer une économie contributive ; c'est pas avec l'OMC en disant on va faire des accords internationaux pour créer de l'économie contributive, je n'y crois pas du tout ; par contre, nous pensons que si l'on crée des territoires contributifs, à Plaine commune, du côté du nord de l'Angleterre, en Chine et ailleurs, et que, ensuite, on fait des échanges entre eux, ça aura peut-être des effets transformateurs à plus grande échelle.

Je rappelle que ces questions-là je les avais introduites il y a deux ans en parlant de Claude Lévi-Strauss qui accusait l'homme d'être entropique et d'être un destructeur d'espèces c'est-à-dire un prédateur et il déniait ce que j'appelle moi sa dimension néguanthropologique ; ce qu'on peut comprendre car si on regarde des images de pays primitifs ou en voie de développement, la dimension pharmacologique de l'exosomatisation est terrifiante (rue inondée et remplies de déchets en Asie, érosion de la banquise etc. Ce que j'essaie de poser ici c'est que nous devons entrer dans une économie qui repose sur ce que j'appelle une néguanthropologie pour aller au-delà de ce que disait Lévi-Strauss ; il faut sortir de l'anthropologie Lévi-Straussienne pour entrer dans la néguanthropologie qui est l'anthropologie qui prend au sérieux l'analyse de l'exosomatisation par Karl Marx et Georgescu-Rögen et considère que en effet les organes exosomatiques produisent des comportements et des dynamiques tout à fait nouvelles par rapport aux dynamiques que produisaient simplement les êtres vivants et ça c'est ce que Lévi-Strauss écrivait en disant à la fin de *Tristes tropiques* que ça fait de l'homme un agent essentiellement entropique mais moi je dis que ça aussi de l'homme un agent néguanthropologique et que c'est en partant de cela qu'on est capable, si on en est capable, d'une part de combattre la nouvelle critériologie de l'exosomatisation que le transhumanisme veut nous imposer et d'autre part de passer d'une économie entropique à une économie contributive.

Georgescu-Rögen nous propose quelques développements que je trouve très intéressants ; il nous donne des aperçus du caractère pharmacologique de l'exosomatisation par exemple dans ce texte-là : il appelle ça les « vicissitudes » de l'exosomatisation ; il dit que l'exosomatisation, c'est ça qui fait la force, la puissance de l'être humain, mais cette exosomatisation produit des vicissitudes, la première d'entre elles découlant de « notre attachement pathologique au confort » ; là on pourrait se demander s'il ne parle pas de ces questions d'un

point de vue contemporain qui est celui de 1979 à Strasbourg ; est-ce que le confort a toujours été si développé que ça ; l'ordre dans lequel il présente tout ça mériterait des discussions ; il est en train de faire une conférence où il résume tout ça etc. je ne suis pas en train de lui faire un procès. Par contre ce que je veux souligner c'est qu'il dit « il y a crise de manque », « l'homme exosomatique entre dans des crises de manque si l'usage des organes détachables nous est soudain complètement interdit » ; alors observez ce qui vous arrive lorsque vous perdez vote téléphone portable ou je ne sais quoi d'autre ; vous constatez immédiatement qu'il a absolument raison et que tout le marketing repose là-dessus ; le marketing actuel ; le rapport au manque était bien entendu très différent dans des périodes antérieures mais il y a toujours eu des chefs ou des caïds concernés par l'accumulation et le pouvoir. Cette dimension addictive de l'exosomatisation peut se rapporter à la volonté de puissance de Nietzsche ; on peut lire Nietzche tout à fait autrement à travers Georgescu-Rögen.

C'est à partir de là que Georgescu-Rögen dit : « l'homme devient un agent géologique » ; à cause de la première vicissitude, le manque, « la jouissance exosomatique et le risque exosomatique nous amène à être des agents géologiques » c'est-à-dire qu'il nous faut toujours plus de ressources minérales, d'extraction ; ce que décrit Georgescu-Rögen ici ce sont les problèmes que posent les gens qui théorisent l'anthropocène ; on retrouve ici toutes les questions que Fressoz, Bonneuil et beaucoup d'autres soulèvent depuis plus ou moins longtemps, un peu précédés par lui, et on retrouve des questions que René Passet pose en 1979 dans *L'économique et le vivant* qui entre en discussion assez polémique avec Georgescu-Rögen . En tout cas ce que nous dit Georgescu-Rögen c'est que l'exosomatisation produit ce qu'il appelle des « espèces exosomatiques » ; c'est un groupe humain où le système technique et les systèmes sociaux – j'emploie là les catégories de Bertrand Gilles et de André Leroi-Gourhan (cellule ethnique) – ont constitué une localité homogène qui est incompatible avec une autre localité ; par exemple, quand le général Mc Arthur et les Etats-Unis ont déclenché le plan Marshall, nous dit Georgescu-Rögen, après la deuxième guerre mondiale, ça a très bien marché avec le Japon parce que « l'espèce exosomatique » japonaise était pratiquement la même que l'espèce exosomatique américaine ; ça n'a pas du tout marché avec un certain nombre d'autres pays parce que ce n'était pas assimilable. Je suis assez critique sur le discours que tient ici Georgescu-Rögen mais en même le temps je le trouve très intéressant si on le croise avec ce que dit Frédéric Lordon sur la manière dont se constituent les groupes dans les processus qu'il décrit dans Imperium en utilisant Spinoza. Georgescu-Rögen conclut que à cause de ces réalités-là, ce qui n'existe pas chez les animaux, au niveau intraspécifique, existe chez les hommes et c'est ce qu'il appelle le conflit. Je vous avais parlé l'année dernière de l'Idéologie allemande ; Marx et Engels commencent en disant : l'homme, à la différence des autres espèces, produit ses organes par lui-même et il a des organes pour produire d'autres types d'organes ; donc il faut distingue deux types d'organes, les organes qui servent à produire des organes et les organes qu'on échange pour eux-mêmes et ils ajoutent que tout ça produit des conflits et ces conflits engendrent le conflit entre le capital et le

travail ; je pense que ce conflit qui renvoie au polemos, lui-même étant le résultat d'une hubris (démesure) et qui est à l'origine de la pensée de ce que Hegel appelle la dialectique doit être repensé depuis l'exosomatisation ; et à ce moment-là, nous ne parlons pas d'une dialectique mais d'une organologie qui nous amène à développer des savoirs qui sont au cœur de l'économie et qui sont les savoirs mortifiés dont parlait Marx dans les Grundrisse qu'il présentait comme l'avenir du capitalisme dans peut-être 100 ou 200 ans, c'est ce que nous vivons nous maintenant ; à partir du moment où le gouvernement chinois, sou la houlette du parti communiste chinois, annonce 100 millions de robots pour remplacer les ouvriers, ça veut dire que le savoir est totalement mortifié ; il est devenu algorithmique, c'est de la machinerie et à partir de là, la question qui se pose c'est l'entrée dans cette nouvelle époque, qui est aussi celle du transhumanisme – quand je dis cela, ce n'est pour donner du crédit au transhumanisme mais plus tôt que la stratégie du capitalisme est de développer le transhumanisme pour maintenir son pouvoir, ses profits, ses extractions de valeur et que nous – IRI et Ars Industrialis – essayons de nous battre pour une autre vision de l'économie, un alternative qui consiste à dire qu'il va falloir réincarner le savoir , recommencer à produire du savoir vivant, du savoir-vivre, du savoir-faire, du savoir théorique, vraiment vivant c'est-à-dire synthétique, c'est-à-dire réactivant la raison au sens de Whitehead, la bifurcation et la possibilité de produire, dans un monde qui semble absolument perdu, parce que totalement soumis à une augmentation illimitée de l'entropie, parce que le marché est illimité, de recommencer à produire de la localité, de la limite et finalement des possibilités néguanthropologiques.

01 :28 :03

Séance 4 : La marche critique

Je vais rappeler ce que je crois être le principal enseignement des premières sessions, à savoir que ce qu'on appelle la dialectique notamment chez Marx et ses commentateurs et chez Hegel commenté par Marx, à cette dialectique dont je soutiens moi que Marx et Engels continuent à la penser dans un sens, malgré tout ce qu'on peut dire, hégelien parce que s'ils mettent cette dialectique à l'envers, ils ne dépassent par le modèle dialectique, il faut substituer une logique quasi-causale *Herrschaft* / *Knechtschaft* (maître / serviteur) qui n'est pas une dialectique mais la matrice c'est-à-dire ce que engendre, ce qui génère l'organogenèse dans l'exosomatisation ; ce qui engendre l'organogenèse dans l'endosomatisation s'appelle la biologie ; ce que je dis c'est qu'après la biologie comme génétique de l'endosomatisation, il faut produire une organologie comme génétique de l'exosomatisation et que la matrice de cette genèse c'est le rapport entre le maître, c'est-à-dire le noble, et le serviteur, c'est-à-dire le roturier, le manant, le serf, parce que dans cette relation quasi-causale, ce qui s'engendre quasi-causalement, c'est le savoir, ni plus ni moins ; c'est un des acquis du travail des trois premières séances.

En outre nous avons vu en passant que le rapport entre mesure et démesure – en grec *metron* et *hubris* – ce rapport qui s'ouvre avec l'exosomatisation puisque l'exosomatisation, c'est ce que j'appelle l'hubris, c'est l'ouverture de l'insoluble situation de l'hubris, de ce que les grecs appellent l'ethos, c'est-à-dire le séjour des mortels dans l'hubris, la *technè* si vous préférez, c'est ce qui passe par les rapports entre Apollon et Dionysos qui ne peuvent pas se penser sans mesure et démesure, *hubris* et *metron* ; c'est-à-dire que si nous voulons continuer à penser avec Nietzsche, qui pense d'abord le rapport entre Dionysos et Apollon ; c'est ce que rappelle Barbara Stiegler dans Dionysos et la critique de la chair où elle montre que c'est Dionysos la matrice de la pensée de Nietzsche ; ce que je soutiens c'est que derrière cette matrice, il y a la question de l'hubris ; d'ailleurs Nietzsche le dit mais il traduit hubris par crime et démesure mais il n'y voit pas la *technè* et c'est comme ça que je vais proposer de relire Nietzsche, d'un point de vue qui n'est pas nietzschéen.

Alors qu'est-ce que fait Nietzsche ? Transvaluer Nietzsche… un programme totalement délirant ; qu'est-ce que fait Nietzsche et pourquoi faut-il le lire ? dans notre projet, de faire de l'organologie, ce qui nous intéresse chez Nietzsche, c'est qu'il cherche à penser la noèse (noésis), plutôt que l'homme, la conscience ou je ne sais pas quoi, depuis la vie ; Nietzsche essaye de pense la noésis - que Kant essaye de penser par exemple à travers le sujet transcendantal doté de la faculté de connaître (la faculté de connaître c'est la noèse) - à partir de la vie et non pas à partir du transcendantal, de l'a priori ; c'est ça le mouvement extraordinairement audacieux - et extrêmement dangereux - de Nietzsche et dans cette tentative de penser la noèse à partir de la vie, il fait de Dionysos et de Apollon une dyade indéfiniment bipolaire, y compris au sens pathologique que ça a aujourd'hui, il était d'ailleurs un peu bipolaire, je crois mais je me trompe peut-être ; et chez nous, dans le discours que je tiens, cette bipolarité s'appelle l'intermittence et c'est le destin de la noèse tel qu'elle n'est pas la présence, qui est le privilège de Dieu d'être toujours présent à soi-même, mais l'accès, que décrit Aristote dans sa pensée de l'âme noétique, intermittent à la vérité – de temps en temps, nous accédons au plan des consistances ; nous, en tant que poissons volants, nous arrivons à sauter entre Dionysos et Apollon ; et ce qui se constitue entre Dionysos et Apollon, c'est un champ de forces pharmacologiques qui n'est pas capable de surmonter (*aufheben*) cette pharmacologie, ne sortira jamais de la toxicité du pharmakon et je pense que c'est là-dessus que Nietzsche travaille ; c'est ça le tragique ; on ne peut pas rédimer le pharmakon (c'est le verbe théologique dont dérive le mot rédemption, qui n'est pas seulement le salut, c'est le rachat de tous les péchés) ; J'insiste sur tous ces points-là parce que si j'en ai le temps, je vous parlerai de la question du péché chez Nietzsche.

Ce que je fais ici, dans ce séminaire, je le fais après une proposition que j'avais faite en 2009 d'engager une nouvelle critique de l'économie politique et ce que je fais ici ça consiste aujourd'hui premièrement à engager d'un point de vue fonctionnel, c'est-à-dire à la fois organologique et pharmacologique ; deuxièmement, dans les questions ouvertes par l'exosomatisation telle que la conçoit Georgescu-Rögen ; et troisièmement, tel que cette question se présente à nous comme le problème du transhumanisme qui est, je crois, très sous-estimée. Ce que je fais ici consiste don à engager un programme encore plus délirant que transvaluer Nietzsche à savoir engager le programme de trois nouvelles critiques : une nouvelle critique de la faculté de connaître (c'est ce que j'avais d'ailleurs commencé dans *Le temps du cinéma* ; une nouvelle critique de la faculté de désirer c'est-à-dire de la faculté pratique en quoi consiste la liberté autrement dit une nouvelle critique de la *Critique de la raison pure* de Kant (c'est pour ça que dans la fin de La disruption je parle d'une nouvelle philosophie morale ; je pense qu'il faut reposer les questions de la philosophie morale en faisant une critique de la Critique de Kant) ; et enfin une nouvelle critique de la faculté de juger que j'ai en chantier dans un livre qui s'appelle *Mystagogies* mais que je n'arrive pas à terminer. Dans ce programme, j'invoque à mon secours ce qu'on appelle des Saints (Kant, Nietzsche etc.) ; c'est une sorte d'invocation. Dans ce programme, qui doit repartir de la faculté de connaître que sont l'intuition, l'imagination, l'entendement et la raison – je dis

cela parce que c'est le chemin de Kant ; il part de la faculté de connaître pour poser le problème de la raison pratique puis du jugement esthétique ; et pas seulement, il pose bien d'autres questions comme les opuscules sur l'histoire. Dans ce programme, il s'agit de reconsidérer toutes ces capacités de la faculté de connaître, l'intuition, l'imagination, l'entendement, la raison, et derrière ça le schématisme au regard de ce que leur fait l'exosomatisation depuis Emmanuel Kant puisque si ce que je dis est juste – et ce que je dis je vous le rappelle c'est que le schème, dans la version de 1789 de la Critique de la raison pure, qui permet à l'entendement et à l'intuition de se rencontrer, le schème qui est produit par l'imagination transcendantale selon Kant est en fait produit, selon moi, par la rétention tertiaire (qui est un produit de l'imagination d'ailleurs mais qui n'est pas transcendantal ou alors il faudrait dire que la technologie est transcendantale). Quoi qu'il en soit, si on partage mon point de vue qui consiste à dire que le schème c'est la rétention tertiaire qui rend possible la rencontre de l'intuition et de l'entendement et si d'autre part, on dit que les rétentions tertiaires se sont beaucoup transformées depuis Emmanuel Kant, alors il faut repenser l'intuition, l'imagination, l'entendement et la raison à partir de ce que l'exosomatisation, c'est-à-dire l'évolution des rétentions tertiaires, a transformé dans l'appréhension des schèmes, et pas seulement des schèmes, de tous les concepts de la faculté de connaître. Et en effet, ce que je soutiens, c'est qu'à partir d'Emmanuel Kant sont apparues les rétentions tertiaires analogiques sur lesquelles Walter Benjamin a beaucoup travaillé, et les rétentions tertiaires numériques sur lesquelles pas grand monde a travaillé, nous essayons de nous y consacrer, et j'essaye de montrer que ces rétentions tertiaires – il en manque une troisième, c'est la rétention tertiaire mécanique c'est-à-dire la machine, la machine de production qui reproduit les gestes et qui elle ne reproduit pas les fonctions de l'entendement mais les fonctions corporelles, du corps du travailleur (c'est ce que j'appelle la grammatisation des corps), une question qui ne préoccupe pas Kant mais qui préoccupe énormément Marx et Nietzsche et Freud. Ces rétentions tertiaires qui sont apparues depuis Kant, durant la vie de Hegel, parce que Hegel a assisté au développement de tout ça ; c'est ça que raconte la *Phénoménologie de l'esprit* en réalité ; c'est ce contexte, la mécanisation, qui frappe l'esprit du grand fondateur de l'Esprit absolu (qui est un non-savoir absolu). Si nous voulons penser tout cela il faut que nous nous expliquions avec le fait que cette fonctionnalisation par les rétentions tertiaires produit la prolétarisation et que celle-ci ruine la matrice organologique maître/serviteur, elle ruine la genèse de la connaissance telle que la pensait Hegel et telle que Marx ne la comprend pas en réalité ; il la revendique sans la comprendre ; ça c'est lourd aussi ; je pense que Marx se plante complètement dans son interprétation de ce qu'on appelle la dialectique du maître et de l'esclave (en fait le serviteur).

Ce que ça ruine en fait tout ça c'est ce que décrit Hegel comme la phénoménologie de l'esprit c'est-à-dire la genèse du savoir à travers l'extériorisation puisqu'après Hegel se produit quelque chose qui en fait, ce que Hegel croit le Savoir absolu, et qui est le non-savoir absolu c'est-à-dire la destruction du savoir. Et quand Hegel croit pourvoir dire je vais enfin pouvoir abandonner le nom d'amour du savoir

pour rentrer dans le savoir effectivement réel, la *Wirklichkeit* du savoir absolu, ce qu'il décrit, c'est la destruction du savoir et l'avènement de l'information (qui est une grammatisation du savoir i.e. une destruction du savoir) qui remplace le savoir. Mais ce n'est pas une destruction du savoir ontologique ; je suis en train de dire que cette destruction, c'est le premier moment d'un double redoublement épokhal que nous avons à accomplir aujourd'hui qui n'est pas la production d'une nouvelle époque à partir de ça ; il faut entrer dans une nouvelle ère c'est-à-dire que tous les axiomes sont liquidés, explosés ; c'est ce que j'appelle le passage de l'anthropocène au néguanthropocène (cf. *Dans la disruption*). De cette considération sur la faculté de connaître que je développerai dans le tome 2 de *La société automatique*, je voudrais vous en donner un petit peu plus qu'un exemple que je crois éloquent ; qu'est-ce que ce que l'on appelle le donné ? qu'est-ce que ce que l'on appelle la donnée ? en fait, en anglais et dans le langage de la philosophie, ça se dit *Data*. En 1781, la donnée, ce que d'intuition donne à l'entendement mais qu'elle ne donne que pour autant que l'entendement soit capable de l'attraper ; c'est en fait l'entendement qui capture une donnée dans le divers de l'intuition ; parce que ce qui se présente à l'intuition, ce n'est pas la donnée, c'est le divers, les sensations et l'entendement, par sa capture, drague dans le divers ce qu'il va être capable d'unifier comme une donnée (aujourd'hui, ça s'appelle une data) ; ce concept de data continue encore à fonctionner comme cela par exemple à l'époque de Wittgenstein en 1934 et c'est ce qu'il appelle *sense data* – c'est ce dont parle Pietro Montani dans ; c'est au moment où la data, au sens où l'on parle de data économie est en train de se constituer, à deux ans près, à travers ce que Turing va commencer à mettre en place à partir d'un énoncé mathématique qui va conduire finalement Von Neumann et tous ces gens là à élaborer la rétention tertiaire numérique ou digitale. C'est pour ça que pour nous, quand on nous dit les datas, on n'entend pas le divers de l'intuition, on entend les données qui sont produites par des capteurs, par des périphériques, par des softwares, par des réseaux, par tout un appareillage qui est l'exosomatisation numérique et qui a commencé après la deuxième guerre mondiale aux Etats-Unis puis qui s'est répandue à partir de 1993 comme une toile d'araignée - qui s'appelle effectivement une toile, le WEB - sur la terre. Pour nous, les datas, ce sont des informations, pas du tout des sensations – c'est ce dont parle Pietro Montani dans *Bioesetica*, un livre intéressant – elles nous arrivent via des appareils qui ne sont pas nos appareils de perception (nos yeux, nos oreilles etc.) ; ce sont des appareils que l'on appelle aujourd'hui des smartphones, autrefois des téléviseurs etc. et ce que je crois, c'est que tous ces appareils-là produisent un processus de défonctionnalisation et de refonctionnalisation, de défonctionnalisation de notre entendement qui est de plus en plus délégué à des machines – donc nous sommes de moins en moins dotés d'entendement ; c'est pour ça que nous savons par exemple de moins en moins nos tables de multiplication (parce que l'entendement c'est aussi con (sic) que ça ; ça commence d'abord par des capacités à se soumettre à des règles extrêmement formelles mais qui sont à la limite de l'absurdité [14] parfois er qu'on appelle des opérations,

14. **Système 1 Système 2** Les deux vitesses de la pensée - Daniel Kahneman expose les

(qui ne sont pas seulement arithmétiques mais logiques, géométriques etc.), ce qu'on appelle en mathématique, des règles de réécriture.

Notre entendement est donc défonctionnalisé et je crois qu'il entre en désuétude, en tout cas dans une partie de la population hautement prolétarisée ; parce que dans une autre partie de la population qui essaye de ne pas se faire prolétariser, y compris ces fameux enfants de la Silicon Valley que les patrons des GAFA envoient dans des écoles Steiner pour qu'ils apprennent à compter, à écrire etc. - et surtout pas d'ordinateurs, de télévision comme d'ailleurs à Canterbury dans l'Ecole royale, 8 élèves par classe, tableau, craie etc. avec le côté un peu bêtement conservateur de la noblesse anglaise ; en Californie, il se passe la même chose, mais là c'est l'oligarchie des nouveaux riches qui sont en général de très bons mathématiciens ou physiciens ; ils sortent de Stanford en général. Tout cela qui produit de nouveaux types de fonctions – je vous rappelle que le grand sujet de ce séminaire c'est la fonction (la fonction de l'entendement, la fonction de la raison, la fonction de l'intuition, la fonction des boîtes de conserve etc., les fonctions, le fonctionnement – qu'en informatique on appelle des fonctions primitives puisqu'un logiciel, ça met en œuvre des primitives ; c'est très important, y compris pour Plaine Commune puisque ce que nous proposons à Plaine Commune c'est de mettre en place un nouveau jeu de primitives ; notre projet, avec Orange, c'est de développer un WEB néguentropique [15] qui repose sur des primitives qu'on ne trouve pas sur le WEB actuel notamment parce que le langage HTML, HTML5 etc. ne permet pas aujourd'hui de faire fonctionner ce type de primitives (les questions théoriques ne m'intéressent que dans leur implémentation c'est-à-dire dans leur *praxis* qui ne se réduit pas d'ailleurs à la raison pratique de Kant et il faudra lire *La raison pratique* de Kant, si on en fait la nouvelle critique, avec le concept de *praxis* de Marx et pour essayer de voir jusqu'à quel point on peut continuer à suivre Kant tout en ayant la critique de la bourgeoisie et de sa morale par Marx et par tant d'autres.

Je vous rappelle que ces fonctions organologiques nouvelles qu'on appelle algorithmiques, les fonctions primitives de l'informatique, peuvent aller 4 millions de fois plus vite que nos systèmes nerveux - Nietzsche dit ceci : « le système nerveux et le cerveau sont un système de transmission et un appareil de centralisation d'innombrables esprits individuels de rang variable ». Voilà un exemple typique d'organologie nietzschéenne ; il essaye de penser l'esprit, la noèse et comment est-ce qu'il fait ? il va voir comment fonctionnent les nerfs et là il dit que les corps sont habités par plein d'esprits, les cellules sont des esprits, les organes sont des esprits etc. ça m'intéresse beaucoup parce que ça prépare la structure en spirale de l'idiotexte qui est une structure holographique, ou comme on dit avec Mandelbrot, fractale, où dans la partie vous retrouvez l'image du tout même si la partie n'est pas le tout et réciproquement. Ce que Nietzsche dit

ravages des parti pris et autres biais cognitifs dont nous sommes les jouets ; le système 1 est rapide, intuitif et émotionnel ; le système 2 est lent, réfléchi et logique.

15. Qui favorise à la fois la diversification et la rigueur des points de vue [*Proust et le calamar*]{.texte idsp="Proust et le calamar"} Maryanne Wolf

p. 340

du système nerveux et du cerveau ne tient pas compte de ce que je viens de dire ; il ne peut pas en tenir compte puisqu'il ne sait pas ce qu'est une rétention tertiaire numérique mais je suis certain que si Nietzsche était au XXIème siècle, il parlerait de ça. Il peut se permettre au XIXème siècle de ne pas parler de ça – au lieu de s'en prendre au bélinographe (ancêtre du fax ; permet de transmettre des images par un réseau télégraphique, remplacé aujourd'hui par le mail, le smartphone etc.) qui n'existe pas encore au moment où il écrit mais qui va bientôt exister. A l'époque de Nietzsche, ce qui existe c'est les agences de presse, les clichés (l'agence Havas a créé un système de production d'articles tout faits en fonte et découpables à la lime pour y insérer quelque chose ; c'était les premières dépêches d'agence de presse) ; et ça travaille beaucoup Nietzsche ; dans le livre qui s'appelle *L'avenir de nos établissements d'enseignement*, il parle de ça ; il dit comment le journalisme d'agence est en train de détruire le savoir et là il s'intéresse au téléphone, au télégraphe ; il vit ça ; et il s'en préoccupe ; par contre il n'est pas capable d'imaginer un système qui irait 4 millions de fois plus vite que le système nerveux et pas simplement pour la transmission des informations mais pour le calcul, pour les fonctions de l'entendement, pour l'analyse ; Je crois que si Nietzsche était vivant aujourd'hui, il s'intéresserait à ces questions ; en fait je crois que Nietzsche ferait aujourd'hui de l'organologie générale mais à l'époque, il ne fait pas de l'organologie générale mais il fait quand même de l'organologie puisqu'il essaye de penser, appelons ça l'âme noétique, à partir des organes (le cerveau, le foie, les pieds etc.). Une nouvelle critique de l'économie politique aussi bien que des facultés de connaître, de désirer et de juger, tout aussi bien que de la doctrine des facultés en général mais là il faudrait relire Kant et Deleuze ensemble puisque Deleuze a écrit un livre important sur la doctrine des facultés de Kant, c'est ce dont j'avais essayé d'ébaucher le projet général en 2000 dans la Critique de la raison pure et puis ensuite que j'avais repris dans Mécréance et discrédit en y ajoutant une dimension qui était la dimension de la critique de l'économie politique c'est-à-dire en me tournant vers Marx mais aussi Nietzsche et Freud principalement.

J'avais essayé de montrer en critiquant Adorno que le schématisme devait être pensé du point de vue d'une fonctionnalité exosomatique du savoir, à partir de ce que je disais sur Canguilhem, sur Whitehead etc. Le savoir a une fonction dans l'exosomatisation et il est fondé par l'exosomatisation ; et c'est ça la question du schématisme. Dans la fonctionnalité exosomatique du savoir, les rétentions tertiaires, via les rêves noétiques, nocturnes et diurnes, agencent les appareils psychiques et les organisations sociales ; le rôle que jouent les rétentions tertiaires c'est d'une part de faire des agencements entre rétentions primaires et rétentions secondaires et d'autre part de faire des agencements entre individus psychiques et individu collectif ; ce sont les deux plans ; et il n'y a qu'un plan chez Kant ; il ne parle pas de rétentions tertiaires bien entendu, mais il parle d'agencements de rétentions primaires et secondaires et de protentions ; la déduction des catégories à partir des trois synthèses de l'imagination, ça ne parle que de ça, Si vous réfléchissez à ce qu'est la rétention primaire, ce que Husserl appelle la rétention primaire, c'est la manière dont les données de l'intuition se présentent à moi

dans leur diversité, ce qui se présente à moi dans le temps de la perception ; **c'est la première synthèse d'appréhension** que décrit Kant tout au début de la *Critique de la raison pure*. Qu'est-ce que la rétention secondaire ? c'est la manière dont les concepts de l'entendement c'est-à-dire tout ce qui est capable de métastabiliser un concept c'est-à-dire ma mémoire en général ; ce ne sont pas simplement les concepts purs a priori (qui sont la base de cette élaboration de la mémoire qui va produire ces convergences, ces compatibilités, ces similitudes que Hume a décrites dans *L'enquête sur l'entendement humain* ; c'est très important de voir que Kant et Husserl se réfèrent très explicitement à Hume pour penser tout ça) ; et la manière dont la rétention secondaire attrape la rétention primaire en y faisant une sélection primaire – ça c'est que je dis, ce n'est pas ce que dit Husserl ni Kant évidemment – c'est le travail de l'entendement. La troisième synthèse que Kant appelle **la synthèse de recognition** va agencer tout cela, les rétentions primaires qui viennent d'arriver avec les rétentions secondaires qui étaient déjà là pour en faire une expérience passée cohérente, l'unité du sujet qui renvoie au paralogisme du sujet, paralogisme du fait que le sujet n'a pas d'identité et qu'il est obligé d'en produire une fictionnelle ce que reprendra Nietzsche dans les fragments que nous lirons ; cette troisième synthèse est produite par ce que j'appelle **la synthèse de repro-duction** et non pas de re-production comme l'appelle Kant ; il dit : c'est la manière dont - et Heidegger a très bien montré que cette synthèse re-production est une synthèse d'anticipation c'est-à-dire que je dois rejeter dans l'avenir la cohérence de tout ça pour je puisse, à l'avenir, maintenir l'unité du sujet ; et moi, ce que j'ai essayé de montrer dans *La technique et le temps*, que ça c'est rendu possible par la rétention tertiaire à commencer par le fait que Kant écrit un livre et qu'il se contrôle tertiairement, contrôle ses rétentions, à travers le manuscrit qu'il critique, qu'il change etc. Si j'insiste sur ces questions, c'est qu'il y a une extrême correspondance, que le livre de Heidegger *Kant et le problème de la métaphysique* rend très sensible, entre les trois synthèses de l'imagination et la déduction des catégories d'une part et les rétentions primaires, secondaires et les protentions chez Husserl d'autre part mais pour le comprendre il faut ajouter selon moi la rétention tertiaire.

