

*Articoli/2*

## ***Des «fins de l'homme» à l'«invention de l'homme»: de la grammatologie à la néguanthropologie***

### **Comment s'orienter dans la pensée, face au transhumanisme et dans l'Anthropocène?**

Anne Alombert

---

Articolo sottoposto a *peer-review*. Ricevuto il 13/09/2016. Accettato il 20/10/2016.

---

In his article «Les fins de l'homme», published in 1968, J. Derrida shows that even though they have been shaped against humanism and anthropologism, Husserl's, Hegel's and Heidegger's phenomenologies remain anthropocentric, because they use the language of occidental metaphysics. Derrida's grammatology intends to transform this language, in order to release it from its logocentric presuppositions. While revealing its necessity, Derrida still does not manage to unfold the grammatological discourse which was supposed to exceed both metaphysics and humanism. B. Stiegler seems to carry on this project through an organology and a neguanthropology. These theories imply to question the invention of the «human» form of life through technical exteriorisation, and thus allow to consider a way out the Anthropocene.

\*\*\*

«Devons-nous nécessairement nous rendre nous-mêmes à nouveau intéressants? Et pourquoi le devons-nous? Est-ce parce que nous sommes nous-mêmes devenus ennuyeux pour nous-mêmes? L'homme lui-même serait-il donc devenu ennuyeux pour lui-même?»

M. Heidegger, *Concepts fondamentaux de la métaphysique. Monde, finitude, solitude*.

«Le monde a commencé sans l'homme et il s'achèvera sans lui»

C. Lévi-Strauss, *Tristes tropiques*.

«Nous sommes peut-être entre ces deux veilles qui sont aussi deux fins de l'homme.

Mais qui, nous?»

J. Derrida, *Les fins de l'homme*.

«Force est de raisonner sur l'homme zoologique qui ne changera pas en un siècle et de chercher quelles portes de sortie s'offrent à lui s'il veut avoir un autre sentiment d'existence que la satisfaction d'être une cellule dépersonnalisée dans un organisme même admirablement planétarisé»

A. Leroi-Gourhan, *Le geste et la parole*.

«L'invention de l'homme (...) Apparemment, le «qui» et le «quoi» se nomment respectivement: l'homme, la technique. Pourtant, l'ambiguïté génitive impose au moins que l'on se demande: et si le qui était la technique ? et si le quoi était l'homme? Ou bien faut-il s'acheminer en-deça ou au-delà de toute différence entre un qui et un quoi?»

B. Stiegler, *La technique et le temps. La faute d'Epiméthée*.

«S'orienter signifie, dans le sens propre du mot: d'une région donnée du monde (nous divisons l'horizon en quatre de ces régions), trouver les trois autres, surtout l'Orient»

I. Kant, *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ?*

## Introduction

«Où en est la France quant à l'homme ?»<sup>1</sup>

C'est avec cette question que s'ouvre la conférence intitulée «Les fins de l'homme» et prononcée à New York par Jacques Derrida en octobre 1968, lors d'un colloque portant sur le thème «Philosophie et anthropologie». La «France» ne désigne pas ici un pays déterminé par des frontières empiriques données, mais le lieu d'un mouvement ou d'une structure de la question de l'homme. Pour y répondre, Derrida tente de marquer une articulation entre deux motifs dominants deux époques de la pensée française. La période d'après-guerre se caractérisait selon lui par un accord implicite autour de l'humanisme et de l'anthropologisme. Dans les différentes doctrines philosophiques comme dans les divers discours idéologiques, tout se passait alors «comme si le signe homme n'avait aucune origine, aucune limite historique, culturelle, linguistique»<sup>2</sup>. Des positions aussi diverses que l'existentialisme, le personnalisme, le spiritualisme ou le marxisme classique ne pouvaient s'opposer que sur le fond d'un présupposé commun, celui de l'unité du concept d'homme. De même, sur le terrain des idéologies politiques, l'anthropologisme était le lieu commun inaperçu et incontesté du marxisme, du discours social-démocrate ou démocrate chrétien. Si la pensée française des années 60 s'inscrit en rupture avec ce moment, c'est qu'elle semble dominée par une mise en question de l'humanisme, contemporain d'une «extension dominatrice et fascinante des sciences humaines à l'intérieur du champ philosophique»<sup>3</sup>. Les apports du structuralisme et la relecture des sciences humaines invitent alors les philosophes à questionner le nom ou le concept d'homme.

Cette indétermination des limites de l'humain, que les philosophies dites «post-structuralistes» tentaient alors de penser, pourrait sembler se réaliser aujourd'hui, à travers ce qui se voit parfois qualifier de «post-humain». Dans la langue courante, ce terme désigne souvent les avancées technologiques à travers lesquels les apparentes limites de l'humanité semblent s'estomper. Ce terme paraît alors témoigner de la difficulté à penser quelque chose comme un «humain» quand l'intelligence est devenue artificielle, le langage automatisable, et les relations sociales connectées et quantifiées. Les fonctions qui avaient pu

---

<sup>1</sup> J. Derrida, *Les fins de l'homme*, in *Marges - de la philosophie*, Paris 1972, p. 135.

<sup>2</sup> *Ibid.*

<sup>3</sup> *Ibid.*

être mobilisés pour penser la spécificité de l'homme (la raison, le langage, la vie en société) semblent aujourd'hui pouvoir être modélisées puis déléguées à des logiciels fonctionnant sur la base d'algorithmes, et rétroagissant en temps réel sur ceux qui s'appellent les hommes. Alors que l'esprit ou la pensée, qui avaient pu passer pour le propre de l'homme, semblent s'extérioriser dans des machines, le corps vivant et sensible, qui assignait à l'être humain des limites spatio-temporelles finies, semblent s'étendre ou s'augmenter démesurément, à travers les nouvelles technologies de télécommunications, les objets connectés, ou les innovations de la médecine 3.0. La révélation du caractère intrinsèquement prothétique de toute humanité va donc de pair avec le brouillage des frontières entre humains et non-humains. S'il invite à s'interroger sur la définition de l'homme, ce brouillage semble surtout inquiéter le geste même qui consiste à définir l'humain, c'est-à-dire, la possibilité de tracer les limites conceptuelles de ce terme, de le comprendre dans la forme d'un sens unifié. Bref, si les transformations de notre milieu mnémotechnique impliquent de se demander de quoi l'homme est le nom, elles semblent surtout mettre en cause la possibilité même, pour ce terme, de fonctionner comme un nom, et donc en fin de compte, la possibilité de penser quelque chose comme une humanité.