Ce que j'ai essayé de montrer c'est que les rapports entre rétention primaire et rétention secondaire qui produisent les protentions sont surdéterminées par les rétentions tertiaires qui sont les schèmes *; les rétentions primaires c'est l'intuition, les rétentions secondaires c'est l'entendement, ce qui met en rapport les rétentions primaires et les rétentions secondaires ce sont les schèmes c'est-à-dire les rétentions tertiaires*, celles-ci n'étant pas forcément les livre qu'écrit Emmanuel Kant, les ordinateurs que je suis en tain d'utiliser là, c'est la cuillère, c'est le marteau, c'est toute l'exosomatisation dans son ensemble, c'est tous les organes artificiels qui permettent de métastabiliser dans le divers fluant, chaotique de l'intuition, de maintenir des structures. Dans ce processus-là, il faut bien comprendre que l'entendement n'arrive pas après l'intuition etc. ; non, tout ça c'est un ensemble transductif, multifonctionnel et ses fonctions sont transductives, ce sont des fonctions qui transductivement constituées les unes par les autres et évidemment ce que je soutiens c'est que ce qui articule ces

transductions, c'est la technique comme exosomatisation et comme fonction.

Dans Mécréance et discrédit j'ai essayé de montrer qu'il faut concevoir le capitalisme comme une déséconomie libidinale, celle-ci n'étant elle-même pensable qu'à partir d'une nouvelle critique de Freud parce que Freud, comme Kant ne peut pas penser les schèmes ; enfin, ne peut pas penser les rétentions tertiaires qui pour lui ne sont pas des schèmes mais des fétiches, des dispositifs qui rendent possible l'investissement pulsionnel transformable en libido ; il ne parle que de ça pour moi, mais il n'arrive pas à le désigner ; et ce que j'essaye de montrer c'est qu'une nouvelle critique de l'économie politique c'est ce qui doit faire fonctionner ça, et la question de la fonction du fétiche dans l'économie libidinale freudienne, avec les fonctions de la raison, de l'entendement, de l'intuition etc. et les rétentions tertiaires chez Kant.

C'est par là qu'on peut entamer une fondation d'une critique – pour reprendre le mot Grundrisse – de la Data économie, pas simplement de l'économie politique, la Data-économie étant, c'est ce qu'a montré Antoinette Rouvroy, ce qui ne voudrait plus être une économie politique mais une économie antipolitique, qui liquide le politique véritablement, qui automatise le politique ; c'est ça le projet de la gouvernementalité algorithmique ; et tout cela, ça conduit aujourd'hui au discours du transhumanisme – qui est à mon avis un délire mais les délires, ça peut être historiquement très important ; Adolph Hitler c'est un délire, et il n'y a rien de plus pauvre intellectuellement, de plus incohérent que le délire du nazisme, mais ce délire a eu des effets extrêmement concret ; ce n'est pas parce qu'un délire est un délire qu'il n'est pas capable de se réaliser ; c'est ça le problème de la pharmacologie : le délire peut se réaliser ; il se payera dans la différ*a*nce avec a c'est-à-dire à un moment donné il se payera par une perte de néguentropie, par une augmentation terrible de l'entropie c'est-à-dire par une destruction de la diversité mais évidemment il peut tout à fait advenir mais évidemment nous verrons aussi que dans la lecture de Nietzsche que c'est quand même un problème qui se pose c'est-à-dire que si les nazis ont pu s'emparer de Nietzsche, c'est ce que montre Barbara, c'est pas pour rien ; parce qu'il y a quelque chose dans Nietzsche qui le permet ce qui ne veut pas dire que Nietzsche est un pré-nazi.

Qu'est-ce donc que le programme du transhumanisme – qui est donc un délire - c'est ce qui a pour but de produire une économie antipolitique c'est-à-dire qui détruit le politique en éliminant toute question politique de la sélection, c'est aussi ce que montre Antoinette Rouvroy, c'est-à-dire comment je choisis quelque chose etc. pour la remplacer par un calcul qui sélectionne automatiquement, uniquement par les statistiques ou par les chaînes de Markov c'est-à-dire les probabilités. C'est ça l'enjeu du transhumanisme et il n'y a que comme cela, selon moi, qu'on va pouvoir le combattre parce que je crois que le « grand combat » (Henri Michaux) qui vient, le grand *polemos* qui vient c'est le transhumanisme ; la Data économie, c'est derrière nous ; ça ne veut pas dire que c'est fini, ça ne fait que commencer mais ce qui va débarquer ce n'est pas les questions de la Data économie, c'est les questions du transhumanisme c'est-à-dire d'une nouvelle

époque de l'exosomatisation organique et organologique et il faut s'y préparer. Dans cette question-là, le cœur de la question, c'est la sélection ; c'est pour ça aussi que nous allons lire Nietzsche parce qu'il va parler de la sélection tout en ne voyant pas que l'exosomatisation pose une toute nouvelle question de la sélection, qui est la sélection artificielle, non pas au sens où lui emploie le mot de sélection artificielle contre Darwin mais toujours en restant dans le champ du vivant biologique mais la sélection artificielle au sens où Darwin s'en sera servi par exemple pour s'inspirer des pratiques des éleveurs de pigeons pour comprendre la sélection qu'il appelle, lui, naturelle ; c'est ce que nous allons essayer de creuser maintenant.

Avant de faire cela, il est intéressant de faire une remarque très importante à mon point de vue et c'est pour ça que je voulais vous citer La volonté de savoir de Michel Foucault. Qu'est-ce que dit Foucault page 188 ? il dit que « l'homme moderne est un animal dans la politique duquel sa vie d'être vivant est en question » ; c'est ça la biopolitique ; c'est ce qui pose que la fonction de la biopolitique, en tout cas chez Michel Foucault, pour l'homme moderne (chez Foucault, ça signifie l'homme du XVIIème siècle, l'homme qui apparaît avec Descartes) la fonction de la politique dans les Temps modernes c'est de faire de sa vie une question et de cette question une pratique, cette pratique étant exercée par ce que Foucault appelle un biopouvoir, ce biopouvoir ayant une histoire que Foucault s'attache à faire – tout le travail de Foucault depuis 1970 jusqu'à sa mort pratiquement c'est l'histoire de ce biopouvoir ; c'est pas seulement ça cela dit, c'est aussi l'histoire de la volonté de savoir et c'est pas réductible au biopouvoir – et ce biopouvoir suppose, comme le dit Foucault, des technologies de pouvoir ; or un tel pouvoir ne peut s'exercer, comme biopouvoir, biopolitique, que comme pouvoir de sélectionner ; il sélectionne qui va devenir baron, qui a le droit de vivre etc. Le pouvoir de sélectionner, comme dira Foucault dans Surveiller et punir, par les examens à l'école ; tout ça c'est le pouvoir de sélection ; or, pour autant que je sache (et c'est là une objection) une telle sélection n'est concevable que parce que, comme le dit Nicolas Georgescu-Rögen, elle ne s'accomplit pas d'elle-même mais comme jeu de l'économie qui aurait pour fonction d'agencer les organes entre eux (l'économie a pour but, dit-il, se substituant à la biologie, en prolongeant les fonctions de la biologie, de faire que les organes tiennent les uns avec les autres) ; la biologie c'est qui fait que mon cerveau, mon corps, ma peau, mon foie, tous ces machins, arrivent à travailler ensembles ; ce qui n'est pas du tout une évidence et d'ailleurs quand vous avez des problèmes de pathologie fonctionnelle, par exemple des problèmes d'estomac, vous pouvez soigner votre estomac au détriment de votre intestin ; dès que vous tombez malade, vous découvrez que votre corps est un espace polémique où les organes sont en guerre les uns avec les autres ; ce que nous dit Georgescu-Rögen, c'est que l'économie c'est ce qui consiste à essayer de compatibiliser les organes et qui sont des organes artificiels, exosomatiques, pour lesquels la biologie ne peut rien et pour lesquels des règles de l'économie doivent pourvoir quelque chose ; l'économie politique ou pas politique d'ailleurs, sachant que derrière tout cela il y a une grande question du statut des organes de reproduction (ce ne sont pas des organes parmi d'autres évidemment)

et les organes de reproduction endosomatiques ; qu'est-ce qu'ils deviennent dans l'organisation exosomatique ? intéressant ça ; on peut dire, par exemple, les organes de reproduction exosomatiques, Marx et Engels en parlent au début de l'Idéologie allemande, c'est les outils de production des outils, disent-ils ; ce sont des organes qui permettent de produire des organes ; mais aujourd'hui, c'est la mère porteuse, le clonage ; c'est tout ça ; c'est la prolétarisation des ventre comme j'ai appelé ça comme ça dans un de mes livres et qui fait que l'on va prolétariser la maternité elle-même c'est-à-dire la matrice ; on n'a plus seulement stérilisé la matrice du Herrschaft c'est-à-dire du producteur de connaissance et de savoir, mais la matrice de la vie elle-même, pas simplement la matrice des mères porteuses mais la matrice du mais, bref de tout ce qui est des organismes génétiquement modifiés.

Chez Foucault comme chez Georgescu-Rögen, et comme chez Nietzsche, nous allons le voir dans la prochaine séance, il y a un grand flottement quant à savoir ce qui différencie la politique de l'économie et quant à la question de savoir, en réalité, ce qui différencie le vivant noétique du vivant prénoétique (pour ne pas l'appeler animal parce que je ne veux pas faire jouer ces catégories qui prêtent tellement à confusion) ; et s'il n'y a pas de position claire là-dessus c'est parce que, à mon avis, ni Foucault ni Nietzsche ne pensent l'exosomatisation ; Georgescu-Rögen pense, quant à lui, l'exosomatisation mais je pense qu'il n'arrive pas à penser la question de la sélection. J'ai souligné, quant à moi, que la sélection semble ne plus s'opérer aujourd'hui, au XXIème siècle, que par le marché, exclusivement par le marché – ça c'est ce que veut l'ultralibéralisme ; le programme de l'école de Chicago c'est ça ; seul le marché est légitime dans la sélection ; et ce qu'a montré Antoinette Rouvroy c'est que l'algorithmique porte ce programme à une possibilité de concrétisation par l'automatisation extraordinairement efficace ; efficace, mais totalement irrationnelle parce que, vous le savez, ce qui est efficace n'est pas forcément rationnel (par exemple, Auschwitz c'est vachement efficace, c'est pas du tout rationnel ; et par exemple le nouveau marketing est très efficace mais il est totalement irrationnel parce qu'il détruit la différance avec un a c'est-à-dire la durabilité, la néguentropie etc. Si je dis qu'il faut relire Polanyi avec Foucault et réciproquement c'est à cause de ça parce je pense que Foucault ne l'a pas vu ; et à partir de là, il faut lire Georgescu-Rögen à partir de la relecture de Polanyi – Foucault et réciproquement pour poser cette question : biopolitique ou bioéconomie ? parce que Foucault nous dit penser aujourd'hui, c'est penser la biopolitique du biopouvoir et Georgescu-Rögen nous dit penser aujourd'hui c'est penser la bioéconomie du biopouvoir ; quelle est la différence entre les deux ? voilà une question qui m'intéresse beaucoup ; ce qui m'intéresse c'est que Foucault s'en prend à travers la pensée du biopouvoir à l'Etat ; il ne s'en prend jamais au marché ; il s'en fout ; Polanyi, lui, ne parle pas de biopouvoir ni de bioéconomie mais il parle de désencastrement du marché c'est-à-dire de la destruction du pouvoir politique de sélectionner ; et Georgescu-Rögen nous dit toute politique est une bioéconomie ; alors je me dit qu'entre Foucault, Polanyi et Georgescu-Rögen, on devrait arriver à produire quelque chose d'intéressant , en relisant en particulier Nietzsche parce que c'est celui qui va poser le problème

de la sélection d'une manière absolument radicale mais en ratant la question de l'exosomatisation. Dans de telles perspectives, qui sont à la fois biopolitiques et bioéconomiques, et aussi anti-politiques, je dirais bio-politico-économiques et bio-économico-antipolitiques, premièrement, il faut requalifier l'histoire des questions d'ajustement entre une offre exosomatique, l'innovation technologique, la production industrielle etc. et un marché, qui en constitue la socialisation – plutôt la désocialisation c'est-à-dire ce qu'on appelle la déséconomie – d'une part et d'autre part, il faut investiguer une autre voie – c'est ce qui donne son titre à la séance d'aujourd'hui – une autre voie dans laquelle je voudrais penser un marché qui serait basé non pas sur le pouvoir d'achat mais sur le savoir d'achat . Je dis cela parce que je ne crois qu'il faille raconter des salades à la Nuit debout ou à Plaine Commune en disant on va sortir du marché ; c'est pas vrai du tout ; donc ne commençons pas à produire des déceptions qui augmenteront les rangs du Front national en France, de l'Alternative germanique en Allemagne et de tous les fascismes du monde entier ; le marché ne disparaîtra pas, le capitalisme non plus par contre on pourrait essayer de construire un marché critique ; c'est un marché qui est « limité » par le savoir des acheteurs ; je vous rappelle que l'enjeu de la critique, en tout cas depuis Kant, c'est la limite ; critiquer la raison, c'est limiter la raison, c'est énoncer les limites de la raison. A l'époque de Kant, els limites sont newtoniennes, à notre époque elles sont entropiques ; il faut donc absolument inscrire cela dans une bio-économie, c'est pour ça que Georgescu-Rögen est très intéressant (en même temps, il ne pose pas du tout les questions comme je le fais).

Deuxièmement, il faut d'un tribunal de la raison (ce tribunal étant la fonction de la raison pour Kant ; la fonction de la raison c'est ce qui juge et dont les organes sont l'intuition, l'imagination et l'entendement) qui n'est plus celui qui garantit la cohérence ontologique dans le cosmos de Newton, un cosmos éternel et sable ; non, il faut parler de l'universelle différ*a*nce polémique, diverselle et controverselle, entre devenir et avenir dans ce tribunal de la raison ; le tribunal de la raison dont je vous parle, de la raison néguentropique, de la raison différ*a*ncielle, c'est un tribunal qui garantit la capacité de faire la différence entre devenir et avenir (je vous rappelle que la raison, dans Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée, Kant nous dit que c'est ce qui suppose un principe subjectif de différenciation, qui repose d'abord sur la capacité de différencier la droite de la gauche c'est-à-dire la capacité d'orientation, elle est le modèle, pour Kant, de l'orientation dans la pensée ; ce que je dis, moi, c'est que c'est une différ*a*nciation (de la différ*a*nce de la noèse comme différ*a*nce néguentropique et comme processus) avec un a et où là le problème c'est pas séparer l'être c'est-à-dire la cohérence ontologique du cosmos du devenir c'est-à-dire des accidents qui se produisent dans ce cosmos c'est de distinguer le devenir qu'est le cosmos, fondamentalement en tant qu'entropique de l'avenir de la noèse ; le programme de la raison, où elle doit garantir l'universelle différ*a*nce polémique, diverselle et controverselle entre devenir et avenir, c'est de devenir un tribunal de la raison comme fonction archi-protentionnelle ; pourquoi ? parce que la raison doit garantir qu'on n'oublie jamais qu'il y a une fin à tout, y compris à l'espèce humaine et qu'il faut différer

cette fin et que cette différanciation de ces fins est une différance avec un a, une différance noétique, doit produire une noo-diversité, non pas une bio-diversité seulement, mais une diversification néguentropique de la faculté de connaître, la faculté de désirer et la faculté de juger.

Ce tribunal de la raison, que je vais appeler protentionnel, est confronté à ce que ne pouvait pas connaître Emmanuel Kant qui est l'état d'urgence noétique et qui est provoqué par l'anthropocène et c'est ce qui donne aujourd'hui l'état d'urgence politique décrété par Manuel Valls et François Hollande – mais l'état d'urgence règne partout dans le monde et il règne de plus en plus (je parle de l'état d'urgence politique provoqué par l'état d'urgence noétique qui lui-même se traduit par un état d'urgence climatique, environnemental etc. Cet état d'urgence va produire dans les années à venir de plus en plus de passages à l'acte anoétiques parce que c'est un état d'urgence qui détruit la noèse et donc quand les gens perdent la noèse – perdent la raison pour parler clairement – ils passent à l'acte (mais ce n'est pas *l'entelecheia*[16] dont parle Aristote, de passer de l'âme noétique en puissance à l'âme noétique en acte , qui produit un acte noètique c'est-à-dire un acte « vrai ») non, c'est le passage à l'acte anoétique, de la folie destructrice, criminelle, suicidaire etc. Mais ça ne doit pas nous décourager ; tout au contraire, nous devons considérer le courage comme la vertu cardinale de la raison, aujourd'hui, et comme le courage de la vérité (la vérité étant ce aime à se cacher, dit Héraclite ; il ne dit pas la vérité, il dit la *physis et* la *physis*, comme l'a bien démontré Heidegger, c'est l'être en tant qu'il passe à l'acte c'est-à-dire l'être vrai) ; c'est ça l'enjeu du bouquin de Miche Foucault, même si lui ne le voit pas comme ça, lui qui est en train de mourir quand il fait ce séminaire ; le courage, c'est ce que nous apprend Foucault, c'est ce qu'il faut penser à partir de la vérité et réciproquement ; autrement dit, ce que nous dit Foucault, c'est que la vérité c'est d'abord – mais Nietzsche aussi dit ça – une affaire morale ; c'est aussi une question de ce qu'Heidegger appelle la *Stimmung*, l'humeur et cette humeur elle est configurée par la mélancolie de Prométhée – ce qui nous plonge tous dans la bonne ou la mauvaise humeur, c'est la facticité, l'artificialité de l'art, de la fête, du carnaval, qui est absolument factice, qui peut nous mettre de très bonne humeur mais aussi de très mauvaise humeur. Il faut donc que nous recommencions à poser la question de la mélancolie pour y produire une organologie et une pharmacologie de la mélancolie, celle-ci étant, vous le savez certainement, pour le Pseudo-Aristote (la mélancolie est la condition de la pensée, c'est aussi ce que dit Montaigne à la Renaissance) l'origine de la noèse elle-même. Ce que je veux dire à travers tout ça, c'est qu'il faut penser la volonté d'un point de vue fonctionnel, comme la raison ; quelle est la fonction de la volonté ? ça c'est ce que Nietzsche est en train d'introduire ; ça s'appelle chez Nietzsche la volonté de puissance ; parce que pour avoir du courage, il faut de la volonté ; le courage de la vérité suppose la volonté de ce courage de la vérité ; et c'est ça la question de la volonté ; quelle est la fonction de la volonté qui me donne du courage (et du courage qui me donne de la volonté) ? vous avez bien compris que je ne développe

16. Le terme « acte » reprend le latin actus, qui traduit deux termes d'Aristote : energeia (« qui est en plein travail ») et **entelecheia** (« qui séjourne dans sa fin »).

pas ici un point de vue fonctionnaliste, encore moins behaviouriste, parce que ce qu'on appelle le fonctionnalisme en psychologie, ça existe mais pas seulement ; il y a aussi un fonctionnalisme en urbanisme ; le modèle fonctionnaliste est extrêmement répandu ; le cognitivisme est un fonctionnalisme etc. mais ce n'est pas du tout de ça dont je vous parle ; par contre, ce que je dis ; c'est qu'il ne faut pas laisser le fonctionnalisme entre les mains du behaviourisme ou du cognitivisme ; parce que le fonctionnalisme ça fonctionne ; les organes ont des fonctions ; et l'organologie ne peut pas ne pas étudier les fonctions et essayer de comprendre de ce que c'est que le fonctionnement et le dysfonctionnement y compris au sens de Deleuze et de Guattari ; sans dysfonctionnement, ça ne fonctionnerait pas. Donc il faut que nous essayions de poser ces problèmes tout à fait autrement si nous voulons vraiment combattre le transhumanisme, si nous voulons vraiment cultiver le courage de la vérité contre le transhumanisme et ça suppose de rouvrir la question de la fonction de la raison au sens de Whitehead, mais cela ne suffit pas, la fonction de la raison étant d'ailleurs liée à l'aporie qu'est l'exosomatisation ; parce que l'exosomatisation que ce tableau de Rubens (l'aigle dévorant le foie de Prométhée enchaîné) représente c'est l'origine de l'exosomatisation ; Prométhée c'est le dieu qui a accompli le geste, le passage à l'acte, la transgression, le vol (du feu) qui est à l'origine de l'exosomatisation ; et cette situation est aporétique c'est-à-dire interminable (c'est ce que représente le tableau) ; c'est pas l'immortalité là ; c'est le caractère incessant de la mortalité et c'est ça que nous promet le transhumanisme : de ne même pas pouvoir mourir, non pas de devenir immortels mais d'être condamnés à souffrir pendant des centaines d'années dans l'insensé de l'aporie.

La fonction de la raison c'est de prendre soin du pharmakon, voilà ce que j'affirme depuis longtemps et pour ça il faut le vouloir et en avoir le courage ; c'est pour ça que nous devons nous tourner vers la volonté de puissance et le courage de la vérité ; il faut savoir que Foucault se définissait comme nietzschéen, du début jusqu'à la fin, il n'a jamais lâché ce truc-là ; qu'est-ce que ça veut dire être nietzschéen ?

Le tribunal de la raison, de cette raison qui cultive le courage de la vérité c'est-à-dire la noèse en tant que faculté de s'orienter, de prendre une décision, de cultiver une volonté etc. c'est le tribunal du *polemos* (parce que cette guerre n'en finira jamais, on ne pourra jamais surmonter le conflit).

Je voudrais rappeler que la question de la sélection (le courage de sélectionner, la volonté de sélectionner, la vérité, la sélection du vrai : tout ça c'est la sélection), c'est ça l'enjeu. Je voudrais donc rappeler que, pour moi, en partant de Husserl et de Derrida lisant Husserl, elle est au cœur de la temporalisation psychique que de la temporalisation collective parce qu'elle est conditionnée par l'exosomatisation c'est-à-dire par les rétentions tertiaires de cette manière : A (attention voulant dire ici noésis) = R3 (rétention tertiaire qui factorise les retentions secondaires R2 qui elle-même factorise les rétentions primaires R1 en tant qu'elle sont des sélections primaires ; donc la sélection est au tout début, à la racine, et la condition de possibilité de la noèse dans un tel point de vue. La sélection c'est

d'abord la sélection des rétentions primaires qui les transforme en rétentions secondaires en limitant le flux (Ça c'est ce que dit Barbara dans sa thèse sur Dionysos, La critique de la chair ; elle montre que l'obsession de Nietzsche c'est comment il est possible d'accueillir le flux en le limitant – le flux c'est Dionysos et la limitation, c'est Apollon - c'est ça le problème de Nietzsche – qui va le conduire quand même à la folie.

Revenons à Georgescu-Rögen ; j'avais montré comment une lecture post-déconstructionniste, si on peut dire, et non seulement post-phénoménologique ou post-structuraliste, une telle lecture (qui est la mienne, je suis un post-décontructionniste, ce qui ne veut pas dire que sois un reconstructionniste – ça rappelle les rénovateurs du parti communiste, la reconstruction ça ne marche pas – nécessite de panser, en tant qu'elle est toujours une individuation psychique, collective et technique, l'individuation d'aménagements différ*a*ntiels locaux, locaux parce que nous sommes dans la théorie de la néguentropie et que la néguentropie est toujours locale ; je ne dis pas ça pour faire de l'anti-mondialisation ou de la démondialisation à la façon de Montebourg, je parle d'autre chose là ; quand je parle de localité, c'est au sens physico-biologique, au sens où Claude Bernard dit : un organisme ça a des limites, c'est local ; il y a une membrane et sans elle, il n'y a pas d'organisme ; en organologie générale, c'est aussi vrai ; la terre, la biosphère a une limite ; idem pour le système solaire, lui-même englobé dans une localité plus grande etc. C'est ça la philosophie : on doit s'occuper de la rétention primaire comme sélection primaire et de l'infiniment grand ; l'astrophysique, c'est pour moi ce qui pose le problème du flux entropique à l'intérieur duquel se produisent des flux néguentropiques c'est-à-dire des inversions de sens, locales et temporaires, intermittentes.

Il faut penser cela parce qu'il faut p*a*nser la néguanthropie ; ces localités qui doivent panser (c'est-à-dire prendre soin de) la néguanthropie, ce sont des localités noétiques et ces localités noétiques, ce que nous apprend ce texte très important de Derrida [17], ce sont des localités idiomatiques (i.e. la dimension néguanthropique de la langue) ; l'idiome, c'est ce qui produit du singulier dans le bain noétique qu'est la langue ; et pas seulement la langue, mais tout bain néguanthropique et ça, c'est ce que détruit le transhumanisme, c'est ce que détruit la Data économie, c'est ce que détruit le capitalisme en tant qu'il est un calcul absolu qui réalise le Savoir absolu de Hegel en le renversant (en un non-savoir absolu) c'est-à-dire en l'accomplissant comme nihilisme au sens de Nietzsche. Qu'est-ce que la localité idiomatique ? c'est ce qui en-deçà ou au-delà de l'universalité cosmique comme localité ; la localité ouvrant des lieux qu'on peut être tenté de concevoir comme des espèces de clairières bien entendu (comme vous le savez, la *Lichtung*, c'est le concept du dernier Heidegger) et ça mérite d'être lu comme cela ; pas avec Heidegger ; parce que moi je lis tout ça avec l'entropie et la néguentropie ; j'ai toujours essayé de montrer que Heidegger ne veut pas penser cela, ça ne l'intéresse pas ; ça intéresse Lévi-Strauss mais il n'arrive pas à le penser ; ça l'empêche de panser avec un a, il dit d'ailleurs à la

17. Schibboleth pour Paul Celan Derrida

fin de sa vie : allez vous faire foutre (sic), j'en ai rien à faire, vous me faites chier, je vous déteste, vous les hommes, vous êtes minables, vous êtes des a*ntropoï* .

Nous ne sommes ni Heidegger ni Lévi-Strauss, nous ne voulons ni l'un ni l'autre ; nous pensons en revanche qu'il y a des localités qui ne sont pas forcément dans des forêts où se livrent des luttes singulières, par où l'universel – je ne dirais par disparaît parce que je crois pas qu'il faille abandonner la question de l'universel même si je crois qu'avec Deleuze l'universel c'est avant tout le marché mais il faut penser le diversel comme ce qui donne lieu (au sens de *cora*, l'espace, la matrice dans le Timée, qui n'a pas d'odeur, pas de couleur, pas de tenue, qui est une pure disposition - est le lieu qui accueille le controversel c'est-à-dire le *polemos*, le roi de ce monde fini parce que le cosmos c'est un monde fini ; c'est ce que disaient les grecs, c'est ce que nous rappelle Koyré, on passe du monde clos des grecs, le cosmos, à l'univers infini de Newton mais avec l'entropie on revient, non pas à un monde clos, mais à un univers indéfini, qui n'est pas simplement un univers infini, qui est indéfiniment en train de se désorganiser, de se répandre, de s'étendre et tout ça doit nous amener à penser le *Gestell* ; le Gestell travaille à l'échelle des particules, de l'infiniment petit, par exemple l'accélérateur de particules du CERN à Genève et à l'échelle de l'univers.

Revenons à Georgescu-Rögen ; lorsqu'il nous dit, je le cite :

> Joseph Schumpeter a montré que les innovations, c'est-à-dire les mutations exosomatiques (qui conduisent au Gestell) sont aussi l'objet d'une sélection et seules sont avantageuses, celles qui se diffusent

Il introduit le problème de la sélection, comme Darwin, - mais là elle n'est pas naturelle mais économique. Vous verrez que Nietzsche dit la même chose des organes ; que veux dire avantageuse ? c'est ce que je demandais il y a deux semaines, et je soulignais qu'il manque ici une pharmacologie bien que Georgescu-Rögen nous parle des vicissitudes de l'exosomatisation ; néanmoins il ne fait de pas de pharmacologie à mon avis ; voilà les désavantages de l'exosomatisation, dit-il, et il en fait une liste ; je vous rappelle que la première des vicissitudes de l'exosomatisation c'est le caractère addictif de la vie exosomatisée c'est-à-dire que nous devons dépendants de nos prothèses : une fois qu'on les a adoptées on ne plus s'en passer ; ce propos est très important. Il y a une autre vicissitude, c'est que l'exosomatisation fait apparaître des espèces exosomatiques c'est-à-dire des cultures et des grands bassins culturels ; il dit par exemple : l'Afrique ne pas s'articuler sur le plan Marshall qui consiste pour les Etats-Unis à construire un marché mondial, alors que le Japon est tout à fait compatible ; ce pays va devenir une espèce d'hyper-Amérique en fait ; le Japon est beaucoup plus moderne que l'Amérique et la Chine est en train de devenir beaucoup plus moderne encore que le Japon : tout ça peut faire froid dans le dos, il y a de quoi ; mais il ne faut pas se décourager ; il faut affronter tout ça avec le courage et la volonté de la vérité.