Car s'il s'agissait de se demander aujourd'hui «où en est la France quant à l'homme», c'est sans doute la question de la fin de l'humanité qui apparaîtrait comme le sol commun des discours contemporains. Il faudrait alors réinscrire cette question dans le contexte de la mondialatinisation annoncée par Derrida<sup>4</sup>, de l'époque de l'Anthropocène déterminée par Crutzen<sup>5</sup>, et de l'ouverture de l'Université de la Singularité<sup>6</sup> à Paris. On verrait ainsi la «France» traversée par l'*Encyclique* du Pape François sur le changement climatique<sup>7</sup>, et par le manifeste du transhumanisme, traduit sous le nom de *La Bible du changement*<sup>8</sup>, dont l'auteur Raymond Kurzweil (par ailleurs directeur de l'ingénierie chez Google) a été surnommé «le pape». Ecartelés entre l'urgence de la sobriété écologique et les promesses d'augmentation bio- et nano-technologiques, ceux qui s'appellent les hommes se verraient ainsi mis face à la possibilité de leur fin, que ce soit à travers les conséquences de leurs excès «industriels» ou le dépassement de leurs limites «naturelles». Tout aussi contradictoires soient-ils, la mise en écho des discours de ces deux papes aurait le mérite de rappeler que c'est au sein de sociétés devenues incapables de «sauvegarder leur maison commune»<sup>9</sup> que se font entendre, en creux, d'in vraisemblables projets d'immortalité: les programmes d'accroissement des capacités biologiques ou cognitives individuelles coïncident étrangement avec la destruction des idiomaticités culturelles et de la biodiversité, caractéristiques

<sup>4</sup> Le concept de «mondialatinisation» est développé par J. Derrida dans *Foi et savoir. Les deux sources de la religion aux limites de la simple raison*, Paris 2000, notamment au § 30 et § 37, pp. 47-48 et 66-67.

<sup>5</sup> <https://fr.wikipedia.org/wiki/Anthropoc%C3%A8ne>

<sup>6</sup> <http://rue89.nouvelobs.com/2015/07/08/bientot-a-paris-tres-singuliere-universite-260181>

<sup>7</sup> François, *Lettre Encyclique Laudato Si. Sur la sauvegarde de la maison commune*.

<sup>8</sup> R. Kurzweil, *Humanité 2.0: la Bible du changement*, Paris 2007.

<sup>9</sup> François, *Lettre Encyclique Laudato Si. Sur la sauvegarde de la maison commune*.

de la crise socio-environnementale. Que ce soit par la destruction des conditions de la vie sur sa planète, ou à travers les «progrès» de la convergence NBIC, c'est bien la disparition d'une supposée *humanité* qui s'esquisse à l'horizon de l'*Anthropocène* ou du *transhumanisme*.

Mais à une époque où la question de l'essence de l'homme n'a jamais été aussi suspecte, comment parvenir à penser ce qui se présente alors comme la fin de l'«humanité»? Et comment chercher à éviter ce que l'on ne parvient même pas à penser? Ce retour en force du nom de l'homme dans les discours, qu'ils soient religieux, scientifiques ou futuristes, ne serait-il pas le symptôme d'une incapacité à sortir de «la grande aventure métaphysique de l'Occident»<sup>10</sup>, dont Derrida avait pourtant dessiné la clôture?

### 1. Des «fins de l'homme» à la grammatologie

*Le contresens de la lecture humaniste  
et anthropologiste de la phénoménologie*

Bien qu'il admette la nécessité d'interroger les limites culturelles, linguistiques et historiques du concept d'homme, Derrida ne se reconnaît pas dans le «reflux anti-humaniste et anti-anthropologiste»<sup>11</sup> qui caractérise son époque: il semble reprocher à ses contemporains de ne pas voir que la véritable question n'est pas celle de l'anthropologie ou de l'humanisme, mais bien du phono-logocentrisme<sup>12</sup>, dont l'humanisme et l'anthropologisme ne constituent en fait que des symptômes. C'est autour de la critique derridienne de la réception française de la phénoménologie que ce désaccord se manifeste.

Derrida reproche en effet à ses contemporains d'amalgamer les philosophies de Hegel, Husserl et Heidegger à une «vieille métaphysique humaniste», et de prétendre ainsi pouvoir les rejeter. Selon Derrida, une telle lecture constitue un grave contresens, puisqu'elle empêche de voir le dépassement de la métaphysique humaniste qui était déjà à l'oeuvre dans ces pensées. Faute de saisir ce geste, on risque de croire pouvoir faire l'économie des démarches phénoménologiques, et de retomber ainsi en-deçà de ce qu'elles avaient elles-mêmes permis de dépasser. Il ne s'agit plus, ni pour Hegel, ni pour Husserl, ni pour Heidegger, de déterminer les prédicats essentiels d'un étant situé parmi d'autres étants, et dont il s'agirait de penser la spécificité (par exemple comme un vivant qui posséderait des capacités linguistiques, rationnelles, culturelles, techniques). Les discours phénoménologiques de Hegel, Husserl et Heidegger ne portent pas sur quelque

---

<sup>10</sup> J. Derrida, *De la grammatologie*, Paris 1967, p. 20.

<sup>11</sup> J. Derrida, *Les fins de l'homme*, cit., p. 141.

<sup>12</sup> Derrida désigne ainsi la «métaphysique de l'écriture phonétique» qui caractérise l'histoire de la philosophie: celle-ci s'affirme comme une tendance à rechercher l'origine de la vérité, de l'être ou du sens dans le *logos*, comme proximité de la pensée ou de la parole à elle-même, et à penser cette origine dans la forme de la présence (notamment à travers les figures emblématiques de la substance, du sujet, ou de la conscience). Voir J. Derrida, *De la grammatologie*, cit., notamment p. 22.

chose que l'on puisse appeler simplement l'homme, mais bien sur la conscience, la subjectivité transcendantale ou l'ek-sistence<sup>13</sup>.

Le problème des phénoménologues, pour Derrida, n'est donc absolument pas qu'ils continuent à penser une essence de l'homme ou à chercher ce qui distingue le sujet humain des autres vivants animaux, mais plutôt que le dépassement de l'anthropologie ou de l'humanisme ne peut se faire qu'au nom de la vérité ou du sens: la conscience comme vérité de l'homme chez Hegel, la réduction au sens chez Husserl ou la pensée du sens ou de la vérité de l'être chez Heidegger<sup>14</sup>.

### *Le problème du phono-logocentrisme*

Si elles se distinguaient bien de la métaphysique humaniste, les phénoménologies ne faisaient en fait que répéter le geste qui consiste à se référer à une présence pleine, non plus sous la figure d'une essence ou d'un sujet, mais sous celle d'une conscience ou d'un sens. Elles ne constituent ainsi qu'une nouvelle époque de ce que Derrida appelle la «métaphysique de la présence». En effet, dans *De la grammatologie* – ouvrage publié un an avant cette conférence – Derrida a montré que cette référence à une présence première (sous la figure d'une essence, d'un sujet, d'une conscience ou même d'une ek-sistence) présupposait toujours, en dernière instance, la possibilité de ce qu'il appelle alors un «signifié transcendantal», c'est à dire un signifié pouvant avoir lieu dans son intelligibilité, avant sa chute ou son expulsion dans l'extériorité de l'ici-bas sensible, empirique, ou intra-mondain. Or, cette opposition entre un signifié et un signifiant ne prend sens que dans le milieu de l'écriture phonétique, dans lequel l'écriture semble constituer le «décalque plus ou moins fidèle», le «substitut empirique»,

---

<sup>13</sup> Derrida rappelle ainsi que la phénoménologie de l'esprit est une science de l'expérience de la conscience, et se distingue donc de la science de l'homme que constitue l'anthropologie; que les structures transcendantales décrites après la réduction phénoménologique ne sont pas celle de l'étant intra-mondain appelé «homme»; et enfin, que l'ek-sistence du Dasein implique de questionner la distinction classique entre essence et existence, et ne peut donc être assimilé à une interrogation sur une «réalité humaine» ou sur une essence de l'homme. Il montre également que chez chacun des trois auteurs, le dépassement de l'anthropologie par la phénoménologie fait l'objet d'une réaffirmation explicite. Voir J. Derrida, *Les fins de l'homme*, cit., pp. 139-140.