Pourquoi est-ce que l'apparition d'espèces exosomatiques est un problème ? parce qu'elle limite les échanges entre les nations, entre les cultures donc l'économie et

il ajoute, de même que la plume d'un oiseau ne peut pas devenir une meilleure nageoire pour un poisson, on ne peut pas transférer un ordinateur en Afrique comme ça ; tout ça pose des problèmes d'ajustement et de désajustement avec Bertrand Gille ; ce qui est frappant c'est que de toute évidence Georgescu-Rögen ne connaît pas Bertrand Gille et Bertrand Gille ne connaît Georgescu-Rögen, ce qui est incroyable parce que Bertrand Gille connaissait très bien Schumpeter ; il aurait dû savoir que Schumpeter avait un assistant qui s'appelait Georgescu-Rögen. Il résulte de tout cela qu'il y a du conflit social qui surgit, dit Georgescu-Rögen, « parce que l'espèce humaine en est arrivée à vivre en société par évolution exosomatique et non endosomatique » ; donc ce n'est pas la biologie qui décide des agencements organiques, ce sont les sociétés et elles entrent en conflit les unes avec les autres.

Remarquons en passant, qu'à l'époque de l'esclavage, dit Georgescu-Rögen, un humain était capable d'utiliser les organes endosomatiques d'un autre être humain ; c'est-à-dire qu'il était capable de faire fonctionner cet être humain comme un animal (de fait l'animal a remplacé l'esclave ; c'est ce que nous expliquait Bertrand Gille ; l'attelage des chevaux a contribué fortement à l'abolition de l'esclavage). Ici Georgescu-Rögen devrait ajouter ce que remarque Marx dans les *Grundrisse* mais aussi d'une certaine manière avant c'est-à-dire en 1844, à savoir que l'usine, à travers les travaux d'Andrew Ure [18], est décrite comme un grand organisme exosomatique où il montre que les ouvriers vont devenir un élément de cet organisme et Marx reprend tout ça dans le chapitre qui s'intitule La grande industrie dans le *Le Capital* et dans les *Grundrisse*, en particulier le fragment sur les machines et c'est extrêmement important. Les ouvriers en question deviennent à ce moment-là des prolétaires c'est-à-dire des auxiliaires des organes exosomatique. Ils ont perdu toute fonction autre que faciliter le travail des machines ; c'est ce que reprend Simondon dans Du mode d'existence des objets techniques tout à fait au début lorsqu'il montre que la division industrielle du travail, l'industrialisation, ouvre un conflit entre l'homme et la machine parce que l'homme a perdu le privilège de l'individuation, c'est la machine qui individue maintenant ; ça mériterait discussion tout ça parce que je ne suis pas totalement simondonnien sur ces registres là mais ce que je viens de dire sur Simondon, je le reprends à mon compte. Il faudrait lire Ure, Georgescu-Rögen avec Durkheim et ses analyses sur la division du travail et la fonction de la solidarité organique parce que ce que décrit Durkheim sous le titre de solidarité organique – dans la société, la division du travail crée des liens par exemple entre le cordonnier (qui ne sait pas fabriquer du pain) et le boulanger (qui ne sait pas fabriquer des chaussures), ça va beaucoup plus loin que ça évidemment, c'est ce qui rend possible l'organisation sociale depuis l'exosomatisation. Evidemment, Durkheim lui-même ne voit pas l'exosomatisation, il n'en parle pas du tout, et c'est la limite de ce qu'il raconte. La division du travail qui est en jeu ici induit la question de la propriété des organes exosomatiques tels qu'il permettent de constituer des agencements qui sont des corps au sens de corporates, limited corporations, des

18. Andrew Ure a écrit The Philosophy of Manufacturers 1835 ; il inspire le Capital de Marx, les Grundrisse aussi ; Marx cite Ure déjà dans les Grundrisse

corps qui sont ce qu'on appelle en France des personnes morales, qui font corps selon de règles d'agencement ; une société anonyme par exemple ou une société à responsabilité limitée fait corps d'une telle manière, des associations comme l'IRI ou Ars Industrialis font corps autrement ; il y a une droit qui définit toutes ces choses-là, des définitions de responsabilité et de propriété. Georgescu-Rögen pose le problème de la propriété, par exemple les mouches ont la propriété d'avoir des ailes c'est-à-dire de voler, les ailes ont une fonction c'est de permettre de voler ; que devient la propriété dans l'exosomatisation ? c'est une propriété artificielle nous dit Georgescu-Rögen et en tant qu'elle est artificielle, elle diffère de la propriété naturelle ; ça veut dire qu'elle peut faire l'objet d'un conflit et c'est le problème que Marx soulève à travers ce qu'il appelle « la propriété des moyens de production » ; ce que je suis en train de vous dire signifie qu'il faut relire Foucault, Polanyi, Georgescu-Rögen, Durkheim avec *l'Idéologie allemande* de Marx et de Engels sachant que ce dit Georgescu-Rögen contre les staliniens et contre le marxisme plus généralement, il y a toujours une tête à ce corps et qu'on aura beau supprimer les CEO, les Pdg, tout ce qu'on veut, il y aura toujours un commissaire de la république des Soviets qui prendra la place parce qu'il faut une tête, parce que c'est une fonction une tête, on a besoin d'une tête. C'est un sujet en grande discussion, les ultra-libertariens disent qu'il n'y a besoin de tête, tout doit être réticulé, horizontalisé mais en réalité, ils manipulent totalement les gens parce que ça ne fonctionnerait pas, par exemple Facebook, s'il n'y avait pas un logiciel dont Facebook est propriétaire, qui constitue la tête du réseau en réalité c'est-à-dire ce qui organise tous les échanges etc. Il faut un CEO, une tête, des pieds, une fonction motrice, il faut des mains, une fonction fabricatrice, bref il faut des choses complexes. C'est ce que nous disait Frédéric Lordon, mais pas du tout sur ce registre-là, il faut quelque chose de plus complexe que le Léviathan de Hobbes ; si je vous le dis c'est parce que le Léviathan parle beaucoup de questions de ce type, il parle de l'incorporation, de l'organisme etc. il essaye de penser le politique comme d'un organisme mais c'est aussi parce que j'ai essayé de faire une lecture du Léviathan à la fin de La société automatique pour essayer de penser le léviathan électronique qu'est la gouvernementalité algorithmique qui est une espèce de Léviathan parfait, Léviathan dans lequel Hobbes se réfère à Aristote pour parler des abeilles et des fourmis, des insectes sociaux, et évidemment Georgescu-Rögen parle aussi des insectes sociaux parce que à chaque fois qu'on parle de ces questions, on parle toujours des sociétés d'insectes ; j'ai moi-même parlé des sociétés d'insectes en disant que nous sommes condamnés à devenir des sociétés d'insectes si on commence à suivre le modèle du transhumanisme et des réseaux sociaux etc.

La conclusion que tire Georgescu-Rögen de tout ça c'est que, je le cite

> rien dans le soma ne détermine son rôle futur »

en gros il dit à la biologie « allez vous faire f… » parce qu'avec tous ces généticiens qui nous cassent les oreilles et qui nous disent que tout est déterminé par les gènes ou par le cerveau, en fait c'est le contraire nous dit-il : tout ce qui nous

arrive d'important est hors soma, est exosomatique, et que ce sont les fonctions exosomatiques qu'un corps noétique fait corps avec d'autres corps noétique et produit une noèse c'est-à-dire une transindividuation qui constitue un organisme, cet organisme pouvant être public ou privé au sens moderne du mot ; organismes qu'il faudrait essayer de penser avec Georgescu-Rögen, Durkheim, l'Idéologie allemande etc. et André Leroi-Gourhan dans Milieu et techniques là où Leroi-Gourhan, bien à l'écart des questions de Lévi-Strauss, pense la cellule ethnique et la pense sur le modèle d'un organisme qui s'inspire de Claude Bernard, du mileu intérieur et du milieu extérieur, de la membrane etc. et essaye de concevoir l'ethnie comme une cellule avec des fonctions qui des analogues du vivant, de l'organisation vivante.

C'est de toutes ces questions, nous dit Georgescu-Rögen, que naissent les conflits, que l'Idéologie allemande appellera la lutte des classes ; et pourquoi l'Idéologie allemande appelle ça la lutte des classes et non pas la diversité des conflits par exemple les techniciens et tous les autres dans la société ethnique – ça c'est ce que dit Leroi-Gourhan -, le pharaon et se esclaves dans l'Egypte ? pourquoi est-ce que finalement Marx et Engels ramènent toute cette diversité des conflits à la lutte des classes ? parce que, eux, Marx et Engels, ils rapportent tous ces conflits à un principe historial – je le dis au sens de Heidegger *geschichtlich* (historiquement originaire) - à une sorte de duel qui est le conflit Herrschaft / Knechtschaft. Pour eux, ce conflit conduit, par l'abstraction de la valeur, par ce qu'on appelle le travail abstrait, la monnaie, le capital, au conflit capital / travail et c'est ce que conteste Georgescu-Rögen : rien ne changera, dit-il, avec la lutte du travail contre le capital ; il y aura toujours une tête, des pieds, une force motrice etc. rien ne changera dans le fait qu'un corps exosomatique est toujours constitué par des fonctions, que ces fonctions sont différentiées et que ces fonctions sont exercées par des organes vivants. Il y a une diversité organologique primordiale et inégalitaire qui est à l'origine de la dynamique spécifiquement néguentropique par laquelle s'opère une distribution fonctionnelle capable de mettre en œuvre la complexité que je j'appelle néguanthropologique et c'est ce que décrit ici Georgescu-Rögen où il commence à critiquer, c'est le cœur de son propos, et où il dit qu'il faut sortir de l'économie standard qui est basée sur le mécanisme newtonien.

Ce que je soutiens c'est que « il faut maintenir à feu-doux le conflit latent qui constitue la néguanthropologie (Georgescu-Rögen dirait dans l'exosomatisation) ». Dans l'exosomatisation, dit-il, il y a toujours un conflit latent, il faut le maintenir à feu-doux pour éviter que tout cela conduise à la guerre, à la destruction exosomatique (parce que la guerre c'est d'abord de la destruction exosomatique ; on détruit beaucoup de constructions pour anéantir l'adversaire et on détruit l'adversaire lui-même bien entendu). Pour pouvoir passer à une conflictualité appelons-la un peu civilisée, pour ne pas sombrer dans la barbarie qu'est toujours la guerre, il nous fait passer d'un modèle de l'économie mécaniste à un modèle biologique, une bioéconomie ou plus exactement, à un modèle que Georgescu-Rögen dit tout d'abord thermodynamique, qui prend en compte les questions d'entropie et ensuite à un modèle qui inscrit la question de la néguentropie

au cœur de l'économie. Un des éléments centraux de cette économie-là dont nous parle Georgescu-Rögen, c'est l'irréversibilité c'est-à-dire que les dépenses accomplies ne sont pas récupérables et que par conséquent les ressources sont finies ; ça c'est ce qui distingue radicalement l'économie de Georgescu-Rögen de l'économie classique, y compris marxienne, d'après lui en tout cas ; je dis d'apprès lui en tout cas parce que c'est pas totalement vrai ; Fressoz l'a souligné dans *L'apocalypse joyeuse* : Marx a des propos dans le Capital où il souligne l'aspect destructeur du capital sur les environnements naturels et Engels tient des propos très clairs sur les fonctions écologiques, la dialectique de la nature. Nous sommes confrontés à l'irréversibilité c'est-à-dire que nous sommes des êtres temporels , c'est ce qu'a mis en évidence *Sein und Zeit*, l'être-pour-la-fin, nous protentionnalisons la fin, l'archi-protention de notre propre fin, nous savons l'irréversibilité sur un mode insigne qui est un savoir refoulé, oublié comme dit Heidegger, et c'est sur cette base que se produit l'exosomatisation et que se produisent des rétentions tertiaires qui elles-mêmes engendrent ce que nous appelons des protentions tertiaires.

Ça c'est ce qu'a ignoré l'économie standard dit Georgescu-Rögen et c'est ce qu'a ignoré la physique jusqu'à ce qu'apparaisse la machine à vapeur et celle-ci change tout, dit-il, d'une part parce que elle ouvre en physique une perspective totalement révolutionnaire et qu'elle met complétement à bas les axiomes de la physique newtonienne et c'est à partir de là que Whitehead va commencer à penser la nature comme processus, c'est la nature thermodynamique, et d'autre part, elle constitue le début de l'anthropocène. C'est à partir de la machine qui apparaît vers 1780 qu'apparaît l'anthropocène comme subite augmentation de production de CO2 et subite force tellurique que devient l'humanité exosomatisée en tant qu'elle change les grands équilibres ainsi que de son déni.

Tout cela pose à nouveau frais la question cosmique de la fonction du feu ; je vous rappelle que le feu c'est ce que Prométhée va voler dans l'Olympe sans la forge d'Héphaïstos – mais c'est aussi l'attribut de Zeus – et c'est le symbole de la technique ; ce qui se joue à travers la thermodynamique, la machine à vapeur, en tant qu'elle est à l'origine du modèle thermodynamique de la physique, en tant qu'elle est à l'origine de l'anthropocène, et l'astrophysique, qui va aboutir à concevoir le cosmos essentiellement comme une combustion thermonucléaire, ca met le feu au cœur de tous les grands problèmes, de toutes les questions : le feu, c'est ce dont la prise en compte comme chaleur, comme énergie, comme puissance calorique etc. ne permet pas de se tenir dans une conception mécanique de l'univers, voilà ce que nous dit Georgescu-Rögen ; et c'est ce qui introduit ce que j'appellerais moi une controversalité c'est-à-dire une dynamique d'une genre nouveau où le temps, Chronos, abrite la lutte entropique, ce que Georgescu-Rögen appelle la lutte entropique, c'est-à-dire la vie à l'intérieur du cosmos, ce qu'Héraclite désigne comme étant le *polemos*, père de tout dans le cosmos. Cette question est absolument au cœur de la culture présocratique et au cœur de la culture tragique des grecs, c'est la question de *l'hubris*, c'est ça le feu, c'est *l'hubris*, et c'est ce dont prend soin Hestia puisqu'Hestia est là pour contenir l'hubris, la colère – la colère d'Achille c'est une forme de l'hubris, c'est le feu.

Vous le trouvez dans les pièces de Corneille, le feu exprime la colère, mais aussi le courage, aussi l'amour etc. Et tout ça c'est ce qui organise très concrètement la vie des hommes ; le foyer, par exemple, est une localité différ*a*nte avec un a, là où se cultivent des mômes qui sont pas comme les autres – les mômes Untel ne sont les autres mômes et pourvu que ça dure, parce que ça s'appelle non pas simplement la biodiversité mais la noodiversité : il y a une base de biodiversité (génétique) mais à quoi s'ajoute une base exosomatique (pas seulement le fer à repasser ou la machine à laver mais les livres, la musique, les tableaux que l'on met aux murs, les mots que l'on utilise etc.).

De tout cela, Georgescu-Rögen conclut que la machine à vapeur, je le cite, est aussi importante que l'invention du feu et ce n'est pas rien de dire ça. L'invention du feu a été à l'origine d'une transformation radicale de l'hominisation ; il le savait ça Georgescu-Rögen ; dire que la machine à vapeur est de même importance que l'apparition du feu ce n'est pas rien ; et il dit : c'est ce que n'a toujours pas compris l'économie. C'est ce qui doit devenir, la question de la thermodynamique, un principe d'évaluation en économie et ici nous trouvons une question de l'évaluation qui est évidemment au cœur de la transvaluation de Nietzsche. Georgescu-Rögen nous dit que l'économie doit devenir une science, un savoir ou une fonction capable de fournir des échelles de valeurs qualitatives et quantitatives à l'économie diminuer la haute entropie et augmenter la basse entropie pour produire ce que j'appelle de la néguentropie. C'est le projet de Plaine Commune qui est un territoire apprenant contributif où le but est de créer une économie contributive qui rémunère un revenu contributif sur la base d'une production de néguentropie. La thermodynamique, nous dit Georgescu-Rögen, est une physique de la valeur économique (moi je dirais, la thermodynamique, mais surtout la théorie de la néguentropie).

C'est à partir de ce fait colossal qu'il faut transvaluer Nietzsche et avec Nietzsche, c'est la question du nihilisme qui est posée ici : comment le nihilisme est un processus entropique qu'il faut dépasser, surmonter comme dit Nietzsche, pour entrer dans ce que je soutiens être le néguanthropocène ; cela suppose de mobiliser la biologie comme modèle de l'économie, mais nous avons vu que ce modèle est totalement décentré ; il ne s'agit pas de faire que l'économie devienne un biologisme au sens où il y a un darwinisme social en économie qui s'appelle le néolibéralisme ; ce n'est pas du tout ce que dit Georgescu-Rögen ; c'est exactement le contraire ; mais ça veut dire par contre qu'il faut poser les problèmes d'organologie c'est-à-dire d'exosomatisation et il faut repenser la bioéconomie et la biopolitique (ça c'est moi qui le dit) à partir de la question de l'exosomatisation, en passant dans cette science économique, par les descriptions sur la fonction de l'herbe par exemple ; il nous explique que l'herbe a une fonction de photosynthèse sur la planète et que sans l'herbe il n'y aurait rien d'autre et que c'est extrêmement important parce l'herbe – Bergson parle de ça – c'est un condensateur de lumière et c'est ce qui permet de garder de la lumière quand il y en a plus, y compris sous forme de foin ; c'est à partir de ces questions-là, dit-il, qu'il faut repenser l'économie ; c'est vraiment génial mais je pense qu'il faut aller plus loin que ce qu'il dit sur les structures dissipatives de Prigogine

etc. Le point faible, à mon avis, de Georgescu-Rögen - mais c'est pas son point faible à lui, c'est le point faible du problème que j'essaye de soulever ; c'est donc mon point faible aussi – c'est que ces questions d'entropie et de néguentropie, de thermodynamique et, comme il le dira lui-même, de structures dissipatives ; il dit « tout organisme vivant est une structure dissipative et c'est à partir de Prigogine qu'il va falloir penser la bioéconomie » en tant qu'elle doit maintenir la structure métastable d'une structure dissipative. Je pense que c'est faible parce que je crois que Prigogine commet une erreur, avec Stengers d'ailleurs, qui consiste à dire qu'une structure dissipative est un analogue de la néguentropie et je ne le crois pas du tout, ce n'est pas un processus de différance avec un a ; c'est un phénomène de production locale d'ordre dans du désordre (par exemple le tourbillon qui se produit dans la Seine) ; évidemment que ça permet de penser les possibilités et les conditions d'apparition du vivant, c'est-à-dire de la néguentropie, dans le processus entropique, ça permet de produire des chainons manquants si je puis dire, mais en aucun cas c'est une néguentropie ; je répète ce que j'ai déjà dit dans ce séminaire : il y a une espèce de bordel conceptuel entre les structures dissipatives, la théorie de l'information utilisées en biologie par Henri Atlan et tous ces machins là qui fait qu'on est dans une espèce de marécage scientifique qui fait que tous les scientifiques aujourd'hui fuient ces sujets, même les astrophysiciens, mais nous devrons, nous, nous y coller [19].

Georgescu-Rögen nous dit que le processus économique est une structure dissipative [20] (dans la terminologie de Prigogine 1974) qui maintient en bon fonctionnement le capital humain et le capital propre, les organes endosomatiques des hommes (les corps) et les organes exosomatiques. Je pense que c'est très court ; aujourd'hui, il faut sortir Georgescu-Rögen de cette impasse ; il faut aussi répondre aux questions à propos de la décroissance ; Georgescu-Rögen ce n'est pas la décroissance ; c'est Grinevald qui a traduit un texte de Georgescu-Rögen sous le titre *La décroissance* et Antoine Missemer dans une revue qu'il a consacré à l'ENS de Lyon à Georgescu-Rögen dit qu'il n'est pas un décroissant ; il n'a jamais parlé de décroissance et c'est tout à fait vrai ; Jacques Grinevald parle de la technique comme étant la cause de l'irrationalité de l'économie ; c'est absolument le contraire de ce que dit Georgescu-Rögen ; il dit que c'est l'exosomatisation, c'est-à-dire la technique, qui nécessite l'économie ; Grinevald parle d'une impasse de la technique occidentale ; ce n'est pas ça que dit Georgescu-Rögen ; il dit que c'est l'économie – c'est l'économie qu'il critique, ce n'est pas la technique - n'est pas capable de penser dans un modèle qui n'est pas newtonien.

1 :57 :31

19. https://www.youtube.com/watch?v=S8cO0FPTtUg Présages Entretien avec Gael Giraud Le portrait du monde qui vient

20. Ce qui veut dire, selon Georgescu-Rögen, qu'il (l'organisme vivant) peut contrecarrer la dégradation entropique en absorbant de la matière-énergie disponible de l'environnement et en y rejetant la matière-énergie dégradée par le processus entropique.

Séance 5 : L'organologie de l'interprétation : à l'origine des théories de la sélection artificielle et de la volonté de puissance

« Le fragment subvertit le fantasme d'un monde fini par une logique de montage et de rapprochement où le lecteur devient lui-même producteur du sens. On entre alors dans le paradoxe et l'infini. On avance au risque de l'impossibilité » P.178

« Reste une pensée critique, faisant face à la possibilité de l'impossible » p. 194

Sébastien Rongier *Les désordres de monde Walter Benjamin à Port-Bou Pauvert*

Cette interprétation de Nietzsche que je propose aujourd'hui, je la situe dans le contexte contemporain du discours sur la biopolitique et le biopouvoir au sens où, depuis Michel foucault et d'un certain d'autres, on en parle beaucoup ; d'ailleurs j'étais en Italie ces jours passés et ce sujet, biopolitique, est très présent dans le mouvement qui s'inscrit dans les questions ouvertes par Giorgio Agamben, Roberto Esposito et un certain nombre d'autres. Ce que je voudrais souligner c'est que tout ce que je vais dire dans ce qui va suivre affecte directement tout ce qu'on appelle la pensée du biopolitique et du biopouvoir et au cœur de ces questions chez Nietzsche il y a, premièrement, la question de l'exception qui est le cœur vital et névralgique, si je puis dire, de la volonté de puissance et bien sûr la question de la sélection que Nietzsche inscrit dans son discours sur ce que, à la fin de sa vie, il appelle la grande santé et la grande politique.

Avant de rentrer dans le matériau, comme d'habitude je vais vous proposer de reparcourir rapidement la séance précédente dont je rappelle qu'elle avait pour titre Le marché critique et c'est la question de savoir s'il s'agit de parler de biopolitique *ou* de bioéconomie ou encore de biopolitique *et* de bioéconomie et à

travers cette question, j'avais introduit l'hypothèse de ce qu'on pourrait appeler un marché critique. Et cette hypothèse, qui serait en fait une des dimensions de la nouvelle critique de l'économie politique, il faudrait l'inscrire plus généralement dans une approche de ce que j'appelle les quatre nouvelles critiques : de la faculté de connaître, la faculté de désirer, la faculté de juger et de l'économie en tant que telle. Ces nouvelles critiques sont au service d'un tribunal de la raison comme fonction archi-protentionnelle où la raison se trouve engagée c'est-à-dire fonctionne – j'insiste sur ce point : il s'agit ici de penser l'engagement comme fonctionnement et comme fonction - la raison a une fonction et cette fonction est une fonction d'arbitrage dans un universel *polemos* donc je me réinscris dans une tradition qui nous vient d'Héraclite, *polemos* qui est toujours diversel et controversel. J'essaye donc de saisir les contours de ce que serait une raison néguanthropologique en relation directe avec une cosmologie spéculative au sens de Whitehead et à partir de laquelle il s'agit de projeter la possibilité strictement (au sens où une bifurcation au sens strict n'est pas probable, n'est pas calculable et il y a pour cela des théories qui existent) improbable du néguanthropocène. C'est dans cette double ou triple optique-là de l'improbable qu'il s'agit d'envisager la raison comme fonction critique c'est-à-dire comme tribunal de la raison dans l'archi-protention en vue du néguanthropocène qui est hautement improbable. Cette improbabilité, j'essaye de la penser avec Aby Warburg et la conférence Le rituel su serpent, conférence qui m'intéresse à toutes sortes d'égards notamment parce qu'elle parle d'une cosmologie où le serpent est un pharmakon ; Warburg n'emploie pas le mot en tant que tel mais c'est bien ce qu'il décrit ; se mettre un serpent dans la bouche c'est une pratique plus que surprenante mais elle me fait penser à la vertu cardinale dans l'âge du néguanthropocène : le courage et c'est à l'aune de cette capacité morale que l'on peut trancher et évaluer c'est-à-dire sélectionner néguanthropologiquement dans l'exercice de la fonction archi-protentionnelle par exemple le fait de mettre un serpent venimeux dans sa bouche et ce serpent venimeux, qui est un crotale, est un peu un symbole, avec le poisson volant, de ce que nous essayons de penser. Il s'agit d'adopter le pharmakon dont Warburg nous dit depuis la clinique où il est interné, c'est-à-dire où il est possédé par l'hubris, que le serpent est le symbole universel du destin et c'est dans cette tragédie, cette appréhension tragique, que se forme ce qu'il appelle le pathos formel.

Il faudrait faire une organologie du courage c'est-à-dire du cœur puisque courage vient de cœur qui serait une autre généalogie de la morale ; quand je dis « autre », je veux dire qu'elle enchaînerait dessus, qu'elle la prolongerait dans d'autres directions et qui devrait s'acheminer vers les descriptions de l'exosomatisation contemporaine, de ce qui se passe aujourd'hui à travers l'exosomatisation, en passant par Andrew Ure et Marx, qui le lit, en envisageant aussi toutes ces questions à travers le *Léviathan* de Hobbes et le corps de Spinoza d'une part qu'il s'agirait de relire – ce que j'ai essayé de faire à la fin de La société automatique avec Hobbes – depuis les immenses transformations exosomatiques qui commencent avec la révolution industrielle que ni Hobbes ni Spinoza n'ont connue – et je pense que s'ils avaient connu ces transformations ils auraient eu d'autres images

que ce qui est en jeu dans le Léviathan d'une part, et dans le « faire corps » de ce que Spinoza appelle Imperium, par exemple comme réseau de circulation entre les corps des marchandises, comme réseaux de communication, comme armes industrielles de destruction, comme exosomatisation de la perception à travers l'audio-visuel, de l'entendement à travers la mécanographie jusqu'à aujourd'hui les Big Datas, comme court-circuit de l'imagination et du rêve à travers de ce que Crary essaye de mettre en évidence etc. Jamais Hobbes ou Spinoza n'auraient écrit leur *Léviathan* ou leur *Traité politique* comme ils l'ont fait seulement, s'ils avaient ce matériau sous les yeux parce qu'il faut prendre très au sérieux ce qu'ils disent sur ces espèces de supra-organismes qui sont les enjeux de ces textes absolument fondamentaux.

C'est à partir d'une telle démarche, et bien sûr avec Nicolas Georgescu-Rögen, qu'il serait possible de constituer ce que je vais appeler maintenant une néguanthropologie positive qui s'appuierait sur André Leroi-Gourhan évidemment, Lewis Mumford, Henri Lefèbvre, Saskia Sassen pour une bonne part parce qu'aujourd'hui beaucoup de travaux le font de côté de l'urbanisme, de la ville, de ce que j'appelle l'exosomatisation et que l'on désigne autrement la plupart du temps. Si je signale cela c'est parce que tout ça sera au cœur de la recherche sur le territoire de Plaine Commune une fois encore ; vous avez bien noté qu'à chaque séance je parle de Plaine Commune ; c'est parce que tout ce que l'essaye de penser aujourd'hui est territorialisé et comme le projet de Plaine Commune est de de faire ce que j'appelle parfois *a really smart city*, une cité vraiment intelligente c'est-à-dire avec une vraie intelligence collective, je pense que les really smart cities ne pourront émerger qu'à partir d'une telle néguanthropologie positive urbaine ; en disant cela, je précise un point : c'est une néguanthropologie philosophique que je pratique ici ; ce qui ne veut pas dire que plan sur lequel je suis est en surplomb ; pas du tout ; ça veut dire que c'est une autre logique ; j'essaye, moi, d'aborder toutes ces questions-là du point de vue d'une pharmacologie que je n'appellerais pas générale pour des raisons qu'avait précisées Ricardo Baldissone il y a quatre ou cinq durant une Académie d'été, mais une pharmacologie que l'on pourrait peut-être dire spéculative ; alors qu'il faut une pharmacologie urbaine, il faut une pharmacologie de géographie, il faut une pharmacologie des mathématiques etc. et ça ce n'est pas le philosophe qui peut le faire aujourd'hui, il y a une division intellectuelle du travail qui s'est imposée et qui n'est pas effaçable.

Il faudrait aussi rappeler avec Harvey, le grand spécialiste de ces questions d'urbanisme, que ce devenir urbain, et plus généralement de la néguanthropologie, est toujours ordonné par la relation *Herrschaft* / *Knechtschaft* ; c'est ce que dit Marx au début de l'idéologie allemande et je tiens à redire que ça, pour moi, c'est fondamental ; c'est-à-dire qu'il y a des luttes (que l'on peut appeler lutte de classes ou autres), il y a un *polemos* qui se traduit d'abord comme ces luttes sociales (ces luttes de classes, ça me convient) et je suis Marx sur ce terrain-là mais jusqu'au point où cette relation peut et doit, et je l'ai dit à plusieurs reprises, devenir quasi-causale et donc n'est plus une affaire de dialectique d'une part, et d'autre part, doit surmonter et transvaluer la théorie du prolétariat comme

sujet de l'histoire (ce qui ne veut pas dire que l'on doive suivre le discours de Jean-François Lyotard dans *Le tombeau de l'intellectuel* sur la fin du sujet de l'histoire ; ce que je veux dire par là, j'en ai parlé dans *Etat de choc*, ce qu'essaye de désigner Lyotard dans ce livre-là à travers la thématique des « grands récits » caractéristique de ce que l'on appelle la philosophie postmoderne, c'est quelque chose qui est mal désigné, mal conçu, à mon avis, par Lyotard. Quand je dis cela, ce n'est pas du tout pour faire la leçon à Lyotard, c'est parce que le temps de Lyotard ne permettait pas de poser les questions comme aujourd'hui nous pouvons et devons les poser selon moi.