<sup>14</sup> Derrida montre ainsi que quand bien même l'anthropologie serait dépassée par la phénoménologie de l'esprit dans l'*Encyclopédie* hégélienne, la conscience qui fait l'objet de la phénoménologie n'est autre que la vérité de l'âme qui faisait l'objet de l'anthropologie: le dépassement de l'homme de l'anthropologie par la phénoménologie constitue en fait son accomplissement, par l'appropriation de son essence. Un même mouvement se retrouverait chez Husserl, dans la distinction problématique entre l'ego transcendantal et le moi psychique, naturel et humain, et la critique de l'anthropologisme métaphysique reconduirait finalement à l'affirmation d'un humanisme transcendantal. De même, chez Heidegger, le concept d'ek-sistence, qui s'inscrit en faux contre toute détermination métaphysique d'une essence humaine, servira finalement à restaurer la véritable essence de l'homme, comme proximité ou entente de l'être (ce qui devient clair dans la *Lettre sur l'humanisme*). Voir J. Derrida, *Les fins de l'homme*, cit., pp. 142-161.

le «représentant dérivé» d'une parole première conservant la présence pleine du sens<sup>15</sup>. C'est seulement au sein de ce modèle d'écriture, localisé dans le temps et dans l'espace, et dans lequel le signe écrit semble représenter le son émis, qu'il a été possible de penser la priorité chronologique de la parole et la secondarité de l'écriture, et d'opposer un signifié premier, présent, intelligible à un signifiant qui le re-présenterait secondairement, empiriquement, sensiblement. Les oppositions métaphysiques entre intelligible et sensible, transcendantal et empirique, existential et intra-mondain, sont en dernier ressort solidaires de la référence à une origine pleine et première de la vérité ou du sens, elle-même indissociable du privilège accordé à la parole sur l'écriture, dans un système de langue et d'écriture phonétique et linéaire.

C'est précisément ce phono-logocentrisme que Derrida s'emploie alors à déconstruire, en montrant (notamment à partir des apports de la linguistique) qu'il est impossible de mettre un terme (dans une parole, une pensée, ou un *logos* originaire) au renvoi de signe à signe qui règle le fonctionnement du langage: il n'y a pas, quelque part, hors du système, une origine pleine et présente à laquelle il serait possible de remonter. Le signifié n'est lui-même qu'un signifiant, et ainsi de suite à l'infini. L'origine du sens n'est donc plus à fonder dans une quelconque présence, mais au contraire, ce qui est premier ou originaire, c'est le renvoi, le jeu, c'est-à-dire en fait, le dérobement de l'origine lui-même. Une fois cette partition entre sens et signe inquiétée, non seulement il n'est plus du tout sûr que le signe «homme» puisse renvoyer à un quelconque «signifié», mais il ne semble plus possible non plus de rechercher l'origine du sens ou de l'être dans la figure d'une conscience, d'une subjectivité transcendantale constituant du sens, ou celle d'un Dasein dont l'ek-sistence se définirait par un accès au sens de l'être.

*«Sortir» de la métaphysique de la présence ?*

C'est donc cette métaphysique de la présence (et non pas simplement la métaphysique de la substance ou du sujet, qui n'en constituent que des époques) qu'il semble nécessaire de dépasser, pour éviter la «relève» phénoménologique de l'homme, sans ignorer la critique phénoménologique de la métaphysique humaniste. Néanmoins, un tel dépassement ne manque pas de poser problème. En effet, si Derrida a montré qu'il était impossible de remonter à une quelconque origine du sens, que celui-ci se dérobaît toujours dans un renvoi de signe à signe, il a aussi montré que l'histoire de la philosophie n'était autre que le mouvement d'occultation de ce dérobement d'origine, guidée par un désir de présence pleine. C'est le refoulement ou la répression de cette non-originarité originaire qui rend possible le fonctionnement du discours philosophique et et la logique oppositionnelle qui le caractérise: son déploiement n'est rien d'autre que la constitution en retour d'une origine (à travers les différentes figures de la substance, du sujet, du sens ou de la conscience) qui, n'ayant jamais été

---

<sup>15</sup> J. Derrida, *De la grammatologie*, cit., notamment pp. 22-23 et p. 118.

présente, n'est pas pour autant absente. L'origine a toujours déjà été constituée en retour, à travers les diverses conceptions de la présence, au sein de ce que l'on a pris l'habitude de considéré comme «l'histoire de la philosophie». S'il s'agit de penser le dérobement originaire de l'origine, c'est donc de l'«histoire» de la métaphysique qu'il semble nécessaire de sortir.

Mais pour autant, croire que l'on pourrait «s'installer» purement et simplement «dans un au-delà de la métaphysique»<sup>16</sup> reviendrait à oublier que le moindre usage de la langue suppose une pratique implicite du logocentrisme: c'est la langue usuelle qui fournit sa réserve conceptuelle et sa logique oppositionnelle à la métaphysique occidentale<sup>17</sup>. L'usage même d'un concept présuppose la référence à un sens (et accrédite l'opposition «métaphysique» entre signifié et signifiant). L'idée même de sortie semble problématique pour qualifier le dépassement de ce logocentrisme, puisque qu'elle présuppose une opposition entre un dedans et un dehors, qui constitue en fait la condition de possibilité de toute l'axiomatique métaphysique: elle est l'opposition qui rend toutes les oppositions possibles puisque «pour que des valeurs contraires puissent s'opposer, il faut que chacun des termes soit simplement extérieur à l'autre, c'est-à-dire que l'opposition dedans/dehors soit déjà accréditée comme la matrice de toute opposition possible»<sup>18</sup>. La notion de sortie appartient donc à la logique qu'il s'agit de dépasser<sup>19</sup>. Bref, une fois le concept de sortie inquiété, et l'usage même de concepts rendu problématique, ce que l'on convoquait comme un dépassement de la métaphysique ou de l'humanisme paraît bien difficile à penser: il semble à la fois nécessaire de ne pas rester dans le discours philosophique traditionnel et impossible d'en sortir, à la fois nécessaire de se passer des oppositions conceptuelles classiques, mais impossible d'utiliser de nouveaux concepts. Comment donc opérer cette transgression de la métaphysique logocentriste, qui seule peut véritablement permettre de dépasser l'humanisme et l'anthropologie ?

*La transformation de la langue de l'Occident:  
le projet de déconstruction du «carnophallogocentrisme»*

C'est à cette question que Derrida répondra en 1971, dans un entretien retranscrit dans *Positions*. Il précise alors que la transgression du discours philosophique exigée dans *De la grammatologie* ne peut pas être envisagée comme

<sup>16</sup>J. Derrida, *Positions*, Paris 1972.

<sup>17</sup>«La «langue usuelle» n'est pas innocente ou neutre. Elle est la langue de la métaphysique occidentale et elle transporte non seulement un nombre considérable de présuppositions de tous ordres, mais des présuppositions inséparables, et pour peu qu'on y prête attention, noués en système», J. Derrida, *Positions*, cit.

<sup>18</sup>J. Derrida, *La pharmacie de Platon*, in Platon, *Phèdre*, Paris 1997, p. 304.

<sup>19</sup>«La sortie «hors de la philosophie» est beaucoup plus difficile à penser que ne l'imaginent généralement ceux qui croient l'avoir opérée depuis longtemps avec une aisance cavalière, et qui en général sont enfoncés dans la métaphysique par tout le corps du discours qu'ils prétendent avoir dégagé» J. Derrida, *La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines in L'écriture et la différence*, Paris 1967, p. 416.

«un fait accompli», mais plutôt comme une limite toujours à l'oeuvre, comme la modification constante du champ conceptuel, et la production de «nouvelles configurations textuelles»<sup>20</sup> qui permette de retourner les concepts contre leurs présuppositions. Il ne s'agit donc ni de sortir de la langue de la métaphysique, ni de simplement continuer à l'utiliser, mais bien de la transformer. Il ne s'agit pas de rester dans les concepts classiques, ni de créer de nouveaux concepts, mais bien de désamorcer la logique et la structure du discours, d'en modifier l'économie. C'est pourquoi Derrida précise que les notions de trace, de différance ou d'archi-écriture ne constituent pas à proprement parler des concepts, mais plutôt des motifs, des leviers ou des ressorts, qui ne renvoient ni à une réalité ni à un sens déterminé, mais permettent plutôt de désamorcer les oppositions entre présence et absence, présent et passé, ou parole et écriture, qui allaient de soi dans le langage courant comme dans la langue de la métaphysique<sup>21</sup>.

Derrida distingue alors deux phases de la déconstruction: s'il s'agit dans un premier temps de déconstruire les oppositions philosophiques en montrant que l'un des termes commande l'autre axiologiquement, cette phase de «renversement» doit être suivie d'une phase de «déplacement positif», qui consiste quant à elle à opérer un déplacement général de l'organisation du discours, à faire travailler le système lui-même, au moyen de nouvelles notions qui ne se laisse plus comprendre dans le régime antérieur. Il ne suffit donc pas de neutraliser les oppositions métaphysiques binaires. Le déplacement général de l'organisation du discours doit finalement permettre de «réinscrire les vieux concepts dans de nouvelles chaînes de signification»<sup>22</sup>, afin de changer la portée des questionnements. La neutralisation première du sens, la dé-fonctionnalisation première du discours, doit conduire à une seconde phase de re-fonctionnalisation, productrice d'une signification nouvelle. C'est pourquoi Derrida soutient qu'aucun concept ne peut être dit métaphysique en lui-même, indépendamment du «travail textuel» auquel il donne lieu<sup>23</sup>: les nouvelles configurations textuelles devront permettre aux termes déconstruits de retrouver un sens, hors des oppositions dans lesquelles ils restaient pris.

C'est dire que la déconstruction est tout sauf une «destruction»: elle invite plutôt à une relecture, qui soit aussi une réécriture des textes philosophiques, permettant de les faire fonctionner sans la référence implicite à une présence pleine ou à un sens premier, pour les émanciper du phono-logocentrisme (et donc de l'«ethnocentrisme»<sup>24</sup>) qui caractérise la langue de l'Occident.

---

<sup>20</sup> «On ne s'installe jamais dans une transgression, on ne n'habite jamais ailleurs. La transgression implique que la limite soit toujours à l'oeuvre», J. Derrida, *Positions*, cit.

<sup>21</sup> «Le motif de la différance ne joue ni à titre de concept ni à titre de mot. Cela ne l'empêche pas de produire des effets conceptuels et des concrétions verbales ou nominales. La différance se trouve prise dans un travail qu'elle entraîne à travers une chaîne d'autres concepts, d'autres mots, d'autres configurations textuelles», J. Derrida, *Positions*, cit.

<sup>22</sup> *Ibid.*

<sup>23</sup> *Ibid.*

<sup>24</sup> Le logocentrisme constitue la «métaphysique de l'écriture phonétique qui n'a été en son fond que l'ethnocentrisme le plus original et le plus puissant en passe de s'imposer aujourd'hui à

Et pourtant, le déplacement positif du discours, qui devait permettre de transgresser à la fois l'humanisme et le logocentrisme par une transformation progressive de la langue métaphysique ne semble pas se déployer dans les textes de Derrida. En effet, à la fin de *De la grammatologie*, la pensée vouée à transgresser la philosophie reste un «blanc textuel»<sup>25</sup>, et trente ans plus tard, dans la conférence intitulée *L'animal que donc je suis*, Derrida affirmera être encore à la recherche de cette «grammaire» et de cette «musique» inouïes, destinés à passer les frontières de ce qu'il nomme alors le carnophallogocentrisme<sup>26</sup>. Si le travail de Derrida s'apparente bien à la première phase de la déconstruction, qui permet de neutraliser les oppositions conceptuelles et de marquer l'appartenance des textes à la clôture de la métaphysique, de son aveu même, il ne semble pas parvenir à opérer le second geste, c'est-à-dire à réinscrire les vieux concepts dans de nouvelles chaînes de signification et à «changer la portée»<sup>27</sup> des questionnements.

## 2. Du renversement à la transgression

Néanmoins, ce second geste semble être à l'oeuvre dans les textes de B. Stiegler: son discours se caractérise par l'irruption de nouvelles notions, comme celles de rétention tertiaire ou d'épiphylogenèse, qui viennent inquiéter les oppositions traditionnelles entre mémoire et technique, épigenèse et phylogénèse, zoologie et anthropologie, esprit et matière, et demeurent incompréhensibles dans l'axiomatique de la métaphysique de la présence. Mais loin de simplement neutraliser ces oppositions, il semble que de telles notions permettent de relancer les concepts traditionnels vers d'autres horizons, en libérant leur sens de la logique oppositionnelle qui les tenait murés dans la clôture du logocentrisme.

La notion derridienne de trace inquiétait l'opposition entre présence et absence, empêchait de comprendre la perception immédiate (la rétention primaire, le présent, la réalité, le donné) en l'opposant au souvenir imaginé (la rétention secondaire, le passé, l'absent, le remémoré): leur différence devenait alors impensable, et les deux termes semblaient perdre leur sens<sup>28</sup>. La notion de rétention tertiaire permettra de leur redonner respectivement sens, en les distinguant à nouveau, non pas sous la forme d'une opposition, mais d'une

---

la planète, pour des raisons essentielles et inaccessibles à un simple relativisme historique», J. Derrida, *De la grammatologie*, cit., p. 11.

<sup>25</sup> En dépit des incompréhensions auquel son projet a pu donner lieu, Derrida précisera bien que le but de ce livre n'était pas de produire une quelconque grammatologie, mais de montrer «l'absurdité de principe de toute philosophie portant le nom de grammatologie». Il précisera néanmoins à plusieurs reprises qu'il ne s'agissait pas pour autant de revendiquer une forme infra-philosophique de discours: si elle ne peut pas constituer une philosophie, la pensée de la trace ne peut cependant s'inscrire que *dans* la langue philosophique.

<sup>26</sup> J. Derrida, *L'animal que donc je suis*, Paris 2006, p. 93.

<sup>27</sup> *Ibid.*

<sup>28</sup> Comme le soutient F. de Saussure dans le *Cours de linguistique générale*, un concept ne prend sens qu'en se différenciant des autres concepts: c'est de cette thèse de la différence comme source de valeur linguistique que Derrida tirera les conséquences dans le deuxième chapitre de *De la grammatologie*.

composition: la rétention tertiaire désigne la mémoire sédimentée, objectivée, matérialisée dans des supports inorganiques organisés, qui articule rétention primaire et rétention secondaire, perception et souvenir (le souvenir ne peut venir à la conscience que par la socialisation des supports de mémoire, et inversement, la conscience présente est toujours une remémoration, à partir des critères de sélection que constituent ces supports).