Pour finir de rappeler les jalons que j'ai essayé de poser la semaine dernière, les nouvelles perspectives en matière de criticisme, puisque c'est bien de cela dont il s'agit – il s'agit d'élaborer une nouvelle critique générale – doivent être réinscrites, du point de vue de l'économie politique, dans la lutte de Georgescu-Rögen contre le mécanisme en économie et tout d'abord du point de vue suivant : l'irréversibilité est le cadre et la condition de l'expérience de l'archi-protention (ce propos est le mien commentant Georgescu-Rögen avec Heidegger). Il n'y a pas d'archi-protention au sens de la différance noétique qui est aussi une différance néguanthropique sans une telle expérience incarnée par les organes vivants de l'irréversibilité qui commence avant la différance noétique comme différance vitale ; c'est cette expérience de l'irréversibilité qu'on appelle aussi en science et en physique « rupture de symétrie [21] » pour essayer de penser le temps cosmique. Ici il faudrait lire le dernier Prigogine, il faudrait lire Isabelle Stengers de la fin des années 70. Cette rupture de symétrie, elle caractérise la différance vitale mais quand il s'agît de la différance noétique ou néguanthropique, cette incarnation de l'irréversibilité dans les organes vivants, se prolonge ou s'accomplit (ou se désaccomplit, se réalise ou se déréalise, se mesure ou se démesure) dans un corps exosomatique qui lui n'est pas constitué simplement d'organes vitaux mais d'organes organologiques à travers quoi l'instinct de conservation devient la pulsion de mort dans un corps qui est toujours et transductivement psychique c'est-à-dire psychosomatique doté de membres détachables c'est-à-dire d'organes artificiels et capable d'investissements amovibles comme le sont les pulsions, dont le fétichisme est la condition, et tel que tout cela, traversé par les lois d'une économie libidinale, qui est aussi constituée par des investissements qui supposent eux-mêmes des idéalisations et des sublimations -c'est ce que dit Max Weber à propos de l'esprit du capitalisme et là, je me dis, à chaque fois que je pense à Max Weber, qu'aurait dit Nietzsche à propos de l'esprit du capitalisme de Max Weber ? c'est une question à laquelle je n'ai pas de réponse – tout cela produit du faire-corps social ; c'est tout cela ; ce corps qui incarne l'irréversibilité comme différance néguanthropique etc. qui produit le faire-corps social, ce qui nous reconduit aux questions du Léviathan et au-delà à Spinoza et au-delà de Spinoza, aux marxistes, post-marxistes et neuro-idéologues comme cela a été montré à Rome par un épistémologue italien qui a évoqué l'indigence de l'interprétation un peu superficielle de Spinoza par Damasio.

21. Sur la notion de « brisure spontanée de symétrie » et ses implications cosmologiques Cf. Etienne Klein *Matière à contredire* p. 137 et suivantes

Terminons quant au rappel des jalons posés précédemment par le rôle du feu dans l'exosomatisation ; Georgescu-Rögen souligne, en s'attardant sur la machine à vapeur mais qui est la condition pharmacologique elle-même bien avant ce qui conduit à la théorie de l'entropie au moment où commence l'épreuve de l'anthropocène ; en fait, nous trouvons cette question du feu dans le rituel du serpent chez les indiens Hopi et à travers la question de l'éclair, puisque comme le montre ici Aby Warburg, le serpent est un éclair-serpent et comme il l'explique très clairement à la fin de sa conférence, ce qui caractérise le serpent c'est qu'il est à la fois sous terre – il est la représentation de toutes les forces souterraines qui sont chez les grecs l'Hadès – et également dans le ciel – l'éclair de Zeus ; il n'y a pas de Zeus chez les Hopi mais il y a du feu dans le ciel – et le feu est présent à travers le serpent-éclair.

J'avais terminé cette quatrième séance à partir de ces lignes qui paraphrasent Georgescu-Rögen : la thermodynamique comme science et comme savoir (doit être) une fonction capable de fournir des échelles de valeurs qualitatives et quantitatives à l'économie. La thermodynamique est une « physique de la valeur économique ». A l'avenir, j'essayerai de montrer qu'une telle fonction de ne peut pas être simplement dévolue à la thermodynamique ; je pense que Georgescu-Rögen a raison de dénoncer le mécanisme de l'économie contemporaine qui encore ultra dominante (quasiment exclusive) en 2016 mais je pense que la référence thermodynamique n'est pas suffisante ; je pense que c'est la néguanthropologie, positive, et pas seulement philosophique telle que j'essaye de la pratiquer ici, qui devrait devenir une science de la valeur économique et évidemment cela doit passer par la pensée du vivant comme néguentropie au sens de la différ*a*nce vitale et la pensée de la noèse exosomatisée comme néguanthropie, voulant dire ici fonction de bifurcation dans l'archiprotention, ce qui requiert une cosmologie spéculative – il est évident qu'à partir du moment où nous disons qu'il s'agit de penser la biosphère au sein du processus entropique, on est dans la cosmologie inévitablement et je pense que ce doit être une cosmologie spéculative, au sens que Whitehead donne à ce mot, parce que précisément elle est improbable. Qu'est-ce que ça nous fait retrouver ici comme problématique ? celle des idées de la raison de Kant (je rapporte cela à ce que j'appelle les *consistances*). Cette question de la valeur en économie qui n'est donc pas simplement une « physique de la valeur », fut-elle une thermodynamique mais une néguanthropologie de la valeur, qui est toujours aussi une économie libidinale de la valeur - et qui est donc tout aussi bien une faculté de désirer et une faculté de juger la valeur (dans sa troisième critique du jugement, Kant parle du désir) – c'est cela qui pose la question d'un marché critique sous son vrai terrain.

Qu'est-ce que le marché ? c'est un espace commun où s'opère des arbitrages entre des possibilités d'exosomatisations (quand j'achète une brosse à dents, je joue le jeu de l'exosomatisation) et je pense qu'il faut aujourd'hui, non pas simplement dire : on va développer une économie des communs, on sort du marché ; pas du tout ; d'ailleurs, comme le dirait Benjamin Coriat très clairement, l'économie des communs ne veut pas dire la fin de l'économie de marché (si cela devait advenir vite, cela viendrait par l'électronisation des échanges monétaires

et la disparition de la monnaie et du marché dans un dispositif absolument redoutable, bien pire encore que l'économie de marché) ; donc je pense qu'il ne faut pas trop fantasmer aujourd'hui sur la disparition du marché par contre il faut essayer de repenser le marché critique pour pouvoir développer ce que j'évoque souvent comme un savoir d'achat (avec Karl Polanyi qu'il faut étudier avec Michel Foucault et réciproquement, fondamental pour les années à venir), tout cela devant être ce qui devrait nous permettre de faire un pas au-delà du couple valeur d'échange / valeur d'usage qui organise depuis la fin du XVIIIe siècle jusqu'à aujourd'hui toute la pensée des économistes en matière de valeur en vue non pas de les faire disparaitre d'ailleurs, mais de les inclure, de les réencastrer dans le couple valeur pratique (la valeur de ce qui, au-delà de l'usage, ne s'use pas ; le savoir en l'occurrence, les grottes de Lascaux, un instrument de musique etc.) / valeur sociétale (à travers laquelle Jacques Cormerais essaye de repenser ce que Durkheim appelait « la solidarité organique ».

Alors tout cela fait partie du programme de la transvaluation de la transvaluation nietzschéenne et ça nécessite de penser avec Nietzsche au-delà de Nietzsche en passant par la vie, la mort, l'exception et la sélection qui sont les questions véritables de toute néguanthropologie considéré du point de vue exosomatique dans une époque qui est par ailleurs caractérisée par le délire transhumaniste face auquel les avatars de la biopolitique foucaldienne me paraissent extrêmement faibles ; je crois que les discours issus du commentaire du Foucault qui s'intéresse à ces questions dans les années 70 ne permettent pas du tout d'affronter les défis absolus qui s'ouvrent à travers la provocation transhumaniste et d'une radicalisation de la disruption qui va extrêmement vite – chaque semaine, entre chaque sessions de ce séminaire, des choses nouvelles arrivent qui montrent que ça va à toute vitesse et que très peu de gens se rendent compte de ce qui se passe.

Maintenant j'attaque vraiment le sujet d'aujourd'hui ; et je vais redire avec Barbara Stiegler que Heidegger, dans son fameux livre, [*Nietzsche*]{.texte idsp="Nietzsche"}, un gros livre en deux volumes, qui est le fruit d'un séminaire qu'il a donné à partir de 1935-6 en Allemagne et qui lui a valu de tomber en disgrâce auprès du régime nazi – Heidegger a été réellement antisémite et nazi mais il a aussi combattu la partie du nazisme qui reposait sur l'interprétation de Nietzsche à partir de la biologie – dénonce une interprétation biologisante de Nietzsche tout en rapportant Nietzche à un avatar de la philosophie moderne, cartésienne et ce que montre Barbara c'est que en affirmant cela, Heidegger rate l'enjeu du nihilisme tel qu'il se forme comme affirmation de la vie chez Nietzsche et d'une vie qui est elle-même conçue depuis le couple Dionysos et Apollon que je reformule aujourd'hui en disant que le Apollon et Dionysos constituent une dyade indéfinie en tant que couple bipolaire et transductif. J'emploie le mot dyade indéfinie au sens de Simondon et évidemment bipolaire et transductif également au sens de Simondon. Aujourd'hui, pour moi, Dionysos et Apollon sont les transducteurs de toute relation noétique métastable qu'il faut penser à

travers les questions de synchronie[22] (s'exerce dans les paradigmes syntaxiques fermés ; par ex. en français il y a le masculin et le féminin ; il n'y a pas de neutre ; il y a des langues où il n'y a pas de différence de genre etc.) et de diachronie[23] (s'exerce beaucoup et d'abord dans le champ des paradigmes sémantiques qui sont toujours définis par Saussure comme étant ouverts c'est-à-dire qui peuvent toujours d'élargir, qui sont ouverts à une croissance indéfinie. Donc je crois qu'il faut penser Dionysos et Apollon comme des transducteurs de relations de ce type, synchronique et diachronique, parce que toute noèse est toujours à la fois synchronique et di achronique et telles que Dionysos et Apollon sont des expressions des deux tendances que forment hubris (que Nietzsche convoque tout à fait explicitement dans L'origine de la tragédie et dans ses lectures des présocratiques ; il est évident que c'est à partir de l'hubris que Nietzsche pense dans les années 1870 ; pour nous l'hubris c'est le pharmakon ; je crois que Nietzsche tourne sans arrêt autour de ce pharmakon mais qu'il ne parvient pas à le cerner et qu'il ne parviendra jamais à le cerner) et metron ; l'hubris c'est dont procède ce que Simondon appelle le *déphasage* dans l'individuation psychique, collective et technique ; c'est ce que Gilles Deleuze et Félix Guattari appellent le « dysfonctionnement des fonctions » ; ça c'est très important parce que le concept central de tout ce que je dis ici c'est la fonction ; et la fonction, nous disent Deleuze et Guattari, c'est ce qui dysfonctionne ; en disant cela, ils ménagent la dimension néguanthropologique et c'est pour ça que je m'appuie sur eux évidemment ; et c'est aussi ce que Roberto Esposito appelle le « delinquere » (la déliaison) dans la *Communitas*[24] et qu'il essaye de penser à partir de la biopolitique d'ailleurs, c'est aussi ce que Georges Bataille appelle la communauté du défaut de communauté. Je dis tout cela parce que je pense que Nietzsche tourne autour de tout cela ; que toutes ces références-là passent par Nietzsche ou par Canguilhem qui est passé par Nietzsche ; je dis cela pour Simondon qui ne parle pas vraiment de Nietzsche mais il parle beaucoup à partir de Canguilhem qui lui-même parle à partir de Nietzsche, ça c'est une évidence.

Ces noms, Nietzsche, Heidegger, sont compromis par et dans l'histoire du nazisme ; il faut absolument le dire ; il ne faut pas dissimuler ces choses ; il est absolument fondamental de poser de manière extrêmement nette que oui, Nietzsche et Heidegger sont compromis avec le nazisme, par et dans l'histoire du nazisme ; avec ou contre leur gré ; du bon gré de Heidegger, c'est certain et certainement pas de celui de Nietzsche parce que de toute façon il était mort depuis longtemps lorsque le nazisme s'en est approprié ; mais néanmoins cette appropriation de Nietzsche par le nazisme a eu lieu parce qu'il y avait en Nietzsche des possibilité pour qu'elle ait lieu évidemment et il est hors de question de le dénier ; mais à la différences des belles âmes de notre temps, il s'agit d'autant moins d'éviter de

22. A tout à voir avec les figures linguistiques de substitution (métonymie, synecdoque, périphrase, antonomase) ; elles peuvent se fondre complétement dans la langue : on dit qu'elles sont lexicalisées.

23. A tout à voir avec les figures de l'analogie (métaphore, comparaison, allégorie, personnification)

24. https://www.cairn.info/article.php?ID_ARTICLE=PHILO_070_0093 *Communitas* Origine et destin de la communauté Roberto Esposito

lire ces penseurs, Nietzsche et Heidegger, que les questions qu'ils ont ouvertes en leurs temps sont à ce jour restées sans répondant ; je ne dis pas sans réponses puisqu'il ne s'agit pas de trouver des réponses, mais il s'agit de trouver des répondants c'est-à-dire de nouveaux penseurs qui assument leurs questions ; je ne crois pas que les questions ouvertes par Heidegger et Nietzsche aient vraiment aujourd'hui des répondants ; pas même Deleuze (pour Nietzsche), pas même Derrida (pour Heidegger) ; il en résulte inévitablement que face à la répétition ou à la revenance apparente de ce qui venait hanter Heidegger et Nietzsche dans leur propre temp, cela nous hante à nouveau sans que nous n'ayons su les lire au-delà de ce qui appartenait à leur temps et qui n'est plus notre temps ; notre temps, c'est un temps qu'eux-mêmes, en leur temps, n'avaient ni pu ni su voir venir ; et ils ne pouvaient pas parce qu'on ne voit jamais venir le temps précisément, parce qu'il est absolument improbable ; évidemment il y a des intuitions, par exemple ce que dit Nietzsche de la sélection, de l'exception, ce sont de telles intuitions ; évidemment Nietzsche pense bien au-delà de son temps mais depuis son temps, pas depuis notre temps. Nous nous avons à penser au-delà de notre temps, depuis notre temps et pas depuis le temps de Nietzsche, de Marx ou de Heidegger – ou même depuis le temps de Derrida ou de Deleuze parce que nous ne sommes plus dans le temps de Derrida ou de Deleuze. Ce que n'ont pas pu voir venir, véritablement, pratiquement, concrètement, Nietzsche ou Heidegger c'est l'absence d'époque même s'ils ne parlent que de ça ; ils en parlent mais ils ne vivent pas dedans, ils ne sont pas dans l'absence d'époque et en particulier ils ne sont pas dans l'absence d'époque provoquée par un capitalisme absolument computationnel ; ils n'annoncent que cela mais ils ne le vivent pas ; ils vivent l'anticipation de cela, pas l'expérience de cela ; ils ne vivent pas par exemple l'expérience d'un entendement qui fonctionne sans raison, en dehors de toute raison ; il ne savent pas ce que c'est, même si Heidegger ne parle que de cela d'une certaine manière. Qu'est-ce qui les hantait en leur temps ? Qu'est-ce qui hantait Heidegger et Nietzsche ? c'était le prix de l'hubris qui se caractérisait au XIXème siècle comme capitalisme industriel pour Nietzsche, comme écrasement des exceptions par les moyennes de ce qu'on appellera plus tard les sociétés de masse – il voit comment les démocraties vont se transformer en sociétés de marché donc en sociétés de masse, Nietzsche le voit venir et qui conduit, aujourd'hui, à ce qu'il n'a pas pu vivre comme expérience, qui est la captation et la lésion des rétentions et des protentions totalement désintégrées par les foules connectées et calculées par des Big Datas qui vont quatre millions de fois plus vite qu'elles, qui est aussi ce qu'on appelle avec Geert Lovink, le capitalisme des plateformes, cela, évidemment ni Nietzsche ni Heidegger n'ont pu le voir, en faire l'expérience accidentelle et donc imprévisible. Ils n'ont pas vu, et Nietzsche n'a pas vu, bien qu'il ne parle que de cela d'une certaine manière, ce qu'on pourrait appeler aussi, non pas simplement capitalisme des plateformes mais *crowd capitalism*, le capitalisme des foules. Ce que ne voit pas Nietzsche en particulier, c'est la condition pharmacologique de tout cela et pour être plus précis, la condition pharmacologique de la rétention tertiaire numérique où il semble que Dionysos et Apollon se confondent en un état de fait en dehors de tout droit. Ce que je veux dire en disant cela c'est que, dans leur différ*a*nce

avec un a, Dionysos et Apollon ménagent la différence du fait et du droit ; et évidemment Dionysos est du côté du fait et Apollon du côté du droit, si cela a un sens de parler comme ça ; mais le droit étant ce qui cultive et protège les exceptions c'est-à-dire Dionysos, c'est ce qui cultive et protège la possibilité de l'individuation psychique et collective et la noèse en tant que telle puisque la noèse c'est le pouvoir du droit en tant qu'il protège les exceptions de la masse (Nietzsche ne fait pas une opposition entre l'exception et la masse mais une composition Barbara Stiegler).

Au XXème siècle, le prix de *l'hubris*, c'est ce qui s'organise à travers la captation des pulsions des foules fascistes ou nazies et dont la théorie de Wilhelm Reich est à mon avis totalement insuffisante et je pense que Deleuze et Guattari se sont égarés en suivant Reich dans cette interprétation de l'histoire psychologique, si je puis dire, du nazisme. Ce qui se produit à ce moment-là, et c'est ça qui fait que Heidegger fera partie de ces foules nazies, d'une certaine manière, c'est l'émergence du calcul en tant que tel. La grand question que pose Nietzsche, c'est la question de la masse, la transformation de la démocratie en marché de masse ; la grand question que pose Heidegger, c'est le problème du calcul tel qu'il va engendrer l'industrialisation de la vie et de la mort, y compris de Auschwitz, même si Heidegger n'aura jamais rien dit de Auschwitz ; et ça, c'est la concrétisation de la mort de Dieu que proclame Nietzsche et qui, chez Heidegger, s'exprime comme le sentiment thanatologique du là (*da*) ; ce sentiment *Stimmung* de la mortalité (thanatologique donc) questionnant, à travers le là (*da*), la localité face à ce qui, comme capitalisme américain et pouvoir des Soviets – là je reprends des expression de Heidegger dans *Introduction à la métaphysique* – se présente à ses yeux comme *l'hubris* même. Et c'est ici que Heidegger s'oppose à l'interprétation biologisante de Nietzsche contre l'interprétation officielle du régime nazi mais en ne comprenant pas que Nietzsche chemine vers une question qui le dépasse, parce qu'arrivant trop tôt- et qui dépasse aussi Heidegger – qui est la question de l'exosomatisation à propos de laquelle Heidegger lui-même ne finira que par balbutier le mot de *Gestell* car c'est un balbutiement ce que dit Heidegger à propos du *Gestell*. Quand je dis balbutiement, ce n'est pas du tout pour ironiser ou me moquer de Heidegger mais c'est parce qu'il ne peut rien faire d'autre que balbutier ; j'insiste sur un point : c'est le dernier mot de Heidegger, *Gestell* ; il commence à en parler en 1949, il s'exprime très largement et de manière saisissant en 1962 et puis après, plus rien, il se tait (c'est son dernier mot dans ce sens-là).

Tout au contraire de la tendance actuelle qui consiste à refouler ces penseurs parce qu'ils sentiraient le soufre comme on dit (quelque chose en eux s'est compromis dans le nazisme, par exemple la question de la sélection et de l'exception chez Nietzsche) nous devons les réinterpréter parce que, premièrement, nous entrons dans une ère qui n'est pas néo-fasciste comme on dit, mais postfasciste (nous entrons dans quelque chose d'autre que le fascisme - c'est du passé - mais qui procède du fascisme). On ne peut pas penser et combattre ce qui arrive aujourd'hui avec ce postfascisme avec les armes de ceux qui ont combattu le fascisme et le nazisme, ça ne suffit plus ; il faut donc prendre à la lettre ce que

dit Deleuze : il faut chercher de nouvelles armes ; c'est le mot d'ordre d'Ars Industrialis. Et, deuxièmement, il faut nous préparer à une longue lutte en vue de constituer une nouvelle hégémonie noétique et organologique au sens où l'évoquent les Accélérationnistes ; ils parlent de nouvelle hégémonie contre l'hégémonie qui s'est imposée à travers la société du Mont-Pèlerin et sur ce plan-là, je pense qu'ils ont raison, c'est bien une affaire d'hégémonie intellectuelle et noétique qu'il s'agit de constituer et la seule possibilité de le faire est de parler de ce qui se passe et beaucoup plus clairement que tout autre ; il n'y a que comme cela que l'on peut constituer une hégémonie et il faut le faire en l'occurrence en critiquant sans concession les limites du discours des Accélérationnistes eux-mêmes.

Dans ce contexte, il faut lire Nietzsche et Heidegger plus que tout autres penseurs parce que leurs impasses reviennent à la surface d'une façon vertigineusement mécanique et effrayante ; il faut donc que nous soyons courageux et il faut que nous répétions ce que j'ai essayé de dire la semaine passée : le courage est la vertu cardinale de notre temps ; parce que notre temps appelle un saut – le mot saut est utilisé par Heidegger dans *Kehre* – dans la néguanthropologie ; et la conséquence de ce que je viens de dire c'est que pour transvaluer la transvaluation en vue d'entrer dans une nouvelle ère - qui n'est pas seulement une nouvelle époque - l'ère du néguanthropocène, il faut constituer une nouvelle philosophie morale au sens où Foucault, à la fin de sa vie et un peu contre toute attente, s'est tourné vers la philosophie morale et même a posé que la philosophie morale c'est la philosophie. La question du biologisme, qui est le grand malentendu entre Heidegger et Nietzsche, c'est aussi ce qui domine aujourd'hui, il faut bien en être conscient, à travers le neuro-centrisme ou le nouveau naturalisme cognitiviste ; c'est un biologisme qui s'exprime à travers ce qu'on appelle parfois la naturalisation de la phénoménologie chez les cognitivistes mais aussi à travers la biologie de synthèse et évidemment le transhumanisme ; tous ces gens-là sont des bio-centristes.

C'est dans ce contexte que je vous propose une trajectoire, que je ne vais pouvoir qu'esquisser, qui repose sur les points suivants : premièrement, si la sélection artificielle n'a pas été pensée correctement par Nietzsche, car c'est ça que je vais essayer de vous montrer, elle est cependant la question fondamentale de Nietzsche et où le paradoxe et l'enjeu est de protéger les exceptions de la puissance des moyennes – je dis le paradoxe parce qu'on verra avec Barbara, précisément sur ce point, comment la protection des exceptions est contradictoire en apparence avec le jeu du vivant et c'est précisément pour ça que Nietzsche pense qu'il faut redresser le vivant si je puis dire ; cette sélection artificielle est aussi pour moi l'enjeu du texte de Frédéric Kaplan dont j'ai souvent parlé où la capture de l'expression par Google, par exemple, ou les réseaux sociaux, c'est ce qui permet de court-circuiter les expressions et je ne suis pas sûr que Frédéric Kaplan ait mesuré (ou démesuré) le sens de ce qu'il dit ; je veux dire par là que la capture des expressions, qui sont sollicitées et systématiquement impulsées, stimulées par la Data Economie, nous sommes invités à sans cesse laisser des traces de nous-mêmes, à nous « exprimer » sur ces réseaux, c'est ce qui en

traçant et en formalisant les exceptions en fait les fait disparaître. Deuxième point que je voudrais souligner dans cette trajectoire, c'est l'effondrement du christianisme ; c'est ce que Barbara a essayé d'analyser à la fin de [*Nietzsche et la biologie*]{.texte idsp="Nietzsche et la biologie"} et dans un autre livre qui est Nietzsche et la critique de la chair. J'insiste sur point parce que le cœur de tout néguanthropologie telle que j'essaye de la penser ici, et en vue d'une économie et d'une politique des exceptions ; et c'est bien de ça dont il s'agit : nous devons protéger les exceptions contre la masse en vue de susciter des œuvres néguanthropiques ; cette démarche-là, à la différence de ce que dit Nietzsche, ne situe pas les exceptions au niveau des individus, en séparant les meilleurs de la masse, ce qui nous renvoie à *Herrschaft / Knechtschaft* – ce n'est pas une opposition entre les maîtres et les serviteurs ou les masses, ce que le nazisme va précisément activer – mais c'est une stimulation des exceptions *au sein* de chaque individu psychique aussi bien qu'au sein de chaque organisation collective ; autrement dit, j'affirme ici que l'exception est ce qui constitue toute forme de vie exosomatique car ce qui constitue l'exception c'est la capacité qu'elle a à s'approprier le défaut c'est-à-dire *l'hubris* pour la renverser en ce qu'il faut chacune à sa manière et que par contre la société de masse que voit venir Nietzsche et dans laquelle nous vivons nous comme Data économie qui n'est plus seulement une société de masse mais un capitalisme des foules, c'est ce qui dilue l'exception dans le calcul c'est-à-dire ce qui élimine l'exception ou pour le dire dans un langage plus formel de la théorie des systèmes et de la science du XXème siècle, la néguanthropie. Lorsqu'on ne peut plus séparer le psychique du collectif et du technique, de l'organologique, de l'exosomatisation et donc du pharmakon, l'exception devient la capacitation, comme bifurcation ; ce que j'appelle ici l'exception devient la possibilité de produire ce que Amartya Sen appelle capabilité comme bifurcation dans une logique quasi-causale et en effet ce sont les analyses d'Amartya Sen qui nous donnent à penser une économie et une politique des exceptions à partir de l'expérience du Bengladesh et en vue du territoire commun que devrait devenir Plaine Commune et là il est aussi très important d'articuler tout ce que je dis là avec un travail qu'il faudrait faire – j'espère que cela se fera dans le cadre de Plaine Commune – sur Elinor Ostrom qui est comme Amartya Sen prix Nobel d'économie et sur laquelle Benjamin Coriat qui enseigne é l'Université Paris XIII sur le territoire de Plaine Commune travaille depuis des années.

Ce que je suis en train de dire là c'est que la trajectoire que je suis en train de vous proposer affirme d'une part la nécessité de la sélection artificielle, et je vous redis ce que j'ai dit la semaine dernière, le passage de la rétention primaire à la rétention secondaire via la rétention tertiaire qui produit des protentions c'est de la sélection artificielle et donc le moindre acte noétique de l'être exosomatique quel qu'il soit procède fondamentalement de la sélection ; la sélection est au cœur même de la noèse et d'autre part, derrière cette question et celle de l'exception, cette question de l'exception c'est l'enjeu fondamental, pas simplement d'Amartya Sen avec la question des capabilités et Elinor Ostrom avec la question des savoirs qui sont à la base de ce qu'elle appelle l'économie des

communs, savoirs qui cultivent et qui protègent des exceptions, tout cela il faut le penser avec Nietzsche et ça peut sembler évidemment très étrange ; parce que Nietzsche appelle, dans ce qu'il appelle la grande santé et la grande politique à une politique de la sélection et des exceptions, pour protéger les exceptions ; il faut le penser avec Nietzsche mais en transvaluant Nietzsche parce qu'il ne peut penser ni la néguentropie – il rejette la théorie de l'entropie - ni la pratique thérapeutique du pharmakon ; le savoir c'est ce qui procède d'une bifurcation néguanthropique en tant que pratique thérapeutique d'un pharmakon, voilà ma thèse de base. La pratique du pharmakon est du côté du travail, elle n'est pas du côté de la guerre ; ce que je veux dire par là c'est que la pratique du pharmakon n'est pas du côté du guerrier qu'est le maître mais du maître qui s'est mis à travailler lui-même et ce maître qui travaille lui-même qui n'est pas seulement, comme je le donnais à penser dans les premières séance, le maître qui serait devenu serviteur ; non ; c'est d'abord le maître qui est devenu un pacificateur, c'est le maître qui en a marre de faire la guerre, c'est le guerrier grec qui se met à construire Athènes et le Parthénon et qui veut la paix ; c'est le centurion romain qui veut l'otium, qui en a marre de la guerre et c'est le samouraï japonais qui se met à pratiquer la cérémonie du thé ; tout cela conduisant à ce que j'avais appelé dans *Mécréance et discrédit* l'otium, qui est un travail bien entendu ; otium ne veut pas dire *farniente* mais *loisir* au sens où Leibnitz emploie encore le mot loisir en français ; le loisir, c'est le loisir de penser ; « Penser tout à loisir » dit Leibnitz ; c'est un travail. Donc il faut que nous dépassions ces clichés qui consisteraient à dire que le travail du serviteur ce serait nécessairement l'artisan en train de devenir bourgeois ; non ; le maître lui-même peut se mettre au travail ; ce qui ne veut pas dire qu'il n'y a pas de tension *Herrschaft / Knechtschaft* ; il y a une telle tension mais ça veut dire qu'il faut repenser les termes d'une telle tension très profondément et à l'aune de l'exosomatisation et en particulier des rapports entre la guerre et la paix.