De même, la notion de différance inquiétait l'opposition entre animalité et humanité, en faisant de la conscience intentionnelle une étape dans le double mouvement de rétentions et de protentions que constitue la vie comme différance: bien que Derrida insiste sur la nécessité de penser l'abîme qui séparent «ceux qui s'appellent les hommes» de «ceux qu'ils appellent les animaux» hors d'un schéma oppositionnel, son texte ne permettait plus de penser leur distinction. La notion d'épiphylogenèse, qui désigne la conservation des expériences individuelles articulées entre elles dans les objets techniques, à travers l'organisation de la matière inorganique, va permettre de penser celui qui s'appelle l'homme comme une forme technique de la vie, qui accède grâce à ses supports de mémoire à un passé qu'il n'a pas vécu, mais qui pourra néanmoins devenir le sien, et à partir duquel pourra se constituer un rapport à l'avenir, et un accès à la temporalité. Il deviendra ainsi possible de saisir l'inscription de l'individuation psychique et sociale dans l'individuation vitale, comme une différance dans la différance, à travers l'ouverture d'un nouveau régime protentionnel.

Là où les notions de trace et de différance conduisaient à neutraliser les oppositions entre présence et absence, perception et souvenir, présent et passé, humanité et animalité, conscience et vie, et à suspendre ainsi le fonctionnement des discours philosophiques, les notions de rétention tertiaire et d'épiphylogenèse, semblent re-fonctionnaliser les textes, en articulant ce qui s'opposaient alors. Le texte de Stiegler enchaînerait ainsi sur celui de Derrida selon la logique suivante: alors que le premier permettait d'opérer la première phase de la déconstruction, en renversant les oppositions métaphysiques classiques et en dévoilant leur structure conflictuelle et subordonnante (déconstruction de renversement), le second viendrait, quant à lui, opérer le déplacement général de l'organisation, permettant de penser des compositions et des transductions, et de réinscrire ainsi les concepts dans de nouvelles chaînes de signification (déconstruction de déplacement positif ou de transgression).

Si l'on suit Derrida, une telle réorganisation du champ conceptuel ne pouvait s'opérer qu'en transformant la logique et l'économie des discours, afin de le faire fonctionner hors de la référence à une présence originaire, réprimant le dérobement originaire d'origine. Or, c'est précisément ce qui se joue ici, puisque les notions de rétention tertiaire ou d'épiphylogenèse, loin de désigner un sens ou de se référer à une présence, semble plutôt servir à exprimer ou à dire un défaut d'origine. Toujours selon Derrida, seule une telle transformation de la langue de la métaphysique pouvait conduire à une transgression du logocentrisme, qui soit aussi, nécessairement, celle de l'anthropologie et de l'humanisme: là encore, on verra que la question du défaut d'origine, qui n'est autre que

la question de l'invention de l'homme, permet de transgresser une pensée logocentriste et anthropocentriste, en ouvrant des perspectives organologiques et néguanthropologiques.

### 3. De «l'invention de l'homme» à la néguanthropologie

*La relance des questionnements phénoménologiques:  
l'enracinement techno-logique de la temporalité*

On se souvient que selon Derrida, la transgression du discours philosophique traditionnel se devait de repasser par la critique phénoménologique de la métaphysique humaniste, et ne pouvait se contenter de rejeter les phénoménologies de Husserl, Hegel et Heidegger. C'est précisément une nouvelle interprétation des textes phénoménologiques qui semble se jouer dans le texte de Stiegler, à partir de la question de l'extériorisation technique. Les notions de rétention tertiaire et d'épiphylogenèse questionnent l'opposition entre mémoire et technique, qui prenait son origine dans le discours de Platon opposant l'anamnèse et l'hypomnèse, et qui se retrouvait chez Husserl et Heidegger. Elles impliquent de relancer les questionnements phénoménologiques à partir d'une nouvelle conception des rapports entre *logos* et *technè*: il ne s'agit plus d'opposer présent vivant et support mort, ou temporalité authentique et intratemporalité technique, mais de s'interroger sur les conditions techniques et sociales (organologiques) de possibilités d'un rapport au passé et à l'avenir, qui ne cesse de se transformer, à mesure qu'évoluent les artefacts et les sociétés.

En effet, les notions de rétentions tertiaire et d'épiphylogenèse nous apprennent que l'artificialisation du vivant ouvre de nouvelles possibilités de conservation de la mémoire. Dans le cas du vivant non technique, seule la mémoire de l'espèce se conserve, par l'intermédiaire du programme génétique, mais la vie de l'individu (l'individuation vitale de l'organisme) périt avec lui. Dès lors que le vivant s'artificialise, néanmoins, les expériences individuelles, les genèses des individus, s'articulent entre elles et se conservent dans les objets techniques. En organisant la matière inorganique, les individus vivants y engramment leurs gestes, leur parole, leur pensées, bref, leurs expériences temporelles, qui se spatialisent et se sédimentent ainsi, et deviennent dès lors partageable et transmissible aux générations futures. Ces générations peuvent dès lors s'approprier une expérience passée qu'elles n'ont pas elles-mêmes vécues, à travers des processus d'apprentissages, qui sont toujours des processus sociaux. Selon la manière dont ils reçoivent et interprètent ces expériences, les individus pourront ensuite les singulariser et transformer à travers leurs pratiques, réalisant ainsi des possibilités non déterminées par une programmation biologique, et ouvrant un avenir imprévisible et incalculable<sup>29</sup>.

---

<sup>29</sup> Par exemple, c'est seulement parce que Derrida a pu se réapproprié le passé vécu par Husserl et Heidegger en pratiquant les supports de mémoire que constituent leurs textes qu'il a pu en produire une interprétation singulière et inscrire la déconstruction dans la mémoire collective

*Le paradoxe de l'invention de l'homme:  
la nécessité de l'organologie pour penser le défaut d'origine*

Si Stiegler pense l'invention de l'homme à partir de l'artificialisation du vivant, ce n'est donc pas au sens où la technique pourrait être considérée comme le propre de l'homme. Il ne s'agit pas de penser un étant vivant, qui en plus d'autres capacités, posséderait la technique, et pourrait de ce fait être considéré comme humain. Il ne s'agit pas de penser un sujet présent à lui-même, ou une conscience intentionnelle qui fabriquerait des outils en fonction de fins prédéterminées. L'outil n'est ni le propre de l'homme, ni son moyen, mais un support de mémoire, qui apparaît à la fois comme résultat et comme condition de toute anticipation. La technicisation du vivant correspond à l'ouverture d'un nouveau régime protentionnel, celui du désir: l'amovibilité des organes techniques, devenus détachables des corps organiques, va permettre la désautomatisation des instincts, qui, dans la mesure où ils ne sont plus attachés à des objets déterminés, se constituent en pulsions, elles-mêmes susceptibles de se différer en désirs, par leur socialisation.