La question est donc de faire du *polemos* le principe de la paix ; c'est ça l'enjeu fondamental ; et c'est cela que j'appelle la différance dans la controversalité. Ce que j'essaye de montrer depuis *Mécréance et discrédit* tome 1 c'est que l'âme n'est en acte que par intermittence et que la plupart du temps elle n'est noétique qu'en puissance ; la plupart du temps elle est sa propre « masse » et de temps en temps elle devient sa propre exception ; c'est alors qu'elle passe à l'acte, c'est alors qu'elle transgresse – la transgression n'étant pas du tout la désinhibition. La question c'est alors de faire passer à l'acte noétique la totalité de la population des néguanthropes ; c'est ça le programme de Plaine Commune ; comment on fait pour les 400 000 habitants de Plaine Commune, y compris ceux qui ne parlent pas français et/ou qui sont sans papiers et qui n'ont pas une thune deviennent en acte des êtres noétiques ? c'est ça qui constitue non plus une biopolitique mais une noopolitique qui vise à cultiver les exceptions dans les individus en les sortant de la masse qu'ils forment, de leur propre masse, pas seulement dans les foules que rassemble la Data économie mais en tant que nous sommes des foules à nous tout seul ; c'est aussi, et on le verra avec Barbara, ce que dit Nietzsche lorsqu'il dit que la moindre cellule est un être doué de raison

et que nos corps sont des agglomérats de cellules (il faut l'entendre dans un sens qui n'est pas exactement celui de Nietzsche parce que là il est très biologisant mais on y reviendra dans la séance suivante. Ici, la grande santé que cultive cette grande politique consiste à faire de sa maladie, sa blessure, son défaut, c'est-à-dire de son exosomatisation, ce qu'il faut : une nouvelle forme de la santé et, comme dit Canguilhem, une normativité que j'appellerais néguanthropique (je souligne que Canguilhem parle de la néguentropie au sens de Schrödinger). Il faut cultiver une telle normativité en fonction de la raison arbitrant un tribunal où elle fait fonctionner sa critériologie archi-protentionnelle et c'est en ce sens là qu'il nous faut travailler avec Whitehead et Canguilhem. Donc vous voyez que j'essaye de faire un agencement un peu bizarre : faire travailler Nietzsche et Heidegger au service d'Amartya Sen et de Elinor Ostrom en passant par Karl Marx et en s'appuyant sur Whitehead et Canguilhem ; je ne crois pas que ce soit de l'éclectisme ; c'est une façon de penser le fonctionnement dans un nouveau fonctionnalisme, puisque je me présente moi-même maintenant comme un néo-fonctionnaliste mais pas au sens du fonctionnalisme américain, le behaviourisme etc., mais d'une nouvelle pensée organologique, l'organologie en tant que pensée des organes, et forcément une pensée des fonctions ; et là il faut relire Deleuze avec Whitehead sur des bases tout à fait nouvelles.

Tout cela nous amène à une troisième point : la nécessité d'une pensée cosmologique spéculative qui réinscrit le Dasein, le Gestell, le Bestand, l'Ereigniss, dans une cosmogonie qui n'est plus une théogonie mais qui reste une cosmologie au sens d'Aby Warburg dans le sens où il pose une question de cosmologie et où je soutiens (et là je me faire des ennemis parmi les scientifiques) qu'aujourd'hui, nous devons revenir à la cosmologie spéculative de Warburg en posant que chaque époque dans la biosphère doit constituer un rapport au cosmos dans sa totalité tout à fait spécifique qui n'est pas réductible à l'astrophysique (ni de la microphysique) parce que ça ne procède pas de la physique ; ça procède non pas simplement de la néguentropie telle que la biologie (donc ni la néguentropie) n'est pas soluble dans la physique c'est-à-dire dans l'entropie – et c'est ça la différance avec un a vitale – mais au sens où la néguanthropie, c'est-à-dire ce qu'Heidegger a essayé de penser sous le nom de Dasein dans *Être et temps*, n'est elle-même pas soluble dans la biologie contrairement à ce que Nietzsche aura essayé de faire. Cela nous amène à une nouvelle cosmologie, au sens où Warburg la pointe chez les Hopis, pour y retrouver les traits fondamentaux d'une néguanthropologie et de tels traits dans notre néguanthropologie en tant qu'ils passent tous par le serpent et c'est ça le sens du Laocoon de Warburg ; il donne ses commentaires du Laocoon, de cette statue grecque considérée parfois comme le canon même de la statuaire, mais pas seulement de la statuaire mais de l'art en totalité, ce qui est une figuration de la mythologie parfaitement tragique, Warburg, donc, fait une comparaison avec une représentation de Piero della Francesca, *La flagellation du Christ* – même dispositif que le Laocoon sauf que les serpents sont remplacés par des lanières - et montre à travers toute une série d'affirmations et d'analyses dans sa conférence du 21 avril 1923 sur les rituels des indiens Hopis que le serpent est toujours présent partout. Evidemment sir

je dis cela c'est parce que je pose que le serpent est le symbole du pharmakon par excellence chez les grecs. C'est très étrange que Warburg ne dise rien de ce que dit Pierre Grimal dans sa mythologie quant au double serpent – quant au serpent en général et au double serpent d'Hermès puisque Asclépios dont parle beaucoup Warburg a un sceptre avec un serpent qui entoure son bâton, mais Hermès a deux serpents et cette dualité des serpents, nous dit Grimal, elle est complètement liée à la mythologie de Gorgone où le sang de la gorgone est à la fois empoisonnant et remédiant et c'est là que se trouve la dualité des serpents.

Ces questions de cosmologie, ou de cosmogonie pourrait-on presque dire, de cosmogonie exosomatique, qui passent par le serpent donc , il faut toujours les resituer dans le problème de la localité, comme localité cosmique, comme genèse de la localité cosmique, qui est la question du Dasein, du da, mais qui est aussi la question du fort / da telle qu'on la trouve chez Freud dans Au-delà du principe de plaisir et dont la bobine du petit Ernst, le petit-fils de Freud sur lequel il observe le jeu de la bobine, loin / proche etc., comment ce jeu fort / da serait une espèce de base du jouet transitionnel – la bobine est typiquement un objet transitionnel pour ce petit enfant – qui est devenu hautement pharmacologique et qui est aujourd'hui très profondément reconfiguré organologiquement et exsosomatiquement par la Data économie qui est aussi une économie du très proche c'est-à-dire de l'ultra-intime et du très lointain puisqu'elle fonctionne à la vitesse de la lumière et elle élimine totalement la différence entre le proche et le lointain d'une certaine manière. Il s'agirait enfin de poser un au-delà, à travers toutes ces questions, de la grammatologie et de la déconstruction qui passe par une pensée de la grammatisation, et non pas de la grammatologie, comme exosomatisation ; il s'agirait de repenser la grammatologie depuis l'aune de l'exosomatisation qui rend possible la pensée d'une grammatologie y compris une grammatologie du vivant qui n'est pas exosomatisé. Et ça ne serait pas une démarche de reconstruction à partir d'une déconstruction comme l'avait suggéré Jacob Rogozinski mais une démarche de déconstruction de la déconstruction ; tout comme il faut transvaluer la transvaluation de Nietzsche, il faut déconstruire la déconstruction de Derrida ; pourquoi ? parce que la déconstruction a toujours tendance à reconstruire ce qu'elle a déconstruit, dans son dos comme disait Hegel.

Entrons maintenant dans Nietzsche pour de bon ; je redis ce qu'écrit Barbara Stiegler : « Heidegger n'aura pas su lire en Nietzsche ce qui contribue à ce que Heidegger lui-même appelait *l'Abbau* de la métaphysique, *Abbau* que Derrida traduisait par « destruction » mais que Granel avait traduit dans les années 60, avant que l'on parle de déconstruction, par « déconstruction » - je ne sais pas du tout si Derrida a vu ce terme de déconstruction sous la plume de Granel ou pas mais en tout cas Granel a forgé le mot avant Derrida. Barbara nous dit ici que Nietzsche renouvelle la question de la subjectivité en l'appréhendant d'abord et avant tout comme vie et c'est ce que Heidegger n'aura donc pas compris puisqu'il va rapporter la question de la subjectivité chez Nietzche à Descartes et à la démarche de ce que Heidegger appelle lui-même la métaphysique ; ce que nous dit Barbara c'est que ce n'est pas du tout le cas et que, à partir d'une impulsion qui

vient de Schopenhauer, Nietzsche essaye de penser la subjectivité kantienne – c'est très important – et non pas cartésienne à partir de l'expérience de la vie telle qu'il la reçoit à partir de Schopenhauer mais aussi à partir de sa lecture des Grecs, de la figure de Dionysos et aussi bien entendu du contexte scientifique de son époque – Nietzsche lit beaucoup - qui est l'évolutionnisme, le transformisme, Darwin puis Wilhelm Roux, Haeckel etc. Ma propre thèse est que la subjectivité, qui devient avec Nietzsche l'individuation – et c'est chez Nietzsche que se forge cette notion que Simondon bien entendu trouve chez Jung mais que d'abord il rencontre chez Canguilhem – il n'emploie pas ces mots-là, mais la processualité qui caractérise l'individuation, c'est ce que décrit Canguilhem à partir de Nietzsche ; donc la subjectivité qui devient avec Nietzsche, l'individuation, en partant de la vie et de la biologie, puisque c'est de ça dont parle Nietzsche, c'est ce qui fait faire à la métaphysique, à son *Abbau*, à sa déconstruction ou à sa destruction , un pas de géant, selon moi, vers l'exosomatisation. Ce que je veux dire par là, c'est que Nietzsche, dans le processus historial, disons, qu'est la philosophie, nous devons le lire parce qu'il nous conduit, il nous approche, il nous mène vers la question de l'exosomatisation telle que nous, nous sommes obligés aujourd'hui de la traiter parce qu'elle se présente telle quelle dans la vie quotidienne et en particulier à travers le transhumanisme.

Nietzsche nous mène vers une appréhension de ce que Sein und Zeit appelait la *Weltgeschichtlichkeit* (le mondohistorial dont Heidegger demandait est-ce que c'est constitutif, ces traces matérielles qu'on trouve dans les musées du Dasein, de son passé, de son déjà-là, et il finira par dire non, on peut l'éliminer, et je pense que c'est là qu'il se casse la figure. Je crois qu'au contraire la lecture de Nietzsche nous amène à une appréhension de cette question – de la *Weltgeschichtlichkeit* – comme rétention tertiaire et c'est cette question-là qui conduit vers le *Gestell* et *l'Ereigniss* où Heidegger tente de dépasser Heidegger, lui-même et son histoire de l'être. Qu'est-ce que l'histoire de l'être chez Heidegger ? c'est ce qui tente de penser l'avenir au-delà de l'opposition entre être et devenir ; le mot même, histoire de l'être, dans une entente classique, à la façon de Parménide, est totalement paradoxale (ou antinomique) ; Je crois que c'est ce que Heidegger cherche à penser mais je pense qu'il n'y parviendra pas faute d'entendre ce qui dans la vie procède précisément de l'entropie négative et précisément comme archiprotention quant à la vie noétique en tant qu'elle est exosomatique. Je veux dire par là que l'être-pour-la-mort qui est l'archiprotention c'est évidemment l'expérience de l'entropie dans la néguentropie ; c'est la manière dont la néguentropie anticipe l'entropie et diffère l'entropie ; c'est donc l'expérience de la différ*a*nce (avec un a) noétique mais c'est ce que Heidegger n'arrive pas à voir ; et encore moins le fait que cette archiprotention-là – qui n'est pas la simple anticipation du vivant dans son instinct de conservation – est exosomatique ; ce n'est donc pas une néguentropie au sens courant mais une néguanthropologie avec un a et un h. Cette ignorance de la question de l'exosomatisation est commune à Nietzsche, Heidegger, Derrida, Foucault et tant d'autres ; la plupart. Derrida et Foucault en particulier, ayant buté sur l'« entropologie » (comme je l'appelle) de Lévi-Strauss.

La démarche de Nietzsche, je la situe comme étant pré-organologique, c'est-à-dire

comme constituant un seuil de l'organologie parce qu'elle élabore la condition organique d'une pensée organologique et ceci de manière assez précise ; je pourrais vous montrer de très nombreux textes où l'organe devient le point de départ de toute considération sur, par exemple, la question de la vérité, notamment dans ce qui suit ; c'est un des fragments à la base de l'ouvrage que l'on a appelé La volonté de puissance dans lequel Nietzsche nous dit

> La volonté de puissance interprète : quand un organe prend forme, il s'agit d'une interprétation

qu'est-ce que la prise forme d'un organe ? c'est l'apparition d'une nouvelle fonction ; et sa formation, autrement dit son organogenèse, est une interprétation du sens de la vie ; voilà ce que nous dit Nietzsche et nous ajoutons, nous mais pas Nietzsche, de son sens néguentropique (c'est justement ce que Nietzsche ne peut pas voir). Il faut croiser cela, et Barbara y insiste elle-même, avec la question de la catégorisation et comme vous le savez, ce séminaire est aussi lié au Digital Studies Network, il est un des séminaires de ce réseau, et dans ce Digital Studies Network, nous travaillons beaucoup sur la catégorisation ; qu'est-ce que la catégorisation ? c'est pourrait-on dire l'histoire fictionnelle de la vérité chez Nietzsche ; histoire fictionnelle de la vérité : trois termes qui sont hautement antinomiques dans la considération classique, en tout cas par la métaphysique, de la question de la vérité. Et ça c'est tout Nietzsche ; il réside essentielle dans ces agencements parfaitement antinomiques ; ce que j'ajoute moi c'est que cette histoire fictionnelle de la vérité c'est une histoire (je remplace fictionnelle par…) exosomatique de la vérité ; et à ce moment-là, la fiction prend une dimension nouvelle.

Ce geste de Nietzsche, qui consiste à rapporter la catégorisation telle que Aristote, Kant et toutes les grandes philosophies l'ont posée comme point de départ d'une certaine manière de la pensée et de la noèse, Heidegger le rapporte à la vie pensée depuis la biologie et comme biologisme ; mais nous, nous le rapportons à l'exosomatisation, tout contre Nietzsche, et comme ce que Nietzche n'aura pas cessé de décrire et de dénier ; il le décrit, mais en le décrivant, il le dénie c'est-à-dire qu'il décrit des processus qui relèvent directement de ce dont nous parlons, par exemple la sélection artificielle, tout en déniant que c'est de l'exosomatisation dont il s'agit ; lui affirme que ce dont il s'agit, ce n'est pas l'exosomatisation, c'est le vivant, c'est-à-dire ce qu'il appelle la volonté de puissance. Alors je vous rappelle ce que j'avais dit l'autre fois (dans la première séance de ce séminaire) que l'histoire de l'exosomatisation étant l'histoire des rétentions tertiaires en général, il s'y constitue une historialité epokhale qui constitue ce que Heidegger appelle des époques de l'être dans une *Geschichtlichkeit* à travers laquelle des stades organogénétiques de rétentions hypomnésiques se configurent et qui sont pour moi les questions autour desquelles tourne Heidegger dans Être et temps et surtout à la fin, les passages sur la *Weltgeschichkeit*, et qu'il n'arrive pas à penser, jusqu'au moment (Heidegger et Nietzsche se ressemblent beaucoup de ce point de vue-là) où il parle du *Gestell* en 1962 dans un de ses derniers textes,

avant le silence final, en disant le *Gestell* est l'être lui-même ; ce qui est quand même incroyable quand on y réfléchit ; ce qui est incroyable ce n'est pas qu'il dise cela, c'est à quel point le caractère extrêmement paradoxal de tels propos n'est jamais commenté par les heideggériens.

Il faut croiser toutes ces questions avec celles de la catégorisation disais-je, et je le dis encore ici avec Barbara dans ce texte-là où la clef des catégories soi-disant *à priori*, nous dit Nietzsche, c'est le vivant le vivant [25] qu'il faut trouver l'*à priori*. Ça ressemble presque à du Chomsky [26] ; Chomsky nous dit que les idées innées de Descartes elles sont dans le cerveau, câblées etc. mais ce n'est pas du tout ça en réalité, évidemment, mais ça y ressemble quand même beaucoup ; et en réalité ce que je soutiens c'est que, cela, c'est le stade pré-organologique qui nous amène à penser que les catégories dont il parle, qui ne sont pas les catégories de la psychologie animale comme Simondon a pu les étudier dans *Invention et imagination* – notamment les phénomènes de prégnance, qui fait que par exemple les singes ont peur des araignées ou des serpents et qui sont des types inscrits dans la mémoire de l'animal, sont d'un tout autre ordre que la question des catégories au sens où Aristote les pose et où là, nous avons à prendre des décisions sur des bifurcations néguentropiques en mobilisant des catégories c'est-à-dire des critères de vérité ; c'est quelque chose d'un autre ordre. Nietzsche nous amène de manière très utile et très indispensable à remettre en question les facilités que se donne la philosophie à travers la notion de concept à priori mais en même temps il lui manque quelque chose qui est ce que nous, nous essayons de cerner à travers l'organologie et la pharmacologie, c'est la rétention tertiaire, non pas comme une dotation noétique miraculeuse mais comme un prolongement organique par l'insuffisance fonctionnelle des organes de l'être noétique ; donc on reste dans le fonctionnalisme de Nietzsche ; Nietzsche est en fait, dans son mouvement que j'appelle pré-organologique, celui qui pose la question de la fonction mais il ne la pose pas, de mon point de vue, de manière convaincante parce que, précisément, il ne parvient pas à inscrire le problème de la transvaluation et de la volonté dans le contexte d'une organologie générale. La vérité, telle qu'elle se configure dans un processus de catégorisation qui trouve sa source dans la vie même, selon Nietzsche, qui est le mouvement même de la vie d'une certaine manière, c'est ce qui conduit Nietzsche vers la volonté de puissance à partir de son inspiration première qui est celle de Schopenhauer puis de Wilhelm Roux, Haeckel, Darwin etc. C'est ainsi une nouvelle question de la subjectivité qui est ici posée comme individuation où les vérités humaines perdent toute valeur transcendantale ; elles deviennent des fonctions organogénétiquement générées, par une organogénèse donc, et elles s'incarnent dans des organes qui ne sont que les produits, je cite

25. « (…) les individus qui avaient l'habitude d'inférer de la causalité là où il n'y avait qu'une succession temporelle habituelle (c'était déjà l'explication humienne) – Hume la présente comme une inférence non-valide. Cf. *La connaissance conjecturale – Ma solution au problème de l'induction* Karl Popper in *La connaissance objective* Aubier *NDR* - ont survécu mieux que les autres (et c'est l'explication néodarwinienne que propose Nietzsche). » Barbara Stiegler *Nietzsche et la biologie*

26. Cf. Geoffrey Sampson La créativité linguistique : Popper contre Chomsky in *Karl Popper et la science d'aujourd'hui* Colloque de Cerisy Aubier

ici Barbara

> contingents et empiriques de l'évolution organique

c'est cette thèse première qui conduira Nietzsche, à la fin de sa vie lucide, à ce que Barbara considère être un indubitable « socio-darwinisme » raciste, autoritaire et eugéniste devant quoi Nietzsche s'effondrera, il devient fou.

Derrière ces questions littéralement affolantes, parce que là se déchaîne l'hubris noétique en tant que telle, se trouve la question de la sélection qui est évidemment au cœur de notre analyse. Le sujet nietzschéen, qui doit être pensé à partir de la vie et comme individuation plutôt que comme individu, est kantien en cela qu'il est constitué par la succession et la conservation de ses représentations, de ce que j'appellerais moi-même plutôt, de ses rétentions ; c'est la mémoire qui constitue la vie – voilà ce que nous dit Nietzsche – la vie c'est la mémoire, la mémoire c'est la vie et elle se constitue à travers un flux à travers ce flux qu'est la vie incessamment – la vie c'est ce qui ne cesse de s'écouler en portant et en supportant Dionysos, ce qui fait que le flux est sans cesse en train de s'éclater si je puis dire, de se multiplier, de perdre son identité et qui se maintient, ou se métastabilise, à travers une succession de ce que j'appellerais des métastabilités apolliniennes. Ce sujet fluant et fluctuant est donc un processus où fourmille – je reprends un terme de Deleuze et Guattari – des individuations et des individus possibles bien plus qu'UN sujet ; c'est un flux qui fantasme son unité comme le disaient déjà les paralogisme de la Critique de la raison pure et là, ce qui m'intéresse beaucoup dans ce que dit Barbara c'est qu'elle reprend tous les textes de Nietzsche qu'elle synthétise où Nietzsche définit ce flux comme étant un flux qui rêve et qui réalise ses rêves ; vous vous doutez que c'est à partir de ces rêves qui se réalisent que je vais introduire la question que Nietzsche précisément ne se pose pas, ne semble pas pouvoir voir, étant encore peut-être trop métaphysicien, et qui est la question de l'hubris de l'exosomatisation ; ça appelle toutes les considérations, véritablement la pensée de cette exosomatisation, mais Nietzsche n'y parvient pas et pour une raison qui n'est véritablement comprise à vrai dire.

C'est en repartant de ces questions-là que je n'essayerai pas de résoudre évidemment mais de rendre p*a*nsable la question de la sélection artificielle, une sélection artificielle qui est toujours imp*a*nsable au sens où ce roman (L'effondrement du temps partie I) collectif et anonyme a pour titre l'imp*a*nsable ; mais l'impansable ne veut pas dire qu'il ne faille pas panser ; l'impansable ne veut pas dire qui ne peut pas être pansé mais ça veut dire qu'il faut sans cesse panser bien que ce soit incurable et je pense que c'est ça que Nietzsche reproche au christianisme et à ses curés ; il leur reproche de rendre impansable l'incurabilité telle que néanmoins elle n'empêche pas, ou ne dispense pas de prendre soin, de panser. Si on a le temps, j'essayerai de vous montrer pourquoi et comment Barbara affirme que Nietzsche s'est effondré devant un dilemme qui est d'un côté la qualification du christianisme comme nihilisme et comme étant le cœur du problème qui nous empêche de panser et d'autre part le Christ comme étant celui qui est la figure de l'impansable et qui est la figure du soin et je pense qu'elle raison ; le rapport

de Nietzsche au christianisme est extrêmement complexe et qu'il est à la mesure de nos difficultés à nous, à l'époque du transhumanisme, de nous situer par rapport au rôle du christianisme dans le nihilisme ou comme nihilisme ; pour moi c'est l'enjeu des conclusions de Warburg dans Le rituel du serpent où par exemple il commente un tableau qu'il trouvé dans une bible protestante (ce qui est un peu surprenant) des traces du Laocoon et où par ailleurs il fait référence à ce passage du serpent d'airain où les juifs sont invités par Moïse, lui-même missionné par Dieu, a finalement célébrer un serpent de bronze qui est sensé les protéger des morsures des serpents que Dieu lui-même a envoyé dans le désert pour les mordre. Ce que je veux simplement dire c'est que toutes ces questions qui sont en fait liées à la question de ce que, avec Nietzsche on appellerait la culpabilité – parce que c'est ça le nihilisme chez Nietzsche, c'est la culture de la culpabilité, c'est la soumission de Dionysos à la qualification de péché (pour moi c'est le refus du pharmakon, de l'hubris, de l'ivresse, du serpent etc. tout cela se transformant à travers le christianisme et je crois que Nietzsche ne parvient pas à trancher sur cette transformation, sur ce qu'il peut et doit en faire).

01 :32 :47

Séance 6

Bonjour tout le monde, c'est la piste aux étoiles qui va commencer. Vous avez vu la piste aux étoiles ? Vous ne connaissez pas ? C'est une émission pour les enfants, quand j'étais petit, ça passait le jeudi. C'était à l'époque de la semaine des 4 jeudis. Je pense qu'à l'école en France, on n'allait pas à l'école le jeudi. Les mômes rêvaient de la semaine des 4 jeudis.

Bon j'avais parlé la semaine dernière d'une organologie de l'interprétation et en soutenant que Nietzsche, en fait, pose la question de la généalogie des catégories **à partir d'une théorie de l'interprétation**, d'une herméneutique [27]. J'avais rappelé au début de ce séminaire que nous avons deux autres séminaires qui sont consacrés à la catégorisation à l'herméneutique et que nous voudrions orienter l'herméneutique vers ce que j'appelle une interprétation néguanthropologique. C'est-à-dire où l'interprétation comme *application* au sens de Gadamer est toujours une bifurcation surgissant d'un potentiel préindividuel, du potentiel préindividuel qui est une œuvre pour son lecteur ou pour son spectateur. Je veux dire par là que quand je lis un livre par exemple, le livre que je suis en train de lire est pour moi un fond préindividuel qui comporte un potentiel et au cours duquel, **par mon interprétation**, depuis lequel, **au sein duquel, je vais faire surgir des bifurcations**. Et ça, c'est ce que Gadamer appelle l'application, en reprenant une vieille catégorie de l'antiquité. Il faut concevoir la volonté de puissance, selon ce que je dis là, avant tout comme un pouvoir d'interprétation et c'est depuis ce point de vue que la question de l'exception, telle que nous cherchons à la penser avec Nietzsche ou après Nietzsche, et que je crois qu'il faut concevoir comme une application exceptionnelle au sens de Gadamer, une application, une interprétation signifiante qui trans-individue, c'est en ce sens, c'est de ce point de vue que la question de l'exception se pose et s'impose à la biopolitique qui doit être conçue d'abord, du même coup, comme une bioéconomie. Je rappelle que je me réfère à la biopolitique ici compte tenu de la domination presque hégémonique du modèle foucaldien de la biopolitique et du biopouvoir notamment en Italie sur des déclinaisons à la façon par exemple de de Agamben et d'autres, il y a Esposito, etc. Alors, tout ça, faire ça, ça suppose **une cosmologie spéculative**. C'est ce que je vais essayer de montrer.