Selon Stiegler, c'est donc sur la base de l'extériorisation technique que se constitue l'intériorité psychique. Tout le paradoxe consiste à parler d'une extériorisation alors qu'il n'y a pas d'intérieur qui la précède, puisque celui-ci se constitue dans le mouvement même de l'extériorisation<sup>30</sup>. Or, il n'y a pas d'extériorisation qui ne désigne un mouvement de l'intérieur vers l'extérieur, et qui ne réintroduise par là-même la prévalence chronologique, logique et ontologique d'une intériorité. C'est donc la hiérarchie entre intériorité et extériorité, qui conditionnait la possibilité de l'opposition elle-même, et commandait toute la logique du discours métaphysique qui devient ici problématique. Le défaut d'origine est une manière d'exprimer ce processus d'extériorisation constitutif d'une intériorité, dans lequel aucun des deux termes ne précède ou n'est à l'origine de l'autre, mais où l'origine n'est autre que leur venue simultanée. Il devient alors nécessaire de parler d'une *invention* de l'homme, en conservant l'ambiguïté de l'expression: «l'invention de l'homme» ne nous dit pas qui invente et qui est inventé, elle évoque à la fois la technique comme invention de l'homme, ou l'invention de l'homme par la technique<sup>31</sup>. Il s'agit de penser un complexe originaire où les termes, loin de s'opposer, se posent du même coup, se composent. C'est grâce au concept de relation transductive<sup>32</sup>, hérité de Simondon,

---

des philosophes, en extériorisant sa propre expérience temporelle dans ses propres livres; c'est seulement parce que le Néanthrope s'était approprié les techniques de taille du silex pratiquées par ses ancêtres qu'il a pu les modifier en inventant une nouvelle façon de tailler les outils, qui a elle-même introduit une modification dans les conditions techniques de conservation de la mémoire.

<sup>30</sup> B. Stiegler, *La technique et le temps, t. 1 La faute d'Épiméthée*, Paris 1994, chapitre 3, *L'invention de l'homme*.

<sup>31</sup> Ibid.

<sup>32</sup> Les notions de relation transductive et de transduction sont notamment exposées par G. Simondon dans l'introduction à *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, Grenoble 2005, p. 29 et pp. 32-34.

que Stiegler parvient à penser ce processus. La notion de transduction permet de sortir de l'opposition entre intériorité et extériorité en désignant non pas un rapport entre deux termes extérieurs l'un à l'autre, mais une relation dynamique constituant ses termes, qui n'existent pas hors de la relation mais la constitue comme les pôles d'une même opération d'individuation.

En s'extériorisant, la forme de vie technique n'exprime donc pas une intériorité subjective qui aurait précédé son extériorisation dans le monde, mais constitue en retour cette intériorité, en désorganisant et réorganisant ses organes psycho-somatiques, à travers la pratique sociale de ses artefacts, qui permet à son tour de les transformer, et de relancer l'individuation technique, qui rétroagira à nouveau sur les appareils corporels et psychiques. L'étude de ce triple processus d'individuation technique, psychique et collective, implique donc d'envisager les relations transductives entre organes psycho-somatiques, des organes artefactuels et des organisations sociales, et non plus de s'interroger sur un étant spécifique, un sujet, ou une conscience: c'est pourquoi elle semble exiger un passage de l'ontologie, de la métaphysique ou de la phénoménologie à une «organologie».

*La néguanthropologie:  
la différence de l'avenir néguanthropique dans le devenir cosmique.*

Une fois remise en cause la question métaphysique de l'essence de l'homme et sa relève phénoménologique, la notion d'humanité semble problématique. Il ne semble plus possible de penser ni un vivant possédant certaines propriétés spécifiques, ni un sujet constituant du sens, ni un étant doté d'un certain rapport à l'être. Au contraire, la question qui se pose est celle du passage du vivant organique au vivant organologique, à travers le processus d'exosomatization. Stiegler pense ce passage comme une modification du rapport entre entropie et néguentropie, qui caractérisait déjà le vivant, et c'est ce qui le conduira à parler de néguanthropologie<sup>33</sup>.

La néguentropie désigne alors une tendance à la différenciation, à la création de structure, à la production de nouveauté improbable, qui permet la transformation dynamique d'un système. L'entropie désigne la tendance inverse, c'est à dire une tendance à la répétition, à l'indifférenciation et à l'inertie, qui épuise les potentiels dynamiques d'un système. La loi de l'entropie sert ainsi, en physique, à décrire la dissipation irréversible de l'énergie dans l'univers, son inéluctable dégradation en chaleur. Bergson la décrivait comme «la plus métaphysique des lois de la physique»<sup>34</sup>: elle indique «la direction où marche le monde», en montrant que la richesse et la variabilité des changements hétérogènes s'accomplissant dans notre système solaire céderait peu à peu la

---

<sup>33</sup> B. Stiegler, *La société automatique, t. 1 L'avenir du travail*, Paris 2015, notamment p. 31 et pp. 424-425.

<sup>34</sup> H. Bergson, *L'évolution créatrice*, Paris 2011, p. 244.

place à la stabilité relative d'ébranlements élémentaires et homogènes qui se répéteraient indéfiniment les uns les autres.

C'est pourquoi Bergson décrivait la vie comme une tendance anti-entropique: en emmagasinant de l'énergie pour la dépenser de manière instantanée et efficace, les organismes vivants retardent la dégradation de l'énergie, qui se serait dissipé plus tôt s'il n'avait pas été ainsi retenu et accumulé dans les organismes, puis relâché à travers leurs mouvements, introduisant ainsi de l'indétermination dans le devenir de l'univers matériel. La loi de l'entropie est ainsi suspendue, retardée, différée, à travers l'organisation, la différenciation, et l'évolution des organismes. Mais ce qui correspond à une production de néguentropie (ou d'organisation) à l'échelle de l'organisme vivant engendre tout aussi bien de l'entropie à une échelle plus globale, puisque l'organisme vivant a du détruire d'autres structures pour se nourrir par exemple. Les ordonnancements organiques improbables de matière que constituent les vivants produisent donc une forme de néguentropie en introduisant les structures et les différences qui sont à l'origine de l'évolution des espèces, mais ils ne se déploient qu'en intensifiant aussi des processus entropiques. Bref, la suspension de l'augmentation de l'entropie est toujours locale et provisoire, elle n'est jamais qu'un détour. Pour le dire dans les termes de Derrida, elle ne fait qu'espacer le temps et temporaliser l'espace, elle n'est jamais qu'une réserve ou qu'une différance.

En soutenant que l'artificialisation du vivant constitue un nouveau stade dans ce jeu entre entropie et néguentropie, et une nouvelle différance dans cette différance, Stiegler semble souligner que cette production de néguentropie n'a pas seulement lieu au niveau du vivant organique, mais aussi au niveau du vivant organologique qui s'exosomatise en sécrétant des organes artificiels. Selon la manière dont ils prennent soin de ces artefacts à travers leurs organisations psychiques et sociales, les vivants techniques peuvent soit précipiter indifféremment le déchaînement entropique, soit au contraire le différer. Stiegler répond ainsi à Lévi-Strauss, qui, dans la conclusion de *Tristes tropiques*, semblait décrire la civilisation comme un facteur d'entropie. Selon l'anthropologue, les œuvres de l'activité humaine ne feraient que précipiter une matière puissamment organisée (une nature profuse et féconde) vers «une inertie toujours plus grande et qui sera un jour définitive». L'homme devrait alors être décrit comme une machine travaillant à la désagrégation d'un ordre originel par l'intermédiaire de ses organes artificiels devenus industriels. «Les institutions, les mœurs et les coutumes» ne constitueraient ainsi qu'une «efflorescence passagère» vouée à se confondre au désordre. Lévi-Strauss proposait alors de renommer sa discipline «entropologie»: l'étude des réalisations humaines ne serait que l'étude «des manifestations les plus hautes d'un processus de désintégration»<sup>35</sup>.