27. « La volonté de puissance *interprète[* : quand un organe prend forme, il s'agit d'une interprétation ; (...) » 2 (148)

Parce que l'application, qui est la fonction de la raison au sens de Whitehead, est toujours ce qui s'inscrit dans le savoir **d'une fin à venir, inscrite dans un devenir sans fin**. Une fin à venir au sens de l'archiprotention dont je parle souvent de Heidegger, inscrite dans le devenir sans fin qu'est l'expansion de l'univers, puisque l'expansion de l'univers est interminable. **Une fin à venir inscrite dans un devenir sans fin, orienté par la flèche du temps vers le désordre**. Et ceci requiert donc une cosmologie de ce que j'appelle, ou de ce que nous devrions être capables de projeter, comme étant la possibilité improbable du néguanthropocène. Je résume l'épisode précédent en fait tout en l'interprétant un peu. En outre concevoir la volonté de puissance comme pouvoir d'interprétation et réciproquement, je disais l'autre fois que c'est faire du courage la vertu cardinale, au sens où le serpent venimeux est, sous la plume puis dans la bouche de Warburg à Kreuzlingen dans la clinique psychiatrique où il fait sa conférence sur le rituel du serpent, le symbole universel du destin diversel et controversel où se forme le pathos formel. Alors là vous êtes servi en jargon stieglérien, des gens qui gueulent en disant qu'ils ne comprennent rien à ce qu'il raconte ce mec. Non mais c'est vrai, c'est compliqué. Enfin en même temps, diversel et controversel ce n'est pas si compliqué que ça. Il suffit de se servir un tout petit peu de ses neurones, mais on en perd l'habitude par les temps qui courent. J'insiste encore sur ces questions parce que ça signifie qu'il faut interpréter. Et là, j'entre dans quelque chose que je n'avais pas du tout dit dans la séance précédente. Donc j'introduis une période supplémentaire. J'insiste donc sur ces questions parce que ça signifie selon moi, ce que je viens de dire, qu'il faut interpréter le nihilisme - ce que je viens de dire c'est à dire le rapport au serpent comme étant le courage et ça c'est le problème de Warburg, d'Aby Warburg - il faut interpréter ce que Nietzsche appelle le nihilisme du point de vue du serpent. Et il faut nous attarder sur le fameux serpent d'airain. Le serpent d'airain dont je ne sais pas quel est le degré d'inculture religieuse, mais qui est un moment que j'ignorais totalement jusqu'à ce que je lise Aby Warburg. C'est Warburg qui m'a fait découvrir le serpent d'airain, qui est donc un chapitre 21 du livre qui s'appelle Les nombres dans la bible que les chrétiens appellent l'Ancien Testament et je crois que c'est très important de lire tout cela, de revenir sur ces textes parce que la question fondamentale de Nietzsche c'est le christianisme et c'est la question du christianisme que Nietzsche confronte à la question de la sélection artificielle qui est **imp*a*nsable,** impens*a*ble avec un a, ça signifie qu'il ne peut pas être soigné. On ne peut pas être soigné de la nécessité de sélectionner artificiellement. Nous n'échapperons pas à l'obligation de continuer à sélectionner artificiellement. Il n'y a pas de rédemption à la question du serpent et c'est ça qui fascine Warburg dans une image que je voulais vous montrer donc qui est le Laocoon mais que je ne vous montrerai pas puisque j'ai oublié de la mettre. Le Laocoon qu'il faut regarder très attentivement et qui terrorisait Warburg. Alors pourquoi est-ce que j'insiste là-dessus ? Eh bien c'est parce que ma conviction est que le christianisme, tel que Nietzsche en fait le nihilisme même, l'histoire du nihilisme même, pas seulement le christianisme, le monothéisme, mais essentiellement le christianisme, c'est-à-dire le monothéisme tel qu'il devient la puissance de l'Europe occidentale, le christianisme est un refoulement du serpent et une soumission du serpent

à un certain modèle, qui est le modèle de l'opposition du bien et du mal. La question de Nietzsche, la transvaluation de toutes les valeurs, ça suppose d'aller par-delà le bien et le mal, c'est-à-dire par-delà le christianisme. Mais je pense qu'il y a dans le christianisme des éléments étonnants que Warburg m'a fait découvrir et que j'ai également trouvé par hasard dans ce texte, qui est un texte que je ne vais pas vous lire là, que je ne vais pas vous demander de lire maintenant, mais que je vous indique que vous le trouverez facilement sur le web, qui est un prêche, ou plutôt une prédication d'une pasteure, d'une femme pasteure, du temple de Boissy-Saint-Léger, pas très loin de chez toi, et qui est un commentaire du serpent d'airain. Alors je ne vais pas vous lire ce commentaire si je m'y suis intéressé et j'avais envisagé de vous en parler plus longuement mais on n'a pas le temps donc j'ai laissé tomber. C'est simplement parce que cette pasteure, eh bien elle dit qu'il faut peut-être réinventer la figure du serpent. Il faut peut-être repenser le serpent, la place du serpent, aujourd'hui, au 21e siècle, à Boissy-Saint-Léger, dans la conurbation parisienne, là où ce n'est pas Plaine Commune, mais disons, où ce n'est pas le premier arrondissement ou le cinquième arrondissement de Paris. Il s'y pose des questions nouvelles. Les protestants ont une capacité à se poser des questions nouvelles par rapport aux catholiques, souvent tout à fait remarquables. Quoi qu'il en soit, je voudrais souligner que le serpent, la mythologie du serpent arrive dans la Bible à partir de la Mésopotamie, de Ougarit, de Gilgamesh, etc. Ça n'arrive pas comme ça. Il y a tout un fond préindividuel serpentin, si je puis dire, et où le serpent est toujours pharmacologique. Il est toujours pharmacologique et il le reste dans la Bible et dans les Evangiles. Voilà ce que je veux dire, mais il le reste à la marge. Il y a des espèces de remontées, il y a un retour du refoulé pharmacologique, je crois, qui fait que le malin, qui est représenté là, ça c'est ce qu'on appelle le péché originel, le malin qui se présente, avec des seins d'ailleurs ici, comme un serpent qui est en train de tenter Ève, la vilaine Ève, et bien, *nahas*, ça se dit en hébreu, serpent. Le serpent s'appelle *nahas* dans la Bible. C'est ce qui est associé à Yahvé. Ça, je le dois à Wikipédia cette fois-ci, non pas au temple de Boissy-Saint-Léger. C'est ce qui est associé à Yahvé dans Exode 4, *nahas* c'est le signe de la puissance de Yahvé. C'est-à-dire que le serpent représente la puissance du Dieu Tout-Puissant. Et la transformation magique du bâton en serpent qui est le signe que Yahweh donne à Moïse pour se révéler à lui, c'est le fameux bâton de Moïse qui est un serpent et qui est là sur un mont, le mont Nébo. Tu y es allé ? Tu y es allé toi aussi ? Je posais la question à Caroline. Voilà, ce fameux bâton, c'est quand même incroyable quand on y pense. Je vais y revenir sur ce bâton, ce bâton qui est un serpent, ou ce serpent qui est un bâton. Ce serpent, donc, il a une place très importante dans la Bible, qui arrive après, dans *Les nombres*, cette référence au bâton, à la révélation, le Yahvé à Moïse, par les serpents des reins précisément, où donc dans *Les nombres*, Dieu dit à Moïse, Dieu qui a envoyé des serpents partout pour piquer et mordre le peuple des israélites, des hébreux, qui a fait mourir beaucoup de gens, Dieu dit si tu veux sauver ton peuple tu n'as qu'à mettre un serpent d'airain sur une croix. Alors là il est représenté sur un arbre, c'est bizarre, mais en fait il est sur une croix. Et si je vous en parle de ce serpent qui est sur une croix, c'est parce

qu'on trouve dans l'Evangile de saint Jean, dans le troisième livre 14-15, cette phrase « Et comme Moïse éleva le serpent dans le désert, il faut que le fils de l'homme soit élevé afin que quiconque croit en lui ne périsse pas, mais qu'il ait la vie éternelle. » Ce qui est absolument incroyable quand on y pense. Parce que **ce qu'est en train de nous dire saint Jean ici, c'est que le Christ en croix est la réincarnation humaine du serpent qui est lui-même Dieu**. C'est tout à fait étonnant. C'est tout à fait étonnant. Et je pense que, évidemment, tout ça, ça n'a de sens que quand on sait que par ailleurs, dans la mythologie grecque cette fois-ci, le serpent, eh bien, il est double d'abord, il y en a deux. Il y en a un qui a du bon venin, enfin bon sang de la Gorgone, l'autre du mauvais sang de la Gorgone. Et il orne le caducée que vous voyez ici d'Hermès. Et ce caducée d'Hermès, que l'on voit d'ailleurs aujourd'hui sur les pharmacies, parce qu'on a repris le caducée d'Hermès et non pas le bâton d'Asclépios, eh bien il est une reprise du bâton d'Asclépios, puisqu'Asclépios, comme Moïse, a un serpent-bâton, et un bâton-serpent. Et Asclépios, comment est-ce qu'il soigne les Grecs ? avec des serpents. C'est ce que raconte très bien Warburg et ce que nous avions vu quand nous avions fait notre voyage à Olympie, pas à Olympie, à Epidaure, là où il y a l'hôpital d'Asclépios et où il y a le temple d'Asclépios dans le Péloponnèse en Grèce, que je vous recommande d'aller visiter, c'est très intéressant. J'insiste sur toutes ces questions parce que je pense que cette question qui parfois surgit dans le texte de Nietzsche, parfois, comme ça, en même temps n'est pas traité par Nietzsche en tant que tel. Et je pense que cela nous invite à relire les propos de Nietzsche sur le monothéisme et la critique du monothéisme sous un jour un peu différent, qui est celui de quoi ? Eh bien de l'exosomatisation. L'exosomatisation, qu'est-ce que c'est ? C'est le travail. Et maintenant je vais vous parler un peu de Nietzsche. Transvaluer Nietzsche, c'est surmonter et transvaluer sans retour, non pas d'abord Nietzsche, mais d'abord la théorie du prolétariat. C'est transvaluer la théorie du prolétariat pour arriver à transvaluer Nietzsche lui-même. Et si je vous parle du prolétariat ici, c'est parce que... Souvenez-vous d'abord que **le péché originel, qu'est-ce que c'est ? C'est ce qui va condamner les hommes au travail**. On trouve la même chose dans la *Théogonie* et dans *Les travaux et les jours* d'Hésiode, je vous le signale en passant, c'est-à-dire qu'à un moment donné, là ce n'est pas un péché originel, c'est un conflit entre Zeus et Prométhée, entre les Olympiens et les Titans, qui fait qu'étant donné que Prométhée le Titan a roulé dans la farine Zeus l'Olympien, Zeus se venge sur les mortels. Il les rend mortels, c'est-à-dire qu'il les oblige à travailler. On retrouve ça dans la Bible, mais ce qu'on trouve dans la Bible, qu'on ne trouve pas dans la mythologie grecque, c'est que le péché originel, il vient du défaut et de l'outrecuidance et de l'orgueil de la connaissance. Le serpent, c'est aussi la *libido sciendi* et je vous montre ici un extrait du *Gai savoir*, c'est le paragraphe 42 que je vous recommande de lire attentivement, on ne va pas le lire maintenant, mais si vous en avez le temps, lisez-le, dans lequel c'est extrêmement intéressant. Moi j'ai lu ça en 1979 ou 80, je n'avais pas relu depuis. En fait, j'ai relu dans l'édition que j'ai rachetée depuis, les œuvres complètes de Nietzsche. Mais après, j'ai feuilleté mes annotations du début des années 80 et je me suis tombé sur ce paragraphe passionnant qui dit à peu près ce qu'on

raconte à Plaine Commune : **le travail, c'est quand on trouve du plaisir à travailler.** Sinon, ce n'est pas du travail. Et pour trouver du plaisir à travailler, il faut s'ennuyer. Je ne vais pas développer ce truc de Nietzsche. Ce que je vais dire, c'est que Nietzsche parle du travail. Et il parle du travail d'une manière extrêmement quasi-causale. Très très proche de la question de la quasi-causalité que j'essaye de promouvoir ici en m'appuyant sur Nietzsche et sur la lecture que Deleuze propose de Nietzsche. Et sur la lecture que Deleuze propose des stoïciens à partir de Nietzsche. Mais ce que, comme d'habitude, je vais encore vous dire, au risque d'être lassant, voire énervant, c'est que, évidemment, il y a quelque chose que Nietzsche ne prend pas en compte dans cette question du travail, et je crois qu'il ne la prend jamais en compte, c'est le fait **que le travail c'est ce qui suppose un corps exosomatique.** C'est ça le travail. C'est une organogenèse. Le travail c'est d'abord le travail de l'organogenèse. **C'est d'abord le travail de l'exosomatisation**. L'exosomatisation n'est possible que par le travail. Les sont engendrés par le travail. **Et le travail c'est aussi ce qui produit du savoir et de la connaissance. Et c'est ce que condamne, tout ça, d'une certaine manière, le péché originel. En effaçant le sens pharmacologique du serpent**. Je vais très vite là, on y reviendra. Puis on en reviendra aussi pendant l'académie d'été. Quoi qu'il en soit, au corps du sujet nietzschéen, je veux ajouter la problématique du corps exosomatique. Dans le livre que je suis en train de commenter, qui n'est en fait pas un livre de Nietzsche, c'est un livre de Barbara, ma fille, qui commente Nietzsche, et je m'appuie sur lui, vous verrez pourquoi. En fait c'est parce que Barbara a analysé absolument tous les fragments. Moi je n'ai jamais pris le temps de lire parce que on a dix volumes, c'est vraiment compliqué, long. Barbara fait sa thèse sur Nietzsche, donc elle a tout analysé. Et elle a sorti des tas de dimensions qu'on ne trouve pas en tant que telles dans *Par-delà le bien et le mal*, *Le gai savoir*, etc. Et en particulier, tout ce qui participe à la genèse du concept de volonté de puissance. Quoi qu'il en soit, à partir du travail qu'elle a publié qui s'appelle donc *Nietzsche et la biologie* où elle montre que Nietzsche, et on va y revenir, tente de penser le sujet kantien au-delà de Kant, comme un corps et non pas simplement comme un « je pense » c'est-à-dire comme un « cogito », **je pense qu'il faut ajouter le corps exosomatique que Nietzsche ne pense pas**. Et c'est dans ce corps exosomatique que l'instinct de conservation du corps endosomatique, c'est-à-dire du corps animal, deviens la pulsion de mort dans un corps noétique qui est lui-même à la fois, toujours et à la fois, premièrement transductivement psychique, c'est-à-dire psychosomatique, doté de membres deuxièmement détachables, les *detachable limbs* comme disait Nicolas Georgescu-Rögen, c'est-à-dire aussi parce qu'il est constitué par ses membres détachables qui ne sont pas des organes endosomatiques mais des organes exosomatiques mais ce sont ses organes, c'est mon doudou, c'est mon smartphone, c'est mon ordinateur, etc. **Eh bien il est engagé dans des investissements eux-mêmes amovibles qui peuvent se déplacer, comme le sont les pulsions, comme Freud nous montrera que les pulsions se déplacent et ça c'est ce que Freud appellera le fétichisme**. Et enfin tout cela est traversé par les lois d'une économie qui, libidinale, est constituée par ces investissements qui supposent idéalisation et

sublimation. **Et le nihilisme, comme lecture critique du christianisme et du monothéisme, c'est une lecture critique de ces idéalisations et de ces sublimations telles qu'elles se retournent de pulsion de vie en pulsion de mort.** Puisque quand Nietzsche s'en prend au curé, etc., il s'en prend à la pulsion de mort, à la mortification. Et à la sublimation telle qu'elle renverse, elle se retourne contre, elle nie la vie, c'est-à-dire la libido. Tout ça requiert une néguanthropologie de la valeur pour dépasser la physique de la valeur que nous proposait Nicolas Georgescu-Roegen dans une séance d'il y a environ un mois. Je soutiens **qu'il faut dépasser la physique de la valeur pour entrer dans une néguanthropologie de la valeur**. Et ça, ça nous conduit aussi, évidemment, inévitablement, incontournablement, à la question de la valeur chez Nietzsche, telle que par exemple il la pose dans *La généalogie de la morale*. *La généalogie de la morale*, c'est une généalogie de la valeur. De la valeur de la valeur ou de la valeur des valeurs. Et ce que nous dit Nietzsche ici, dans cette page 263 de l'édition Gallimard des œuvres complètes, là où il y a *La généalogie de la morale*. **Qu'est-ce qu'il nous dit** dans cette page-là, dans le paragraphe 8 ? fin du paragraphe 8. **Eh bien que la valeur est constituée par le marché**. C'est très important. Vous voyez là, quand il dit : la faute, *Schuld*, vient de la dette. Et la dette est constituée par des échanges, des achats et des ventes, dit-il, il nous dit que la valeur est constituée par le marché. Il y a une économie de la valeur chez Nietzsche qui part d'une économie du marché. Pourquoi est-ce qu'il y a un marché ? Pour les raisons que je vous disais l'autre fois en vous parlant de Georgescu-Roegen, à partir du moment où on peut échanger les membres amovibles contre d'autres membres amovibles ça constitue un marché, ce marché peut fonctionner comme un troc, peut fonctionner comme la foire dont je vous parlerai tout à l'heure ou comme Wall Street, ou comme le Bitcoin, mais c'est un marché. Et donc, il faudrait relire toutes les relations entre l'économie du nihilisme ou la transvaluation du nihilisme proposant une nouvelle économie que Nietzsche appelle « la grande politique » qui est une grande économie, avec l'économie libidinale de Freud pour essayer de penser ce que j'appelle moi une néguanthropologie de la valeur et non pas simplement une physique de la valeur. Pourquoi est-ce que **la physique de la valeur de Georgescu-Roegen nous intéresse beaucoup, c'est parce qu'elle inscrit l'entropie et la néguentropie dans l'économie**. Donc ça c'est très bien, mais ça ne suffit pas. Parce que bien que Georgescu-Roegen pense l'exosomatisation à la différence de Nietzsche, malgré cela, **il ne pense pas la nouvelle forme de néguanthropie que tout ça crée et qui n'est pas réductible à la thermodynamique de la physique ni même à la théorie biologique de la néguentropie**.

Si nous nous retournons ici vers Marx, ça c'est ce que je disais il y a 15 jours ou 3 semaines, c'est-à-dire dans la dernière séance précédente, tout ça suppose, je vous le disais, là je répète des choses, je vous rafraîchis la mémoire pour engager ensuite les sujets d'aujourd'hui véritablement. Tout ça suppose qu'au-delà du couple valeur d'échange/valeur d'usage, la valeur néguanthropique, pensée à partir d'une néguanthropologie, se décline elle-même en valeur pratique et valeur sociétale,

au sens où Franck Cormerais les a déclinés. Franck Cormerais a développé le concept de valeur sociétale, moi-même je développe le concept de valeur pratique et ça n'est pas la même chose. Par contre, les deux fonctionnent sur le registre de ce que Durkheim écrit dans son livre sur la division du travail, dont je n'arrive jamais à retrouver le titre. **Et c'est ça qui constitue donc ce que j'appelle la valeur néguanthropique.** Alors, le contexte de ces questions qui deviennent compliquées, j'espère que ce n'est pas trop confus ce que je vous raconte, c'est ce que j'appelle **le délire transhumaniste** face auquel les avatars de la biopolitique foucaldienne, confrontés au projet industriel de prolétarisation absolue en quoi consiste ce transhumanisme, c'est ma thèse sur le transhumanisme, sont totalement démunis. La biopolitique foucaldienne ne peut pas critiquer la prolétarisation totale en quoi consiste le transhumanisme parce que la biopolitique foucaldienne ne pense pas à la prolétarisation. Foucault ne dit rien de ces questions-là. Ça c'est les questions des marxistes, Foucault n'est pas marxiste. Et je pense que c'est une très grave erreur. Qu'on soit marxiste ou qu'on ne soit pas marxiste, ça ne se dirait que c'est totalement secondaire pour moi**. Penser la prolétarisation aujourd'hui, c'est absolument fondamental**. Et ça, ça suppose de penser l'exosomatisation. Le transhumanisme vise à établir une critériologie de sélection – c'est pour ça qu'il faut lire Nietzche parce que c'est ça la question du transhumanisme, c'est la sélection - dans l'exosomatisation, c'est-à-dire le choix sur les nouveaux organes qu'il faut développer, produire, comment les socialiser, etc., il met en place une critériologie de sélection qui anéantit les exceptions en calculant des moyennes. **La base du transhumanisme, c'est l'algorithmique telle qu'elle se substitue à toute volonté, à toute forme de savoir**. C'est ça le sens de Chris Anderson's *The End of Theory*. On n'a pas besoin de théorie, on n'a pas besoin de savoir. On a besoin d'algorithmes qui savent trancher statistiquement par des probabilités. Pourquoi ? Eh bien pour développer des prothèses **en détruisant ce que j'appelle les exceptions, c'est ce que j'appelais autrefois les singularités.** Vous comprenez bien que... Je prends le mot exception parce que c'est le mot qu'emploie Nietzsche. Mais quand Nietzsche parle d'exception, Deleuze parle de singularité. Et moi je reprends à Deleuze le mot de singularité. Mais le mot d'exception est très important parce que dans exception il y a le mot excès. Dans déception il y a décès, etc. Donc, je reviens vers le vocabulaire nietzschéen, pas simplement pour parler du transhumanisme, mais parce qu'il y a dans le mot exception quelque chose qui a à voir avec *l'hubris* qu'on ne trouve pas dans singularité et ce que j'affirme donc c'est que le transhumanisme c'est ce qui produit une destruction des exceptions donc des singularités. Ça je le disais déjà dans *Mécréance et discrédit* mais pas à propos du transhumanisme, à propos du consumérisme et du capitalisme du XXe siècle. **Mais par ailleurs, et c'est là que c'est très compliqué, le transhumanisme c'est ce qui pose comme jamais et d'une manière incontournable la question de la prothèse**. Et ça, ce que vous voyez là évidemment, qu'est-ce que c'est ? C'est un homme qui est amputé d'un bras, qui est manchot autrement dit, et qui a été doté d'une prothèse qui sert de modèle aux transhumanistes. Pourquoi est-ce que ça leur sert de modèle ? C'est parce que cette prothèse, elle est commandée par des connexions, des

implants qui permettent à cette prothèse de faire corps véritablement, ce n'est pas une prothèse classique. C'est une prothèse de l'industrie du transhumanisme, l'industrie transhumaniste des prothèses, dont je vous signale d'ailleurs que j'avais signalé il y a déjà deux ou trois ans dans ce séminaire, peut-être plus même, que à l'épidémie de diabète qui frappe 9 millions d'américains aujourd'hui, on répondait à Wall Street en disant mais c'est une très bonne opportunité donc nous allons développer une industrie des prothèses. Et le transhumanisme enchaîne là-dessus. Donc ne disons pas aux gens de boire moins de coca et moins de bière et moins de saloperies, développons une industrie des prothèses et laissons la désinhibition continuer son œuvre. **Ça nous mène vers le transhumain qui est la sortie de l'humain**. Évidemment, quand les transhumanistes disent que le transhumain est la sortie de l'humain, vous allez voir qu'ils vont revendiquer le surhomme de Nietzsche, très bientôt. Nous nous sommes aperçus que, quand nous étions à Rome avec Sarah et Paolo, une cognitiviste américaine revendiquait Kant. J'ai rappelé à cette occasion d'ailleurs que d'autres cognitivistes revendiquaient Husserl et Heidegger. Mais vous allez voir que les transhumanistes vont revendiquer Nietzsche. Et ça c'est très dangereux et très grave. Et si nous ne nous occupons pas de relire Nietzsche autrement que comme la doxa nous l'a fait lire, eh bien nous sommes mal partis. Alors, en passant, je vous signale un article aussi que je ne vais pas vous lire non plus, mais que j'ai trouvé dans Figaro Vox, qui est un article consacré au premier colloque international sur le transhumanisme qui s'est tenu en France, à l'instigation de l'Association française transhumaniste et qui est un article qui a été signé par un journaliste qui s'appelle Théophane Le Méné, qui par ailleurs, j'ai été regarder un petit peu de plus près ce qu'il publie à droite à gauche et j'ai l'impression, c'est ça l'article, vous pouvez le trouver en ligne - je vous le recommande, il est très intéressant [28] - je crois être un soutien du Front National, Théophane Le Méné. Je le dis, je me trompe peut-être, peut-être que s'il m'entendait un jour dire ça, il m'accuserait de je ne sais pas quoi, il me poursuivrait en justice. En tout cas, il soutient Marion Maréchal Le Pen. Face à qui ? face à l'épiscopat français en disant qu'elle est une bonne chrétienne et qu'il n'y a pas de raison pour qu'on empêche les gens du Front national de parler au nom du Christ. Donc je pense qu'il n'est pas net en tout cas. Quoi qu'il en soit, si je vous en parle, c'est parce que tout le monde s'empare de la question du transhumanisme, que ce monsieur-là, qui n'est peut-être pas du Front National, mais en tout cas qui ne pense pas du tout, je pense, selon mes propres choix fondamentaux, disons. Il est en train de développer un discours et que **nous avons très grandement intérêt, nous, à élaborer un discours très élaboré, très, très, très construit, conceptuellement très rigoureux sur ce phénomène du transhumanisme, dont je suis convaincu que les dix ou vingt ans qui viennent vont être absolument hantés par le transhumain**.

Alors, maintenant je vais commencer à vraiment lire Nietzsche. Dionysos et Apollon, dont je vous avais parlé l'autre fois, sont les transducteurs de toutes

28. https://www.lefigaro.fr/vox/societe/2014/11/20/31003-20141120ARTFIG00268-le-transhumanisme-n-est-pas-un-humanisme.php

les relations noétiques métastables, transductant au sens où il faut les penser, vous disais-je, depuis les questions de la synchronie et de la diachronie qui sont inséparables et inconciliables, et qui constituent *l'hubris* qui est pour nous le pharmakon autour duquel tourne Nietzsche, selon moi, mais qu'il ne parvient pas à cerner, je crois, même si parfois ça affleure. Il évoque parfois, souvent même, le poison. Y compris dans *La naissance de la tragédie*. Nous vivons à l'époque de l'absence d'époque, c'est la thèse que je soutiens depuis quelques mois, qui n'est plus simplement celle des marchés de masse. Et les marchés de masse, c'est ce que Nietzsche sent venir, tout comme il sent venir l'anéantissement des singularités par les moyennes. Nous vivons donc à l'époque de l'absence d'époque qui n'est plus celle des marchés de masse mais celle du *crowd capitalism*, ce que j'appelle maintenant comme ça. C'est aussi ce que Geert Lovink appelle le capitalisme des plateformes. Le pharmakon des marchés de masse c'était la rétention tertiaire analogique, autrement dit le cinéma, puis la télévision. Et l'école de Francfort s'est cassé les dents sur ce pharmakon puisque Adorno a commencé par rejeter le cinéma, même si après il a changé son point de vue. Et je vous signale que ce n'est quand même toujours pas tranché la position qu'on peut avoir après Guy Debord sur le cinéma quand on est un situationniste. Parce que Guy Debord rejette le cinéma, absolument. J'ai moi-même fait une conférence au théâtre de Saint-Denis il y a une dizaine d'années pour dire pourquoi Guy Debord n'était pas pharmacologue et qu'il ne fallait pas simplement rester sur cette position situationniste qui n'est pas seulement celle de Guy Debord, mais de Henri Lefèvre et de beaucoup d'autres gens**. Le *crowd capitalism*, lui, est fondé sur les rétentions tertiaires numériques**. Et le pharmakon, de notre époque, c'est celui-là. Et dans le pharmakon numérique, Dionysos et Apollon se confondent en s'annihilant. C'est ce que montre Antoinette Rouvroy. Pourquoi ? **Parce qu'ils se confondent dans un état de fait qui exclut tout état de droit**. **L'état de droit, c'est la différence, c'est ce qui différencie Dionysos et Apollon. Le droit étant, autrement dit, ce qui cultive et protège les exceptions**. C'est ça le droit. Evidemment vous allez me dire ça ce n'est pas nietzschéen ; si vous avez lu Nietzsche en surface, vous direz, ben voilà, Nietzsche condamne Socrate, choisit Calliclès, voilà bon. Ça c'est des lectures très superficielles d'un Nietzsche toujours très provocateur. Enfin, je compte inviter Antoinette Rouvroy à Plaine Commune l'année prochaine pour qu'elle nous parle de tout cela et que nous discutions à Pleine Commune, sur territoire si je puis dire, de ces questions. Le temps de ce que j'appelle le *crowd capitalism* c'est aussi le temps de ce que Heidegger appelle le *Gestell*. C'est ça la condition du *crowd capitalism*. C'est ce que je vous montre là [29] Ce que je vous montre là, c'est la carte des satellites géostationnaires qui font fonctionner le *crowd capitalism*. Alors elle n'est plus à jour, hein. C'est une carte déjà trop vieille. Mais c'est très important de voir que quand Heidegger parle du *Gestell*, c'est pas du tout un machin comme ça. Il parle de choses très précises qu'il ne voit pas encore parce qu'elles n'existent pas encore, mais il les annonce. Comme Nietzsche annonce des

29. https://cdn.prod.website-files.com/6284e3a6ad69770bba861b80/63062bf42306dadd3dc233e5_sat-geo.png

choses qu'il ne voit pas parce qu'elles n'existent pas encore. Ce sont des voyants, comme Rimbaud est un voyant. Ça ne veut pas dire que ce sont des anges ou des saints, je ne suis pas en train de dire ça mais **ce qu'ils annoncent c'est l'entropocène**. L'entropocène avec un e. Même si, ni Heidegger, ni Nietzsche ne peuvent le voir, parce que par ailleurs ils rejettent la théorie de l'entropie. Enfin, Heidegger ne la rejette pas, il n'en dit rien, ce qui est une manière de la rejeter. Heidegger s'oppose à l'interprétation biologisante de Nietzsche en accusant les nazis de développer cette interprétation. Et il a bien raison de faire ça. Mais en même temps, il s'oppose à Nietzsche du même coup en le rapportant à une figure cartésienne. Et je pense que Heidegger lui-même ne comprend pas ce que fait Nietzsche. Mais si Heidegger ne comprend pas ce que fait Nietzsche, c'est parce que Nietzsche lui-même ne comprend pas, je crois, que l'enjeu de ce dont il parle sous le nom de « sélection artificielle » c'est l'exosomatisation, qu'il n'arrive pas à penser. Je pose ici et devant vous, comme le sujet de notre académie d'été, ici, que cette nouvelle ère qui est pas seulement une nouvelle époque, cette nouvelle ère qui s'annonce sous le nom du transhumanisme, mais qui n'est pas le transhumanisme, qui est le néguanthropocène – ça peut être aussi le transhumanisme bien entendu mais le transhumanisme ce ne sera pas une novelle ère, ce sera l'effondrement de tout ça parce que c'est pas solvable sur le plan économique et pour mille autres raisons par ailleurs - cette nouvelle ère qui est requise à travers ce que j'appellerais en reprenant une terminologie heideggérienne l'*Ereigniss* du néguanthropocène, c'est ce qui relance la question de la philosophie morale. Et c'est pour ça que nous parlerons de « réapprendre à vivre » cet été. **Réapprendre à vivre ou apprendre à vivre, plus généralement, c'est ça l'objet de ce qu'on appelle la philosophie morale**. Et si Foucault peut à la fin de sa vie se tourner vers la philosophie morale, c'est parce qu'il pose cette question-là. En passant par Pierre Hadot. La philosophie morale, ça n'est pas une autre question que la nécessité d'apprendre à vivre et de se conformer à des apprentissages. Et non seulement à vivre, mais à vivre mieux, comme dit Whitehead, et même... Pardon, à vivre bien et même à vivre mieux. C'est ça que nous dit Whitehead, ce que j'avais déjà commenté, ce passage, au début du séminaire. Si la « sélection artificielle » n'a pas été pensée correctement par Nietzsche, elle est cependant sa question fondamentale, face à ce qu'il sent déjà venir comme la puissance des moyennes. Et cela nous importe au plus haut point. Car nous sommes, nous aujourd'hui, confrontés à cette question. La sélection automatique des moyennes contre les exceptions, par exemple contre les exceptions que constituent Lautréamont, la bonne de Marcel Proust, qui fait des fautes, etc. Tout ça, c'est ce que Nietzsche sent venir vers 1880. **Mais c'est ce que nous voyons. Nous ne le voyons pas venir, nous le voyons à l'œuvre.** C'est ce que critique Frédéric Kaplan, comme je l'avais rappelé autrefois, par exemple, dans ce que Google fait à la langue, en éliminant les exceptions, parce qu'il ne travaille que sur les moyennes. Les Big datas ne peuvent traiter que des moyennes et si je plaide pour un web néguanthropique, c'est parce que je plaide pour un format de données qui trace le non-calculable. Avec des indicateurs graphiques de ce qui n'est pas calculable, de singularité, qui ne peut être traité que par d'autres singularités et pas par des algorithmes. C'est

ça la base, l'architecture ou l'infrastructure d'une économie de la néguanthropie. Et c'est pour ça que nous travaillons avec Orange et Dassault Systèmes sur ce projet. Et d'ailleurs j'ai été très impressionné en lisant cette déclaration qu'a faite ici même Pascal Dalloz, c'était au centre Pompidou, sur les raisons pour lesquelles Dassault Systèmes s'intéresse à ce qu'on fait. Je le dis pour Gérald Moore parce que, tu l'as reçu Gérald, et effectivement, en le relisant j'ai été frappé par la clarté du propos ce qui est rassurant parce que ça veut dire qu'un industriel et pas n'importe quel industriel, Dassault, ce n'est pas n'importe quoi, reconnaît ce genre de questions comme tout à fait, non seulement légitimes, mais importantes pour lui.