En montrant que la technique ne peut être un facteur d'accélération de l'entropie globale uniquement parce qu'elle est aussi, potentiellement,

---

<sup>35</sup> Sur les commentaires de ce passage de *Tristes tropiques* par B. Stiegler, voir *La Société automa-  
tique*, t.1, *L'avenir du savoir*, cit., § 107 et § 108, pp. 420-431.

productrice de néguentropie locale, Stiegler semble vouloir dire que le milieu mnémotechnique et industriel ne fait pas que dégrader les structures naturelles, mais a aussi la potentialité de mettre les individuations psychiques en relation, et de produire ainsi de l'organisation psycho-sociale, en inventant les structures et les règles que constituent toujours les institutions et les savoirs (faire, vivre, penser). En circulant entre les individus psychiques par l'intermédiaire des supports hypomnésiques, ces savoirs constituent des circuits métastables de transindividuation. Tant qu'ils sont transmis et exercés, ils se maintiennent dans leur potentiel néguentropique: les lois et les règles (juridiques, théoriques, pratiques, techniques) maintiennent la possibilité d'être modifiées et différenciées. Elles sont autant de manières d'interpréter et de transformer des faits, en les orientant vers un droit, une norme, une théorie, un idéal, qui reste néanmoins toujours à venir. Les individus psychiques qui transforment les savoirs constitués à travers leurs pratiques singulières introduisent ainsi un nouveau type d'indétermination dans le devenir entropique, en inventant de nouvelles formes d'organisations psychiques et sociales, qui transforment en retour l'environnement artificiel.

*L'adoption des chocs technologiques par la forme de vie technique:  
vers le Néguanthropocène*

Stiegler soutient que ces transformations des artifices technologiques constituent des chocs, qui commencent toujours par détruire des circuits de transindividuation issus d'un choc précédent: lors de l'apparition de nouveaux systèmes techniques, les organisations sociales établies se révèlent obsolètes dans la mesure où elles ont été constituées pour adopter un milieu technique désormais transformé. Les chocs technologiques brisent ainsi les règles et les savoirs socialisés qui régissaient une époque. Pour qu'une nouvelle époque se constitue, les individus psychiques devront faire évoluer les savoirs qui semblent dépassés en se réappropriant la mémoire collective et en la transformant, afin d'inventer de nouvelles normes – qui sont autant de manières de vivre, de faire et de penser, introduisant de la diversité entre les époques et les sociétés. Néanmoins, entre le temps du choc et celui de l'adoption, cette évolution créatrice et indéterminée (néguentropique) se voit suspendue par la mise en œuvre d'automatismes technologiques, non encore individués psychiquement et socialement<sup>36</sup>.

Une telle suspension semble particulièrement à l'œuvre dans le milieu mnémotechnique contemporain: le fonctionnement des technologies numériques mise au service de l'industrie des données repose sur la possibilité de prédire et de produire les comportements futurs des individus psychiques, sur la base de la collecte et du traitement algorithmique de leurs traces. Dans la mesure où les environnements numériques des individus s'adaptent en temps réel à leurs profils

---

<sup>36</sup> Sur cette question qui est celle du «double redoublement épokhal», voir notamment B. Stiegler, *La société automatique, t. 1, L'avenir du travail*, cit., p. 29 et ce qui fait que la vie vaut la peine d'être vécue, *De la pharmacologie*, Paris 2010, p. 54.

automatiquement modélisés, et leur présentent un possible censé correspondre aux traces qu'ils ont laissées, la prédiction des actions futures tend à se confondre avec la reproduction des comportements passés. La dimension performative des prédictions algorithmiques ne se vérifie jamais aussi bien que dans les phénomènes d'auto-complétion ou de suggestions d'achats, dans lesquelles la machine semble prédire la recherche que l'individu prévoyait de faire, alors même que c'est l'individu qui se conforme aux injonctions d'une mémoire performative et extériorisée. Le fonctionnement du système technique tend ainsi à la répétition mimétique des actions les plus probables. Les possibilités de changements hétérogènes et improbables qui caractérisaient la forme d'indétermination néguanthropique sont ainsi éliminées par l'homogénéisation des conduites de «foules conventionnelles numérique»<sup>37</sup>, à travers le fonctionnement entropique du système technique.

L'intégration des individus psychiques au système computationnel à travers le contrôle de leurs pulsions les empêchent de former des désirs singuliers, et d'inventer des manières de faire avec ou des façons de vivre dans ce milieu réticulé. Stiegler montre ainsi que l'accélération des innovations technologiques, exploitées par le capitalisme computationnel et le marketing stratégique, court-circuite aujourd'hui les temps de réflexion et de délibération essentiels à la constitution de nouvelles organisations sociales, économiques et politiques susceptibles d'adopter le *pharmakon* numérique, et d'amorcer une bifurcation vers une nouvelle époque<sup>38</sup>. Le passage à l'adoption du choc technologique constitutif d'une époque ne peut donc pas s'opérer. C'est pourquoi le stade actuel de l'Anthropocène peut être décrit comme «l'époque de l'absence d'époque»<sup>39</sup>.

L'adoption du système technique ne peut se faire qu'en rendant aux technologies numériques leur fonction de supports hypomnésiques, permettant de conserver et de transmettre la mémoire collective, ainsi que de partager et de produire des savoirs, à travers la constitution de communautés de pairs, de chercheurs ou d'amateurs. Au lieu d'instrumenter un dispositif de contrôle, le web pourrait ainsi devenir un espace politique de publication, un lieu de controverses argumentées et de conflits d'interprétations, constitutifs de tout débat public comme de tout savoir rationnel. Au lieu d'être mises au service de l'économie de données ou du capitalisme des plateformes, qui repose sur le court-circuit des structures sociales, les innovations technologiques pourrait être développées dans le cadre d'une politique économique et industrielle non disruptive, prenant soin des systèmes sociaux et des appareils psychiques, entre

---

<sup>37</sup> B. Stiegler, *La société automatique. t. 1 L'avenir du travail*, cit., § 21, p. 72.

<sup>38</sup> C'est à une telle suspension des systèmes sociaux que semble conduire le choc technologique produit par l'invention du web en 1993, telle qu'elle aboutit aujourd'hui à la *data economy* et au «capitalisme des plateformes»: le droit du travail semble court-circuité par le *digital labor*, les institutions scolaires se voient concurrencées par les développements des cours massifs en lignes, les modèles de redistribution des richesses sont remis en cause par le remplacement progressif des employés par des automates et le développement de l'économie des données, les formes de sociabilité sont prises de vitesse par les recommandations des réseaux sociaux, ect.

<sup>39</sup> B. Stiegler, *La société automatique. t. 1 L'avenir du travail*, cit., § 59, p. 219.

lesquels se trament des processus d'individuation psychique et collective, qui caractérisent ce qui s'appelle l'humanité. Une fois redevenu un support des processus de transindividuation psycho-sociale, le milieu numérique pourrait permettre aux individus psychiques de projeter collectivement un avenir qui diffère du devenir de l'Anthropocène, en le différant à travers une nouvelle époque, celle du Néguanthropocène<sup>40</sup>.