Alors ça, ça signifie que le cœur de notre néguanthropologie en vue d'une politique et d'une économie des exceptions - car c'est ça que je revendique, et là, je reprends le programme de Nietzsche, ce qui il appelle « la grande santé, la grande politique », tout à fait à la fin de sa vie, en 1888, juste avant de devenir fou, en se prenant pour le Christ - ne situe pas celles-ci, donc le cœur de notre néguanthropologie, ne situe pas les exceptions au niveau des individus en séparant les meilleurs de la masse, ça c'est ce que dit Nietzsche - et c'est ce qui fait que les nazis peuvent le récupérer - mais à l'intérieur des individus. À l'intérieur des individus, il y a des dimensions exceptionnelles qui sont, disons, ce que la pulsion de vie porte, comme capacité à transgresser la morale, la loi, tout, pour produire une *hubris* qui va produire une bifurcation, c'est-à-dire une nouvelle figure du savoir. Et puis il y a une pulsion de mort qui est capable de grammatiser tout ça, de soumettre tout ça - notez bien en passant que quand je dis que c'est capable de grammatiser tout ça, la grammatisation c'est ce qui est aussi capable de produire la pulsion de vie, la grammatisation n'est pas la pulsion de mort. La grammatisation c'est ce qui intensifie la tension entre la pulsion de vie et la pulsion de mort. Je referme cette parenthèse - donc, ce qui nous intéresse, nous, ça n'est pas les meilleurs tels qu'on les sépare de la masse, ça n'est pas les maîtres tels qu'on les sépare des esclaves, mais ce sont les maîtres tels que le *Herrschaft* tel qu'il est le maître, tel qu'il n'est précisément pas capable comme le *Knechtschaft*, c'est-à-dire comme son serviteur, de produire du savoir, de produire par le travail du savoir. Et c'est ça que dit Hegel dans *La phénoménologie de l'esprit*. Et d'une certaine manière on pourrait penser, en pensant à ce paragraphe 42 du *Gai savoir*, que c'est aussi ce autour de quoi tourne Nietzsche lorsqu'il parle du travail. Nietzsche a évidemment lu *La phénoménologie de l'esprit*. En tout cas, ce que je veux dire là surtout, c'est que j'essaye de nous inviter à reprendre à notre compte la question nietzschéenne des exceptions contre les moyennes, mais pas entre les bons maîtres qui seraient les « bêtes blondes » dont Nietzsche parle avec une délectation provocatrice effrayante dans la première dissertation de *La généalogie de la morale*, c'est quand même effrayant, mais qui seraient tous les traumatypes que porte n'importe quelle âme noétique, quelle qu'elle soit, d'où qu'elle vienne pourvu qu'elle soit noétique et que évidemment elle peut, en tant qu'elle est prolétarisée, totalement réprimer et abandonner, ou bien qu'elle peut surmonter. Voilà. Et c'est en ce sens-là que je crois qu'il faut, au sein des individus psychiques, aussi bien qu'au

sein des individus collectifs, cultiver les exceptions. Les individus collectifs et les individus psychiques ayant eux-mêmes une structure fractale. Parce que ce qu'on trouve au niveau des individus psychiques noétiques, on le retrouve au niveau des individus collectifs noétiques. On retrouve les mêmes dimensions, de manière fractale au sens de Benoît Mandelbrot. Et dans cette vision que je vous propose, l'exception, c'est la capacitation comme capacité à bifurquer dans une logique quasi-causale. Et c'est pour ça que je disais qu'il fallait passer à une logique quasi-causale *Herrshaft/Knechtshaft* qui repose sur la matrice organologique de l'exosomatisation.

J'avais enfin dit, je suis toujours en récupération de la séance précédente, que la pratique du pharmakon et du côté du travail et non de la guerre que mène le maître, le maître dont nous parle cette dialectique hegelienne, mais que ce maître lui-même, il y a un moment où il arrête de faire la guerre, il se met à pratiquer *l'otium* s'il est romain, la *scholè* s'il est grec ou le *zen* s'il est japonais. Et ici, je vous invite à lire ce texte très intéressant de notre ami Hidetaka Ishida [30] qui nous a expliqué à Caroline et moi, à Kyoto, comment le zen, les cérémonies zen des samouraïs japonais sont nées très précisément à Kyoto. Mais ça je ne vais pas en parler. Ce que je veux simplement dire, si j'en parlais l'autre fois, c'est parce que le samouraï, comme le centurion, comme le noble d'Athènes ou de Sparte eh bien ils pratiquent, ils travaillent. Ils travaillent la *scholè*, *l'otium*. Tout cela c'est du travail. Ils font la différ*a*nce noétique. Il faut repenser la différ*a*nce avec un a, la différ*a*nce de Derrida, si on suit ce que je propose ici, pour faire la différ*a*nce en lisant Nietzsche autrement que Nietzsche ne se comprend lui-même, et en lisant Nietzsche aussi autrement que Derrida ne l'a pas lu. Parce que je pense que Derrida n'a pas lu Nietzsche. Je dis ça parce que j'ai eu une... Enfin il l'a lu bien entendu, mais je pense qu'il ne l'a jamais vraiment sérieusement lu. Je dis cela pour une raison très précise, c'est parce que nous avons organisé avec Derrida il y a quelques années, il y a bien longtemps même, il y a une quinzaine d'années, mais plus que ça, il y a 23 ans, en 1993, un séminaire sur l'hérédité et la biologie, où étaient présents des biologistes. Et je pense vraiment avoir écouté Derrida dans ce séminaire que Derrida n'avait pas lu Nietzsche. Enfin, il l'avait lu, évidemment, mais d'une manière que je trouvais... Il ne comprenait pas. Et je pense qu'il faut p*a*nser avec un a *La grammatologie* qui est une « maladie », comme toutes les choses intéressantes, une « grande maladie » qui s'est emparée de la planète entière d'ailleurs, c'est une maladie salutaire, pour autant qu'on arrive à en produire une normativité qui est une « santé » au sens de Nietzsche et de Canguilhem. Et ça c'est ce que j'essaye de faire en essayant de penser la grammatologie comme une grammatisation c'est-à-dire comme une exosomatisation**. La grammatologie c'est un concept très formel, la grammatisation c'est un processus historique d'exosomatisation des hypomnémata**.

Alors ce que nous apprend Barbara, maintenant ça y est, nous entrons vraiment dans le truc du jour, c'est que Nietzsche renouvelle la question de la

30. https://nulptyxcom.blogspot.com/2020/09/culture-de-soi-au-japon-le-jardin-de.html

subjectivité. C'est là, Paolo, que d'ailleurs elle se sépare de Deleuze. Et c'est pour ça qu'elle ne se réfère pas à Deleuze. Et je pense qu'elle a tort. On en a discuté l'autre fois, mais on en rediscutera peut-être avec elle un de ces jours. Nietzsche renouvelle la question de la subjectivité, nous dit Barbara, mais en l'appréhendant d'abord et avant tout comme « vie ». Elle dit reprend la question kantienne de la subjectivité mais en disant que la passivité du sujet, ce n'est pas simplement la passivité du « je pense » qui reçoit la donation de l'intuition, etc., c'est la passivité du sujet vivant, c'est-à-dire du sujet souffrant, du sujet qui souffre et en faisant ce pas vers le vivant qui souffre, je pense que Nietzsche fait un pas de géant vers la question de l'exosomatisation même s'il ne fait pas le pas jusqu'à l'exosomatisation. **La démarche de Nietzsche, autrement dit, pour moi, est pré-organologique**. **Mais elle conduit au seuil de l'organologique**. Un seuil auquel Nietzsche arrive en questionnant la constitution de la subjectivité conçue comme individuation où les vérités humaines deviennent des fonctions organogénétiquement générées. Les vérités humaines sont historiques chez Nietzsche et elles sont historiques parce qu'elles sont des fonctions en fonction d'une évolution exosomatique. Alors lui ne le dit pas comme ça, évidemment. Le sujet nietzschéen est constitué par la succession et la conservation de ses représentations. Ça c'est ce qu'on trouve dans la *Critique de la raison pure*, déjà. Donc ça n'a rien d'original, ce sont les deux premières parties de la *Critique de la raison pure*. **Ce qui est original, c'est que ce faisant, Nietzsche dit, en tant que flux de représentation et qui conserve ses représentations, il est vivant ce sujet, il est la vie. Il est d'abord la vie, en tant que la vie ne cesse de se rêver et de réaliser ses rêves**. Voilà, là, ça c'est un commentaire de Barbara, ce n'est pas Nietzsche qui parle. Mais qu'est-ce qu'elle nous dit ? Barbara nous dit que le sujet a une autre façon de rêver l'unité, qui dans une certaine mesure, contribue à réaliser son rêve. Et en disant ça, elle commente Nietzsche qui lui-même commente les *Paralogismes* de Kant, c'est-à-dire lorsque **Kant nous explique que l'ego est une fabrication, une production fictionnelle dont le sujet a besoin pour unifier ses représentations, mais qu'en fait elle n'existe pas cette unité**. Ce n'est pas une unité substantielle, c'est une unité projetée, c'est une idée en fait. **C'est une fiction régulatrice** comme le sont ce que Kant appelle les idées régulatrices qui sont l'activité, la production, la fonction on peut dire de la raison. Alors, Nietzsche insiste beaucoup sur le fait que **cette activité de la noèse c'est le fait de produire une synthèse fictive**. Les deux mots m'importent, la synthèse m'importe énormément, puisque moi j'essaie de dire que voilà, il faut penser la raison comme une activité de synthèse, tandis que l'entendement est essentiellement une activité d'analyse, même si, comme l'a fait remarquer très justement Paul W. lorsque nous étions au Hollande il y a une ou deux semaines avec Peter Sloterdijk, il y a de la synthèse dans l'entendement aussi bien entendu. Mais c'est pas du tout de la synthèse au même sens. C'est la synthèse au sens où l'entendement qui est capable d'analyser est capable à un moment donné de formuler un jugement basé sur une synthèse au sens de la prédication. La prédication est toujours une synthèse. Mais là, la synthèse dont on parle, c'est la synthèse qui produit une fiction. Et cette fiction, eh bien

évidemment, moi je tire ce que dit Nietzsche vers moi. Ce n'est pas simplement la production d'une fiction mentale, une représentation d'un jeu qui n'existe pas, etc. Non, **c'est une fiction qui va, par exemple, produire un livre**. Je rêve d'écrire la *Critique de la raison pure*. Puis à un moment donné, je ne rêve pas de l'écrire, je l'écris pour de bon. C'est à partir du rêve que j'ai eu de l'écrire que je l'écris. **Et ça, c'est l'exosomatisation**. Et c'est ça qui produit vraiment une bifurcation. Et ça, c'est ce que Nietzsche ne voit pas, ne pense pas. Nietzsche n'arrive pas à penser le rôle des artifices. Ce qui est étrange, parce qu'il ne parle que de ça. **Dans ce que Georges Canguilhem, qui s'appuie beaucoup sur Nietzsche pour ça, appellera lui au contraire la vie technique et que Whitehead appellera la fonction spéculative de la raison, la synthèse spéculative de la raison dans le devenir anthropique**.

Nietzsche cependant dit que si l'identité du « je pense » du sujet est une fiction, cela signifie que cette fiction produit une invention qui crée un monde d'images créées. **Ce monde d'images, d'une certaine manière, c'est le monde exosomatique dont je vous parle.** Mais d'une certaine manière, Nietzsche le décrit, mais il ne le décrit pas comme exosomatique. C'est ça qui est très étrange. Autrement dit, ce que je crois c'est que Nietzsche essaye de penser tout cela à partir d'une organologie organique et non pas d'une organologie organologique et que ce faisant il pratique ce que je crois être un futur antérieur abusif. Parce qu'il essaye de penser la noèse comme vie, il dit la noèse c'est une sélection artificielle et ça je pense qu'il a absolument raison, mais comme il pense la noèse comme vie, il dit la vie est une sélection artificielle et je pense que là-dessus il a tout à fait tort. Ça ne veut pas dire que je pense qu'il a tort contre Darwin, mais ça veut dire que si jamais il y a une sélection artificielle par rapport à Darwin, c'est pas du tout la sélection artificielle dont nous parlons ici. Et ça, je pense que c'est très important de le distinguer très clairement. Si on veut pouvoir discuter, par exemple, avec des scientifiques, avec des biologistes, avec des physiologistes, avec des zoologues, des éthologues, des anthropologues, etc. Il y a à faire une espèce de ménage noétique là-dedans et à remettre un peu d'ordre. Voilà ce que je crois. Donc, je reviens à ce que dit Barbara, il y a une subjectivité chez Nietzsche, mais ce n'est pas celle de la volonté cartésienne, contrairement à ce que dit Heidegger, c'est celle de Kant et c'est celle du sujet critique. Et critique, ici, ça veut dire aussi fêlé au sens de Gilles Deleuze. Et c'est là que en effet, je pense qu'il faudrait que nous ayons une discussion avec Barbara. Parce que ce sujet fêlé, il n'est pas le sujet kantien. Par contre, il est le sujet, il est la question du sujet tel que Deleuze la lit chez Kant en disant voilà, c'est la question de la fêlure que pose Kant, mais il n'arrive pas à la poser. Moi d'une certaine manière, pardonnez-moi de mon outrecuidance, je dis la question de la fêlure c'est la question de l'exosomatisation que pose Nietzsche mais il n'arrive pas à la poser. Et Deleuze non plus d'ailleurs n'arrive pas à la poser. Et tout ça, ça pose la question du rapport entre l'empirique et le transcendantal et c'est très précisément la question de la rétention tertiaire dont j'essaye de vous convaincre qu'elle est la condition à la fois de l'unification noétique et de la bifurcation, c'est-à-dire de la production néguanthropique ou

néguanthropologique. Ça, c'est la problématique de départ que Barbara installe au début de son petit livre *Nietzsche et la biologie*. Je vous le signale en passant, je ne le commenterai pas du tout parce que là je n'en ai vraiment pas le temps, mais ce sont des problématiques que Barbara approfondit énormément, beaucoup plus dans ce livre-là qui est son grand livre en fait. Je vous recommande de le lire et là elle revisite de très près les figures de Dionysos et d'Apollon et elle fait un rapprochement extrêmement efficace à mon avis entre ce qu'on peut appeler à tort l'esthétique de Nietzsche d'un côté et d'autre part le discours de Nietzsche sur la vie.

Alors, regardons maintenant rapidement ce que Nietzsche dit à partir des biologistes et des physiologistes de la fin du 19e siècle qu'il lit dans le sillage de Darwin. Et en particulier, Virchow, je ne sais pas comment on prononce son nom. Virchow, Virchow. Ce que nous dit Virchow, ce que nous apprend Virchow, selon Barbara, enfin selon Nietzsche plus exactement tel que Barbara le résume, dans un livre qui s'appelle *La pathologie cellulaire*, 1858, c'est qu'il n'y a pas, dans l'organologie de l'organisme, dans l'organologie organique, disons, il n'y a pas de centre. Et il faut considérer toujours un organisme comme un réseau d'organes sans centre. Il ne faut pas chercher un centre, sinon on ne comprend rien à ce qui se passe. Et pourquoi est-ce que Barbara y insiste ? Eh bien évidemment parce que ça va beaucoup influencer Nietzsche. Ça va beaucoup l'influencer puisqu'il va essayer de penser le corps vivant et la noèse à partir du corps vivant comme n'ayant pas de centre, c'est-à-dire pas de conscience. Disons plus exactement en disant que la conscience n'est pas ce qui nous intéresse. Le plus étonnant, la merveille des merveilles, c'est le corps et ce n'est pas la conscience, dit Nietzsche. Il faut partir du corps en se passant de la conscience. En passant, moi je voudrais vous signaler que Nietzsche pose avec Virchow que le corps est un rassemblement d'êtres vivants. Donc c'est comme une colonie d'êtres vivants. C'est un peu comme si on disait la France est un être vivant, l'Italie est un être vivant constitué par des cellules qui sont les Français ou les Italiens. Et si j'y insiste, c'est parce que ça me ramène vers ce que j'évoquais tout à l'heure le caractère fractal de tout ce dont nous parlons. **Chez Nietzsche, il y a un microcosme cellulaire et on trouve dans le microcosme cellulaire des attributs qu'on retrouve dans le macrocosme corporel.** Ça c'est très important parce que moi j'ai essayé de penser des choses semblables avec mes spirales. Dans cette spirale-là, qui représente ce que j'appelle un idiotexte, vous pouvez trouver des spirales comme celle-là, parce que cette spirale-là, vous pouvez la projeter, la retourner, dans la profondeur, elle devient la grande spirale en pointillé, à l'intérieur de laquelle vous trouvez d'autres spirales[31]. Ça c'est le point de vue de Nietzsche sur la subjectivité et c'est aussi celui de Proust lorsqu'il dit qu'il y a plein de subjectivités dans une subjectivité. Et c'est aussi le point de vue de... j'arrive plus à retrouver son nom, d'un grand comédien, à chaque fois j'arrive plus à trouver son nom, qui enseignait au conservatoire d'arts dramatiques en 1943 et j'ai enseigné dans la salle où il enseignait. Louis Jouvet. Il disait aussi des choses comme ça dans ses cours sur le théâtre que je vous recommande de

31. https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/00131857.2024.2406013#d1e380

lire, qui sont absolument formidables. Tu connais ça Anaïs ? Les cours de théâtre de Louis Jouvet ? Bon, elle ne m'entend pas Anaïs, elle dort. Donc je pense que dans la question que pose cette structure microcosmique et macrocosmique il y a ce que j'appelle le registre fractal. Mais pourquoi est-ce que je vous en parle ? Ce n'est pas pour simplement faire une espèce d'analogie, c'est parce que dans tout cela**, ce qui est important, c'est le passage des ordres de grandeur**. Comment on passe de la cellule à l'organe, de l'organe au corps, du corps au troupeau chez les animaux ? Et qu'est-ce qui se passe ? Comment il y a des éléments qu'on retrouve, on retrouve de toute évidence, par exemple si on suit Simondon, dans l'individu psychique des choses qu'on retrouve dans l'individu collectif, mais en même temps **on change d'ordre de grandeur et ça n'est plus la même chose**. Ça se ressemble énormément, c'est pour ça que ça fonctionne ensemble, mais ça n'est plus la même chose. Et quand on ne fait pas attention, on ne voit pas qu'en changeant d'ordre de grandeur, eh bien on change de concept. Et je pense que c'est aussi le problème de la différ*a*nce avec un a. Dans tout ce que je vous décris là, c'est la différ*a*nce avec un a. Tout ce dont je vous parle là, c'est ce que Derrida appelle la différ*a*nce avec un a. Mais il y a des ordres de grandeur. Et donc il y a des formes de différ*a*nces avec un a. Alors, bon, je ne vais pas m'appesantir là-dessus mais dans la différance noétique que j'avais représentée ici il y a 3 ou 4 ans, ça se passait à Épineuil, j'avais introduit le *dia* et le *sun*. Le *dia* c'est l'équivalent pour moi de Dionysos, et le *sun* c'est l'équivalent d'Apollon. Il y a de la différence à tous les étages, la différence est partout, depuis la cellule jusqu'à... en passant par toutes ces spirales, etc. Mais à chaque étage, le régime de la différence change. Et ça, c'est ce que j'appellerais une vraie histoire naturelle de la différence, et non pas une métaphysique de la différ*a*nce avec un a. Et pour ça, il faut lire Nietzsche. Et pour lire Nietzsche, il faut lire Canguilhem, qui va au-delà de Nietzsche, avec Nietzsche, etc. Quoi qu'il en soit, **la question cruciale dans ces affaires, c'est l'assimilation**. « Un terme biologique va s'imposer, dit Barbara, pour désigner l'acte unificateur : rendre-identique, c'est «as- similer » ou rendre similaire (*ad-similare)*. Et cette assimilation commence, contrairement à ce que Kant laisse entendre, bien avant la pensée, avec le premier être vivant qui se nourrit et qui digère ». Tout le monde a entendu dire, Nietzsche, c'est avec ses boyaux qu'on pense, etc. Il serait très intéressé par le bouquin qui est sorti, *Le cerveau et l'intestin*, il y a quelques mois, qui est un best-seller, que d'ailleurs il faudrait que nous achetions, qui dit que beaucoup de choses se passent dans les intestins. Je ne vais pas commenter ce point, mais Nietzsche a dit ça, c'est dans les intestins que ça se passe. Mais ce n'est pas une image comme ça. C'est, c'est ce que nous montre Barbara, c'est parce qu'il montre que ce que Emmanuel Kant va décrire dans la *Critique de la raison pure* comme une assimilation telle que se présente à la conscience kantienne par l'intuition, **ce que Kant appelle « le divers de l'intuition, les datas de l'intuition », ce divers de l'intuition se présente à l'entendement qui va essayer d'unifier ce divers sous ses concepts, c'est-à-dire d'assimiler cette diversité pour la ramener au même, à l'identique**. C'est très important là, ce que je suis en train de vous dire, c'est les conditions du jugement. Donc c'est les 80 premières

pages de la *Critique de la raison pure* qui décrivent ça. Et c'est la manière dont s'articulent ensemble l'intuition, l'entendement, l'imagination et la raison. Ce que dit Nietzsche, c'est que, oui d'accord, c'est bien ça la question, l'assimilation, mais ça commence avec la cellule. Comment une paramécie assimile son milieu ? Voilà la question. Il ne parle pas de paramécie bien entendu, mais il parle de protoplastes, de protozoaires. On les connaît à cette époque-là déjà, le microscope a fait découvrir ces petits organismes. On est à l'époque de Pasteur, on sait ce que c'est qu'un microbe, une bactérie, etc. Et Nietzsche évidemment connaît toutes ces choses-là. L'assimilation, c'est ce qui, dans ce que j'appelle moi la différ*a*nce noétique, constitue le processus de transindividuation. Là je vous parle plus de la cellule ou du protozoaire, mais de la noèse. **La noèse qui ne se passe jamais au niveau de l'individu psychique. La noèse, ce n'est pas ce qui se passe dans la tête de l'individu psychique, c'est ce qui se passe entre des individus psychiques comme un circuit**. C'est ce qui circule, c'est ce qui fait circuler des tensions et des intensités entre des individus psychiques. Et c'est ce qui se produit par une dissémination, et là je prends le terme de Derrida. La transindividuation ne peut constituer le mouvement même de la pensée que parce que l'assimilation est d'abord le mouvement même de la vie. Voilà ce que nous dit Nietzsche. C'est parce que l'individu noétique est vivant et qu'il a l'expérience de l'assimilation de ses boyaux, de ses intestins, qui sont eux-mêmes formés de cellules, qui assimilent du sang et toutes sortes de choses, c'est pour cela que lui-même est capable d'assimiler. **Mais il assimile à une échelle qui est une autre échelle. Et ça, c'est ce que Nietzsche ne dit pas**. Je ne dis pas qu'il dit le contraire non plus d'ailleurs. Mais il ne thématise pas ce point-là. Et c'est ennuyeux parce que cette assimilation, je crois qu'elle est, et ça, ça suppose évidemment une lecture de la *Critique de la raison pure* particulière, **elle est rendue possible par les rétentions tertiaires en tant qu'elles sont les bases de la constitution des schèmes par l'imagination transcendantale au service de l'entendement**. Autrement dit, je pose que les rétentions tertiaires, là je ne vous parle plus de Nietzsche, je vous parle de ce que j'essaye de faire moi avec Nietzsche, c'est ce que l'imagination, qui n'est plus transcendantale, mais que j'appelle parfois a-transcendantale, a intériorisé et qu'elle a assimilé en une sorte de méta-assimilation de l'organologie exosomatique. Il y a quelque chose qui est d'un autre ordre que l'organique, qui est une méta-assimilation. Comment est-ce que l'imagination d'une époque s'assimile par exemple la rétention tertiaire analogique ? Eh bien avec Jean-Luc Godard, avec la télévision française, avec Hollywood, avec Adorno qui le critique**, ce sont des processus d'assimilation par l'imagination a-transcendantale d'une époque, qui constitue une époque**. Et ça suppose de penser, pour penser un processus comme ça, ça suppose de penser l'organologie exosomatique.

En poursuivant sur ce registre, qui n'est donc pas celui de Nietzsche, mais à partir duquel il est possible de relire Nietzsche, je crois, et de réévaluer sa réévaluation, si je puis dire, ou sa transvaluation plutôt, l'assimilation par le corps social est **la transindividuation comme métastabilisation des chocs**. Ce que je tente de penser, moi, comme double redoublement épokhal où l'assimilation

se produit au niveau psychique et collectif, toujours ensemble. Ici, il faudrait interroger les immunologies, non seulement de Sloterdijk, ce qu'on n'a pas réussi à faire il y a deux semaines en Hollande, mais de Derrida, pour montrer que ce que Derrida, par exemple, appelle l'auto-immunologie, c'est pharmacologique et organologique. Ce n'est pas simplement organique ou endosomatique. Or, dans quelle mesure est-ce qu'on peut encore parler d'auto-immunité ou d'immunité tout court quand on est dans le régime exosomatique ? Ça, c'est typiquement le problème des ordres de grandeur dont je parlais tout à l'heure. Je ne suis pas sûr que ça fonctionne. Mais en tout cas, si on peut être fondé et Derrida l'a fait extrêmement brillamment et Sloterdijk aussi d'ailleurs d'une certaine manière, mais ça pose chez Sloterdijk un certain nombre de problèmes politiques. Si on peut faire une métaphore par exemple de l'auto-immunité qui est une maladie du système immunitaire, je la connais bien puisque j'en ai une, si on peut la transférer à l'échelle sociale, c'est comme une métaphore. Et donc il faut faire extrêmement attention à ce type de transfert. Je pense que chez Nietzsche c'est très choquant, très frappant. Mais je pense que chez Derrida ça pose aussi des problèmes. On ne peut pas comme ça s'appuyer sur des concepts de ce type sans préciser les limites du concept. Et je ne suis pas convaincu que Jacques Derrida l'ait vraiment fait. Et je pense qu'il ne l'a pas vraiment fait parce que précisément, pas plus que Nietzsche, il ne pense pas à l'exosomatisation. Et c'est à cette condition qu'on peut le faire. Si par exemple on voit comment... c'est ce que j'aurais voulu discuter avec Sloterdijk l'autre fois, si on voit comment selon André Leroi-Gourhan, j'en ai parlé d'ailleurs l'autre fois je crois, les indiens d'Alaska rejettent la raquette des neiges que pratiquent les Eskimos pendant des siècles et des siècles et finissent par l'adopter cette raquette parce qu'ils n'ont plus le choix à cause du rafraîchissement, la nouvelle glaciation qui fait qu'il y a 15 mètres de neige dans les montagnes rocheuses, et bien **qu'est-ce qui fait qu'ils rejettent cette raquette ? C'est un système quasi-immunitaire**. Mais ce n'est pas un système immunitaire, ce n'est pas de la biologie. C'est l'économie au sens de Georgescu-Roegen. Et Georgescu-Roegen nous dit : ah non, ce n'est pas de la biologie qui fonctionne, c'est l'économie et donc ce que ça nous amène à faire ce n'est pas de la biologie ou de la para-biologie ou je ne sais pas quoi, **c'est de la nouvelle critique de l'économie politique**. Et ça, c'est ce que ni Nietzsche, ni Derrida, ni Sloterdijk ne nous permettent de penser, à mon avis. C'est ce que nous essayons de penser. La possibilité du choc, du double redoublement épokhal, commence avec la question de l'excitation, selon Nietzsche, enfin selon Nietzsche, lu par Barbara, comme possibilité d'un choc à l'origine de toute assimilation. Ce que dit Nietzsche, c'est que le vivant, qu'est-ce que c'est ? C'est ce qui reçoit des chocs, des chocs thermiques pour les plantes par exemple, qui sont indispensables aux plantes d'ailleurs, vous le savez bien. Si vous avez des orchidées, puisque depuis une vingtaine d'années c'est la grande mode, on vous a dit, tous vos fleuristes vous ont dit, il faut un choc thermique si vous voulez qu'elles repoussent, qu'elles refassent des fleurs. Et moi j'ai essayé 50 fois, ça n'a jamais marché parce que qce n'est pas si facile que ça de produire un choc thermique sur une orchidée mais **il faut des chocs dans le vivant, c'est ça que nous dit Nietzsche**. Il y a toujours des chocs, y compris le choc