## Conclusion

Il s'agirait donc moins de s'interroger sur les futurs post-humains, que sur les moyens de socialiser les supports hypomnésiques, afin de sélectionner, de transmettre et de pratiquer une mémoire collective aujourd'hui automatiquement conservée dans des serveurs, sous forme de quantités massives de données rétro-agissant en temps réel sur des individus psychiques rendus par là même incapables de la partager, de la ré-approprier, de l'interpréter et de la transformer. La question serait moins celle de l'augmentation des capacités physiques et mentales des individus, que de l'adoption d'un nouveau milieu mnémotechnique par des sociétés, contraintes de faire évoluer leurs institutions, en développant de nouveaux savoirs (faire, vivre, penser) et en créant de nouvelles normes.

Car il n'y a peut-être jamais eu quelque chose comme un «humain» qui se serait doté d'une intelligence ou d'une mémoire artificielle, ou bien qui aurait augmenté son corps de prothèses: la mémoire n'a pu être intériorisée qu'en s'extériorisant artificiellement, et c'est la prothèse qui a constitué le corps comme un corps dit humain, qui se désorganisait et se réorganisait à mesure que ses fonctions psycho-sociales s'externalisaient. C'est seulement quand, «longtemps» après les premiers silex taillés, alors que le système d'écriture phonétique et linéaire s'était imposé en Occident comme une réussite technique offrant une plus grande sécurité et de plus grandes possibilités de capitalisation, que la forme technique de la vie a pu s'appeler «homme», et s'interroger sur quelque chose comme son origine, son essence ou sa propriété, oubliant par là-même la question de son invention, qui ne cesse pourtant de se rejouer.

Une telle question, que la philosophie occidentale a eu pour fonction de refouler, ne pourra donc plus être appréhendée en utilisant simplement le langage métaphysique ou ordinaire, qui plongent leurs racines dans la «langue de l'Occident». Pour la poser, il faudra entreprendre un travail de transformation du *logos* classique, qui, loin de le disqualifier, ébranle sa structure, modifie son économie, et relance sa conceptualité. Il semble que cette transgression, amorcée par le geste déconstructeur de Derrida, se poursuive à travers la pensée de B. Stiegler. S'il paraît dès lors illusoire de vouloir fonder une nouvelle doctrine philosophique, il ne s'agit pas pour autant de rejeter la philosophie dans les «ténèbres de la métaphysique»: au contraire, le déplacement positif du discours

---

<sup>40</sup> Sur la notion de Néguanthropocène, voir *La société automatique. t. 1 L'avenir du travail*, cit., p. 397 et suivantes.

qui s'opère alors permet de réinscrire les concepts que l'on croyait «périmés» dans de nouvelles chaînes de signification, hors de la logique oppositionnelle qui commandait à leur sens, et qui réprimait, par la référence à un signifié transcendantal, la possibilité de leur individuation.

Comment poser la question de l'homme une fois ce geste effectué ?

Il ne semble dès lors plus possible de s'interroger sur les attributs essentiels d'un étant, sur les structures transcendantales d'une conscience ou sur le rapport à l'être d'une ek-sistence. Ce qui semble en jeu serait plutôt la question de savoir comment la technique invente l'homme à mesure que l'homme invente la technique, au cours d'un processus d'extériorisation constitutif d'une intériorité, qui ne peut être pensé que comme un défaut d'origine. Ce qui ne peut plus se comprendre comme une essence ni comme un sujet ou une conscience ne pourra plus faire l'objet ni d'une ontologie ni d'une phénoménologie. Ce qui ne se saisit plus comme une réalité humaine ne pourra plus se prendre pour objet dans une anthropologie. En revanche, le triple processus d'individuation (technique, psychique et collective) qui est ainsi mis au jour semble requérir une pensée organologique, et les nouveaux rapports entre entropie et néguentropie qu'il implique semblent devoir être appréhendés à travers une néguanthropologie. Celles-ci invitent à une relecture<sup>41</sup>, qui soit aussi une réécriture, de la tradition philosophique, libérée de ses schèmes substantialistes et de sa logique oppositionnelle. Elles supposent aussi une nouvelle articulation des savoirs positifs, qui ne repose plus sur le partage classique entre sciences humaines et sciences naturelles: penser les relations transductives entre les trois types d'organisations (psycho-somatiques, techniques et sociales) implique une coopération entre les sciences (anthropologiques, psychologiques, biologiques, sociologiques, technologiques, neuroscientifiques, économiques, informatiques), puisqu'aucune des sciences dites «régionales» ne peut penser à elle seule de tels agencements. Une fois réarticulés au sein d'une perspective organologique et néguanthropologique, les savoirs (philosophiques et positifs) pourraient permettre d'appréhender les conditions techniques, psychiques, sociales (et donc aussi politique et économique) qui permettent à la forme technique de la vie d'inscrire des bifurcations néguanthropiques dans le devenir entropique, à travers une interprétation de son passé qui soit aussi une réalisation de son avenir.

Si c'est seulement à travers les relations et les organisations sociales que le passé non-vécu mais extériorisé peut être approprié, et l'avenir anticipé, il ne faudrait pas s'étonner que la fin de l'humanité s'annonce au moment où le contrôle des supports de mémoire par les industries des données court-circuite les processus et les systèmes sociaux de transmission des savoirs. Ce qui se dit comme la disparition de l'espèce humaine désignerait en fait cette impossibilité

---

<sup>41</sup> «Ce que je veux souligner, c'est seulement que le passage au-delà de la philosophie ne consiste pas à tourner la page de la philosophie (ce qui revient le plus souvent à mal philosopher) mais à continuer à lire d'une certaine manière les philosophes.», J. Derrida, *La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines*, in *L'écriture et la différence*, cit., pp. 421-422.

d'envisager un avenir, faute de pouvoir recevoir et interpréter le passé. Alors que les scientifiques du GIEC décrivent l'activité humaine comme une force géologique majeure<sup>42</sup>, et que les fondateurs de la Singularity University proclament l'avènement d'une supra-intelligence artificielle, dépossédant les hommes d'un prétendu pouvoir sur leur destin<sup>43</sup>, ces deux propos masquent peut-être une même incapacité à projeter les fins de ce qui n'aura jamais pu «commencer» à proprement parler. Entre les prédictions scientifiques d'une catastrophe inéluctable, et l'affirmation performative selon laquelle «le futur n'a pas besoin de nous»<sup>44</sup>, il s'agirait donc de se demander comment *faire* époque, dans un milieu numérique et réticularisé. Les discours de l'Anthropocène et du transhumanisme révéleraient en creux la nécessité de se souvenir d'un défaut d'origine, pour continuer à s'inventer.

Anne Alombert, Université Paris Ouest Nanterre  
✉ [anne.alombert@gmail.com](mailto:anne.alombert@gmail.com)

---

<sup>42</sup> <http://leclimatchange.fr/les-elements-scientifiques/>

<sup>43</sup> [https://fr.wikipedia.org/wiki/Singularit%C3%A9\\_technologique](https://fr.wikipedia.org/wiki/Singularit%C3%A9_technologique)

<sup>44</sup> <https://www.wired.com/2000/04/joy-2/>