de la naissance et toutes ces choses-là, le choc de la reproduction, parce que se faire couvrir par un mâle, c'est un choc aussi. Un choc agréable peut-être, mais c'est un choc quand même, etc. Et ce que je crois, c'est ça qu'il faut relire tout cela, le choc comme origine de toute assimilation, c'est ça que nous dit Nietzsche ici. « L'assimilation étant elle-même qu'un fil conducteur qui nous mène, si on le suit jusqu'au bout, puisqu'il y a une excitation initiale » donc il y a une excitation pour Nietzsche, même quand il n'y a pas de système nerveux puisque l'orchidée n'a pas de système nerveux mais elle est excitée par le choc thermique donc elle réagit bien à l'excitation. Mais ce que je soutiens, moi, c'est que nous avons nous affaire à un choc qui n'est pas simplement celui-là, mais qui est la pensée comme interprétation de ce qui devient ainsi seulement une sensation, et là nous retrouvons la fonction de la raison. **La sensation, nous dit Nietzsche, doit être interprétée**. **Et l'interprétation c'est la fonction de la raison**. Sauf que Nietzsche ne thématise pas cela, là aussi il massifie en quelque sorte. Il massifie toutes les formes de vie, cellulaires, végétales, animales, humaines, tout en introduisant l'intellect. Ça c'est Nietzsche qui parle : « Qu'une excitation violente puisse être ressentie comme plaisir ou déplaisir, c'est l'affaire de l'intellect qui interprète ». Alors ça ce que je peux vous dire c'est que si vous prenez le *Traité de l'âme* d'Aristote, vous trouvez ça exactement dans le *Traité de l'âme*, c'est dans le chapitre 5 ou 6, je ne me souviens plus. Chapitres qui n'existent pas, ce n'est pas Aristote qui les a produits, ils ont été rajoutés après coup. Dans ce chapitre, Aristote dit exactement ça. La sensation, c'est ce que le *Nous* interprète. Donc d'une certaine manière, Nietzsche ne fait que paraphraser Aristote ou que répéter Aristote sauf qu'il est passé de la cellule à l'âme noétique. Et il ne le dit pas. Et ça c'est quand même un petit problème. Alors c'est très important de suivre son fil qui va nous mener maintenant à la question de la souffrance puisqu'il va nous apprendre maintenant, et ça c'est très proche de Deleuze et c'est là qu'il faudrait discuter avec Barbara, il va nous apprendre, enfin Barbara va nous apprendre en lisant Nietzsche que c'est à partir de la souffrance que ça pense. Que si l'on ne souffre pas, on ne pense pas. Et que donc aussi, si on souffre, on a une occasion de penser. Ça peut être très intéressant de souffrir**. Et là on entre dans la pensée quasi-causale**. **Et là on a besoin de Deleuze pour lire Nietzsche**, évidemment. Cette souffrance, c'est une souffrance dont parle Nietzsche, qui est aussi une question dont a parlé Rousseau bien entendu. Nietzsche n'aime pas beaucoup Rousseau, mais il lui doit beaucoup à mon avis à Rousseau. Je pense qu'il l'a beaucoup lu. Et Rousseau a beaucoup parlé un siècle avant Nietzsche de ces questions-là. Un peu plus d'un siècle avant Nietzsche. Eh bien c'est aussi la question, c'est ce que Nietzsche retrouve chez Kant comme étant la question de la passivité. Mais qui est une question chez Kant pour Nietzsche beaucoup trop abstraite. Si je vous en parle, c'est simplement pour refaire le lien avec ce que je disais avant, **Nietzsche vient de Kant, c'est ce que dit Barbara et elle a raison, mais c'est aussi pour aller vers Husserl**, parce que la question de la passivité, c'est la question fondamentale de la phénoménologie de Husserl, ce qu'on appelle chez Husserl « la synthèse passive » c'est la question la plus difficile. Alors, cette question de la synthèse passive. Qu'elle est-elle ? Eh bien, elle est ce qui

conduit, selon moi, et je suis le seul à le dire, donc, vérifiez ce qui se dit par ailleurs, selon moi, **cette passivité, c'est ce qui conduit chez Husserl à la rétention tertiaire, c'est-à-dire à l'origine de la géométrie**. Lorsque Husserl parle de l'écriture, des techniques, etc., que dit-il ? il faut une synthèse passive d'un autre genre, qui n'est pas la synthèse passive qu'on trouvait déjà chez Kant ou dans la première phénoménologie, c'est-à-dire le fait que **je reçois du préconstitué** - il y a de la synthèse qui est faite avant moi - non, **c'est une synthèse qui est faite par des artefacts**. **Et ça c'est fondamental**. Alors ici apparaît la figure du **radicalement autre**. Qu'est-ce que c'est qui doit être assimilé dans l'âme noétique, car c'est de l'âme noétique dont il s'agit ici, c'est le radicalement autre. **Qu'est-ce que c'est que ce radicalement autre ?** Eh bien je soutiens, et vous allez voir que j'ai de bonnes raisons de le soutenir dans Nietzsche lui-même, je soutiens que c'est *l'hubris* comme choc primordial. C'est ça le choc primordial, c'est Prométhée se faisant manger le foie. C'est ce qui hante toute âme noétique en tant qu'elle est une âme thanatologique, c'est-à-dire en tant qu'elle est une âme qui anticipe sa propre fin, en tant qu'elle est un Dasein qui a des archiprotentions comme dit Heidegger. Et ça, j'avais essayé de le montrer, il y a longtemps maintenant, dans le premier tome de *La Technique et le Temps*, cette thanatologie dont parle Heidegger, on la trouve pour la première fois dans Hésiode. C'est dans Hésiode que, voilà, on nous raconte que Prométhée représente le destin des mortels qui, voilà, avec leur foie, anticipent et ça repousse tous les jours et il n'y a rien à faire, on ne peut pas s'en débarrasser. **C'est l'apparition de la protention**. Et de la protention du pire, c'est-à-dire de la fin. Je vous montre ce tableau de Rubens pour annoncer quelque chose que je vais dire tout à l'heure. Rassurez-vous, j'en ai plus pour très longtemps.

Nous parlons du corps. Et d'un corps qui est exosomatique pour nous, mais pas pour Nietzsche. Il ne le thématise pas comme exosomatique donc il ne thématise pas ce que je suis en train de vous montrer là, **parce que c'est ça l'exosomatisation,** ça commence avec ça. Ça commence avec Prométhée. Quel corps demande Wilhelm Roux ? Wilhelm Roux, c'est un penseur très, très important, absolument passionnant et qui, évidemment, va jouer un rôle extrêmement important dans le travail de Nietzsche. Ce corps, ce qui nous intéresse c'est que, à travers Wilhelm Roux, Nietzsche va se poser la question des corps de niveau supérieur. Il va quand même introduire la question du passage des proto-organismes, des protozoaires, des cellules, etc. à des organismes au sens strict, c'est-à-dire au sens où en parle Lamarck par exemple. Et au sens où Wilhelm Roux va commencer à introduire cette question. La question que pose ici Barbara c'est : qu'est-ce que serait un corps qui serait un corps qui serait plus action, qui ne serait plus seulement réaction. Et ça c'est très important. Comment on passe ? Parce qu'effectivement, je ne sais pas si ça vous est arrivé de regarder des paramécies dans un microscope. Moi j'ai eu la chance de le faire parce que quand j'étais petit, mes parents m'ont offert un microscope, j'ai cultivé des paramécies, c'est absolument passionnant. Et on les fait réagir les paramécies, **on peut les faire réagir avec des tas de choses. Elles réagissent. Elles n'agissent pas**, puisqu'elles produisent des mouvements browniens au hasard.

On fait ça à l'école aussi maintenant. Et ces mouvements produisent un certain nombre d'événements, mais elles n'agissent pas. **Et Nietzsche, en passant par Wilhelm Roux, va se demander comment on passe d'une forme de vie qui réagit à une forme de vie qui agit.** Et c'est ce qui va le conduire vers Claude Bernard et la question du milieu intérieur, du milieu intérieur, en tant qu'il constitue « une serre chaude », c'est-à-dire - qu'est-ce que c'est que ce milieu intérieur qui est une serre chaude ? - Eh bien, c'est ce qui va constituer ce qu'on appelle un organisme complexe, qui est doté d'une membrane, qui fait une différence entre l'intérieur et l'extérieur, qui du coup fait une différence qui est basée sur le système immunitaire, puisque pour faire une différence entre l'intérieur et l'extérieur, il y a quand même des choses qui passent à travers la membrane, à travers la bouche, les muqueuses, etc. La peau même. Eh bien, il faut un système immunitaire qui sache reconnaître ce qui appartient au corps interne et ce qui n'y appartient pas et qui le rejette. Voilà**. C'est là que se pose la question du système immunitaire**. Et c'est là qu'il faudrait revenir sur Derrida et Sloterdijk. Mais je n'ai pas le temps de le faire. Quoi qu'il en soit, l'organisme complexe qui se constitue là, qu'est-ce qu'il constitue ? Un abri par rapport au changement du milieu cosmique. **C'est-à-dire que le milieu intérieur apparaît comme ce qui n'est pas le milieu cosmique**. Vous comprenez pourquoi ça m'importe énormément ? Ça m'importe énormément parce que **ce qui apparaît ici, c'est la question de la localité.** C'est la question de la localité à partir du moment où Claude Bernard dit : un organisme c'est ce qui est doté d'un milieu intérieur avec une membrane qui le sépare de l'extérieur, qui est une frontière, dirait Sloterdijk, il y a une question de la localité. Ça ce sont des questions qu'on pourrait lire avec le *Léviathan* et Spinoza aussi. Non seulement on pourrait le faire, mais il faudra que nous le fassions. Parce que, je ne dirais pas que *Le Léviathan* pose le problème de la localité, mais il pose bien le problème du corps. **Et moi, je pense que Spinoza pose le problème de la localité**. Et c'est aussi le problème que pose évidemment Frédéric Lordon, lisant Spinoza. Et donc, il faudrait rouvrir toutes ces questions avec Nietzsche. Je ne sais pas jusqu'à quel point Lordon peut supporter de lire Nietzsche, cela dit. Bon, on verra bien. Quoi qu'il en soit, **tout ça produit ce que j'appelle une machine à différance.** Alors, qu'est-ce que c'est qu'une machine à différance ? Eh bien, on parle de la machine à différence de Babbage [32]. La machine à différence, c'est ce qui est à l'origine de l'informatique. **C'est ce qui relie Leibniz à l'informatique**. C'est lorsque Babbage et Lady Lovelace ont produit la machine à différence qu'on a commencé à fabriquer ce que Turing avait appelé une machine à état discret. Et que finalement IBM a pu être fondée en 1904 aux Etats-Unis sur la base de la mécanographie du recensement de la population des Etats-Unis en 1880 ou 1881**. Mais qu'est-ce que ça va être**

32. La Machine à Différences de Charles Babbage, conçue dans les années 1820 (première proposition en 1822) pour calculer automatiquement des tables mathématiques par la méthode des différences finies, visait à éliminer les erreurs humaines, mais ne fut jamais achevée de son vivant à cause de problèmes techniques (frottement, vibrations) et financiers, bien qu'un fragment fonctionnel existe aujourd'hui et que son concept ait mené à la Machine Analytique, ancêtre de l'ordinateur.

le cognitivisme ? C'est ce qui va dire tout ce dont vous a parlé Stiegler là, c'est la machine à différence de Babbage. Pas du tout ! **C'est la machine à différ*a*nce de Derrida.** Mais que Derrida lui-même ne l'a pas pensée. Et qu'il faut penser avec Nietzsche, avec Spinoza, avec le Léviathan etc. Pourquoi ? Et bien pour dépasser l'opposition dedans-dehors, ça c'est ce que n'est pas capable de faire une machine de Babbage. Et c'est par contre ce que dit qu'il faut faire Nietzsche. Il dit que bien sûr il y a une différence entre le milieu intérieur et le milieu extérieur, mais la volonté de puissance, c'est ce qui transgresse cette différence, c'est ce qui est capable de dépasser l'opposition pour produire de la composition. Une telle composition, il faut la penser, nous aujourd'hui, au XXIe siècle, pas seulement avec Nietzsche, mais avec Jacob von Uexküll, qui, en 1920 et quelques, a produit ce texte fantastique sur *l'Umwelt*. *L'Umwelt* étant le milieu extérieur du milieu intérieur de la tique. Là, ce que je vous représente, c'est le fonctionnement de la tique qui a été commenté par Gilles Deleuze dans l'*Abécédaire*. Pas le fonctionnement de la tique, mais l'analyse de Von Uexküll. Et pour vous dire que cette boucle sensori-motrice, elle ne nous suffit pas, elle n'est pas noétique. C'est la boucle d'une différence vitale. Et la boucle d'une différ*a*nce noétique c'est celle-là. Ah, je suis désolé, il manque encore quelque chose. Je voulais vous montrer mes belles spirales. Elles sont peut-être là. Non, elles ne sont pas là. **La boucle noétique, c'est la spirale**. C'est ce que j'essaie de penser avec la spirale. Et c'est ce qui produit à travers ces spirales, que je vous présente régulièrement, vous pouvez vous les représenter dans votre tête, des circuits de transindividuation qui font de longs détours. **Car tout ce qui est l'enjeu de la différ*a*nce avec un a, c'est le détour**. Quelle est la longueur du détour ? La tique fait un détour bien entendu. C'est un détour relativement court. Elle fait un détour par l'acide butyrique qui fait qu'elle se lâche, qu'elle tombe ou pas dans le poil de la bête, de la vache ou de toi, et que si elle n'est pas tombée dedans, elle remonte. Si elle est tombée dedans, elle bouffe le sang, elle grossit et elle crève. Mais en crevant, elle pond des œufs. Et donc des milliers de petites tiques vont être capables de... Ça c'est une boucle sensori-motrice telle qu'elle est représentée là par Jacob Von Uexküll[33]. Ce que je viens de vous dire c'est ce que raconte Jacob Von Uexküll. Ce que j'essaie de vous dire moi c'est que les spirales ne sont pas autosuffisantes. Une spirale ne marche jamais toute seule, elle travaille toujours avec d'autres spirales mais pas pour se reproduire sexuellement mais pour se reproduire noétiquement. Et cette reproduction noétique, c'est une transgression, c'est une différence qui produit de la répétition, et de la répétition qui produit de la différence. **Qu'est-ce que ça engendre ? Eh bien ça engendre de l'exorganogenèse, c'est-à-dire des organes artificiels** qui sont... Je vous montre cet avion, je vous l'ai déjà montré, donc vous vous souvenez qu'il a été fabriqué par Clément Ader, il a un petit peu volé, mais il est quasiment conforme au dessin de Léonard de Vinci, c'est ça qui est absolument sidérant. Il est quasiment la même chose que vous trouvez dans le dessin de Léonard. Et ça, c'est absolument inouï. Et bien ça, c'est ce autour de quoi tourne Nietzsche dans un certain nombre de textes, dont *Ecce*

33. https://journals.openedition.org/hel/1209

homo, mais qu'il n'arrive pas, à mon avis, à penser. Pourquoi est-ce que... Alors là, je vous renvoie à cette page[34] du bouquin de Barbara, qui est vraiment une page très importante, où elle montre, en s'appuyant sur un certain nombre de sources, dont *Ecce homo*, que **l'enjeu de ce qu'essaye de penser Nietzsche ici, c'est le choix**. C'est-à-dire une production d'actes qui réalisent des choses, vous vous souvenez, des rêves qui se réalisent, qui produisent une action qui n'est pas simplement une action mais ce que j'appellerais **une méta-action**.

Avant de vous parler de ça, regardons un tout petit peu ce texte. Qu'est-ce que dit ici Barbara qui commente *Ecce homo* ? Deux choses très importantes. *L'Ego*, c'est-à-dire la forme du vivant que nous sommes nous-mêmes, les êtres humains, ce dont parle Nietzsche. C'est le plus irritable des vivants qui soit. Extrêmement irritable. Il peut se mettre en colère, comme Jésus-Christ. Parce que Jésus-Christ se met en colère. Ecce homo. Mais d'autre part, il fait des choix, il doit faire des choix. Parce qu'il est très irritable, il est celui qui doit veiller jusqu'au choix de la nourriture, du lieu, du climat. *Ça c'est* Ecce homo*]{.texte idsp="Ecce homo"}. Il faut tout choisir, il sélectionne. Son action consiste à sélectionner.* ***Ce que je soutiens, moi, c'est que ce travail de sélection, il passe par ce que j'appelle des méta-actions. Ces méta-actions, eh bien, c'est ce qui consiste à produire des organes qui servent à produire des organes. On appelle ça des outils****. Alors là, vous allez dire, mais pourquoi ça réplique tout ça ? Mais ça n'est pas chez Nietzsche, évidemment, ça n'est pas chez Nietzsche, évidemment. Par contre, c'est chez Marx et Engels, dans* L'Idéologie allemande*. Et on retrouve dans plein de textes de Marx et Engels.* ***Qu'est-ce que c'est que ces organes qui servent à faire des organes ? Ce sont les outils, puis ça devient les machines, puis finalement ça devient le Gestell lui-même****. C'est le sujet de Heidegger. C'est ce qui permet de produire d'autres organes. Quelques exemples : cuillères, lits, livres, temples. Qu'est-ce qui différencie les cuillères et les lits des temples ? Les livres sont un peu entre les deux. Les cuillères et les lits, c'est ce qu'on va appeler du mobilier domestique. Les temples, c'est ce qu'on va appeler du... Ce n'est pas du mobilier, justement, c'est de l'immobilier. Mais ça se transporte. Ça se transporte, par exemple, le pavillon Baltard qui était là quand j'étais petit, maintenant il est à Los Angeles. Ça se transporte, donc c'est en fait du mobilier urbain.* ***Pourquoi est-ce que je vous dis tout cela ? c'est parce que l'exosomatisation c'est ce qui va produire du meuble, c'est-à-dire de l'amovible, des organes qui circulent et qui vont produire des circuits de transindividuation via des prothèses, via des artefacts.*** *Et c'est ça qui va produire une autre ouverture à l'altérité comme disait Barbara ici, l'autre ouverture à l'altérité qui correspond à l'âme noétique précisément, à celle qui est capable de s'altérer à un niveau extrême, le niveau de* l'ubris* et qui est ce qu'incarne chez Nietzsche la figure de Dionysos. Or qu'est-ce qu'il fait Dionysos ? Qu'est-ce qui nous intéresse dans cette représentation ? Dionysos qu'on voit à la fois adulte et enfant. Parce qu'il est toujours enfant Dionysos. L'enfant Dionysos est l'enfant morcelé, découpé, déchiqueté, maltraité comme Héphaïstos. Je le signale en passant, ça mériterait Dionysos et Héphaïstos,

34. *Nietzsche et la biologie*, Paris, PUF, 2001, p. 98

bon, je n'ai pas le temps. Qu'est-ce qu'il fait là, Dionysos ? Il boit. Il boit ce pharmakon qu'est le vin et que Aristote, dans son traité *L'homme de génie et la mélancolie*, Aristote ou pseudo-Aristote, parce qu'on ne sait pas vraiment s'il est d'Aristote ou pas, mais enfin il est d'un penseur de l'Ecole d'Aristote, ça c'est absolument certain, lorsqu'il décrit la folie, c'est-à-dire la démesure, *l'ubris, la moria*, lorsqu'il essaye d'expliquer pourquoi les génies sont des mélancoliques ? Eh bien, il dit, c'est parce qu'ils boivent trop. Il décrit les scènes de beuverie de Platon et de Socrate. Ils boivent tout le temps, je ne sais pas si vous en êtes aperçu. Et il dit, ils sont bourrés. Et ils ont la gueule de bois. Et pourquoi ? Parce qu'ils boivent ce pharmakon qu'est le vin, comme Dionysos. Ce pharmakon qu'est le vin, qui est aussi le sang du Christ, qu'on voit le pape en train de boire là. Plaisanterie de tous les enfants de cœur, jusqu'à quel point il est bourré ou pas, l'officiant, combien il en a bu aujourd'hui. Bon, et peut-être qu'il faut être un peu bourré, mais c'est ce que dit Nietzsche en fait, enfin c'est ce que dit Dionysos. Et je pense que nous avons à faire une relecture du christianisme, y compris dans le sang du Christ qui se transforme en vin, en lisant Aristote et en lisant Nietzsche d'une manière pharmacologique disons.

Quoi qu'il en soit, dans le texte que je vous présentais, il s'agit de sélectionner. Et de sélectionner dans quoi ? Dans un milieu préindividuel. Ce milieu préindividuel est constitué par un fonds rétentionnel et protentionnel qui n'est pas simplement mes rétentions et protentions **mais tout ce dont j'hérite** dans mes spirales. C'est ce que ça représente, la grande spirale. Et à l'intérieur de quoi il y a des traumatypes et des stéréotypes qui constituent quoi ? la possibilité de penser la volonté de puissance et la puissance de la volonté sur d'autres bases que celle de l'organogenèse organique de Nietzsche. Je veux dire par là que Nietzsche essaye de penser la volonté de puissance à partir de l'organogenèse organique et que c'est cela qui ne va pas et qu'il faut pour sauver Nietzsche, si je puis dire, et pour nous sauver de Nietzsche aussi et pour nous emparer de Nietzsche, c'est ce qu'il faut arriver à penser en soulevant toutes ces questions de *l'ubris*, du sang, du calice, etc. Et c'est pour ça que Nietzsche ne voit pas que, aussi parce qu'il ne voit pas ce que je viens de vous dire, que ce qu'il appelle dans ce texte, dans ces citations que fait Barbara, très intéressantes, où il compare une petite ville allemande à une belle ville d'Italie, qui est en l'occurrence Turin, il ne voit pas que ces villes, la ville allemande qu'il déteste et la belle ville d'Italie qu'il adore, sont des milieux d'un genre nouveau, qui sont des milieux du genre exosomatique et mobilier. C'est-à-dire où il y a des statues qu'on peut piller, emmener, importer ailleurs, etc. Et qu'il faut penser ce milieu exosomatique autrement. En particulier parce que c'est ce milieu qui forme ce qu'on le voyait dire tout à l'heure dans *La généalogie de la morale* comme étant un marché sur lequel se produisent des valeurs et ce marché le voilà. Ça c'est la foire du Lendit. Ça se passe à Saint-Denis, c'est-à-dire à Plaine-Commune. Et je pense qu'il est très important de prendre au mot ce que dit Nietzsche de la question des villes, quand il dit « on ne pense pas pareil dans une ville italienne et dans une ville allemande ». On a tous fait cette expérience-là, même si on ne pense pas, on n'est pas le même. Voilà, c'est pour ça qu'on voyage. Mais **Nietzsche**

ne mesure pas jusqu'à quel point c'est un problème exosomatique qui se pose ici. Et par contre, quand il dénonce, quand il hurle sa souffrance de voir la menace sur les exceptions qu'exerce le pouvoir des moyennes, je pense qu'il anticipe le marché de masse, non plus la foire du Lendit mais le mall, qui est un extraordinaire milieu exosomatique mais vous vous rendez compte de ce que ça veut dire exosomatique là[35] ? Quand vous êtes dans un machin comme ça, un mall, vous êtes une cellule dans un organe avec un exosquelette où il y beaucoup d'autres cellules qui circulent et si vous prenez un peu de champ et que vous vous élevez à quelques 500 m. d'altitude et vous apercevez que c'est ça l'exosomatisation[36]. Et c'est ça le *Gestell*. C'est ça l'exosomatisation parvenant au niveau du *Gestell*. C'est-à-dire que c'est un processus qui se produit sur la Terre d'aménagement de l'Anthropocène qui produit de l'entropie et où le problème ça veut dire de produire de la néguentropie parce que tout ça produit beaucoup, non pas de système auto-immunitaire ou de protection immunitaire mais de toxicité, ça c'est sûr. Ici apparaissent, après la référence aux villes, trois thèmes extrêmement importants sur lesquels je vais m'arrêter. Et on va essayer de trouver un peu de temps pour discuter maintenant. Ces trois thèmes sont d'une part le fait que Nietzsche nous dit, dans le résumé qu'en propose ici Barbara, qu'il existe des formes de vie hautes et basses. Et que dans une même vie, je puis vivre hautement ce matin et bassement ce soir et réciproquement. Ça c'est ce que disent déjà Socrate dans *Protagoras* puis Aristote dans *La métaphysique*. **Et c'est ce que j'appelle l'intermittence**. Et c'est ça l'âme noétique en tant qu'elle est toujours intermittente. Et c'est pour ça qu'il faut des intermittents, pas seulement du spectacle. C'est parce que c'est que dans les moments de ces intermittences que se produit de la valeur néguanthropique. Et pas simplement par une noèse philosophique ou académique. En jouant au foot, en faisant de la poterie ou en inventant quelque chose, dès qu'on invente quelque chose, on est dans le jeu de cette intermittence et puis après on retombe. Deuxièmement, deuxième point très important, c'est que cette intermittence elle se produit comment ? **Par la stimulation des blessures qui poussent à la vie**. C'est ce que dit Barbara ici. Enfin, elle cite ici, je ne sais même pas ce que c'est comme passage. C'est *Ecce Homo*. Des blessures qui poussent à la vie. **Qu'est-ce que c'est que ces blessures qui poussent à la vie ? Eh bien c'est ce qui constitue les chocs de la quasi-causalité**. Comment est-ce que je suis digne de ce qui m'arrive ? C'est ce que dit Deleuze. Ce qui m'arrive c'est la blessure dont parle Nietzsche. C'est ça dont parle Nietzsche. C'est ça le vivant. **Le vivant c'est ce à quoi il arrive toujours quelque chose**. Un choc thermique pour une orchidée, une bêche qui coupe en deux un lombric pour un ver de terre, ou la catastrophe de l'Anthropocène pour les pauvres âmes noétiques que nous sommes. Troisièmement, tout ça n'est possible que parce que le plus intime de l'intime, que cette blessure vient affecter, cette intimité, et bien c'est ce qui est ouvert au milieu cosmique. Comme un parasol ou comme une orchidée, comme un parasol, je voulais dire un tournesol qui suit le soleil en fonction des rayons

35. https://share.google/su3ftHQDIfViyr98h
36. https://share.google/mMGOW0Hc2dZ26Q2z4

lumineux, il est en rapport avec le cosmos, localement. Mais tout aussi bien comme nous qui sommes en rapport avec le cosmos, nous qui nous plaignons quand il ne fait pas beau, etc. nous sommes tristes de ne pas avoir suffisamment de lumière, tout comme un tournesol. Nous avons besoin de lumière, mais bien d'autres choses. Par exemple, nous avons besoin d'une ville d'Italie ou d'une ville allemande, etc. Et ce qu'il faut penser ici, c'est ce que Nietzsche appelle un « soi-même » qui n'est pas une identité. Et c'est là que Nietzsche est penseur de l'individuation, comme Simondon, bien avant Simondon. Ça, ça va d'ailleurs énormément influencer Georges Canguilhem. Ce processus du soi-même qui n'est pas une identité et que Nietzsche pose déjà dans le protoplasme, eh bien il faut que nous fassions l'histoire exosomatique nous, comment ? En essayant de comprendre... Alors qu'est-ce qu'il dit là à Nietzsche de très important ? Il dit qu'il reste toujours quelque chose à venir pour ce soi-même. **C'est-à-dire que ce soi-même est toujours inachevé. C'est la base de la théorie de l'individuation chez Simondon qui fait que l'individuation est toujours l'individuation d'un individu inachevé.** C'est ce qui fait qu'il reste toujours à venir et cette question du reste toujours à venir, et bien c'est aussi ce que Derrida appellera la « restance ». Et ce reste, il est pour nous aujourd'hui ce qui se présente à nous comme ce qui reste à venir dans le devenir cosmique. A savoir l'augmentation de l'entropie dans la biosphère et la destruction de la localité de la biosphère.

La volonté de puissance, si je résume ce qu'on vient de voir, c'est ce qui est organisé par cet organisme constituant un soi-même qui reste toujours à venir mais dans un milieu exosomatique, par exemple celui-ci, c'est la ville de Sienne, qui est quand même plus belle que la ville de Turin, et où se produit une finalisation du milieu. Une finalisation du milieu, qu'est-ce que ça veut dire ? Ça veut dire que ce milieu va être traversé par des processus organiques et organologiques, d'une volonté qui n'est pas du tout la conception métaphysique de la volonté qu'on trouve chez Descartes ou Kant ou ailleurs. Et ça, c'est une manière que j'ai de répondre à Thomas Berns, mais d'une volonté qui est la volonté de puissance telle que Nietzsche essaye de la penser comme processus de sélection. **C'est ça le problème de la volonté. Il faut sélectionner.** Il faut bien manger disait Derrida, mais il faut bien sélectionner ajoutons-nous. C'est l'expression de la vie nous dit Nietzsche, ce processus. Et ce processus, il est toujours localisé et il y a des formes de volonté très différentes. Ça c'est Hambourg. Et les formes de la volonté hambourgeoise ne sont pas celles de la volonté de Sienne, c'est-à-dire de la Toscane. Ces localités, c'est ce que nous allons devoir réapprendre à penser. Nous avons désappris la pensée des localités après 30 ou 40 ans de matraquage idéologique sur la mondialisation**. Nous allons devoir apprendre à penser la localité non pas contre la mondialisation ou pour la démondialisation, mais pour la vraie mondialisation. Une vraie mondialisation, c'est un faire monde et non pas un faire immonde**. Bon, on va s'arrêter là-dessus en citant un dernier texte de Nietzsche qui est très intéressant, enfin, un texte de Barbara qui cite Nietzsche lui-même commentant Wilhelm Roux, où on trouve Wilhelm Roux poser le problème du fait qu'un

organisme c'est un territoire, une localité où des parties se mènent une lutte les unes contre les autres. Ça c'est très intéressant. C'est très intéressant si on le compare à ce que dit Nicolas Georgescu-Roegen dont vous vous souvenez ce qu'il disait. Une localité exosomatique, c'est une localité à l'intérieur de laquelle - ce que les socialistes appelleraient des classes sociales - luttent pour, par exemple, approprier des organes ou des méta-organes, etc. Et c'est à partir de là, c'est à partir de ce type de questions qu'on peut poser tout à fait autrement et à nouveau la question nietzschéenne des critères de sélection pour lutter pour la protection des exceptions. Voilà, je vais m'arrêter là, j'ai fini, merci de votre attention. Je vous dis deux choses, je n'ai pas fini ce séminaire, je le terminerai comme l'année passée, le premier jour de l'académie d'été à Épineuil. Là j'essayerai de conclure, parce que j'ai horreur de ne pas conclure, et là j'ai pas du tout conclu.

01 :44 :28

Vocabulaire Stieglerien

Comprendre le corpus stieglerien 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.