

Du moment philosophique des années 1960 à aujourd'hui : comment s'orienter dans la pensée ?

L'époque contemporaine se caractérise par trois phénomènes éminemment problématiques : la « post-vérité » d'une part, l'Anthropocène d'autre part, et le transhumanisme enfin. Le *xxi*^e siècle a récemment été qualifié d'« ère post-vérité »¹ en raison de la diffusion virale de fausses informations et du fonctionnement mimétique des principaux médias numériques, qui mettent en question la possibilité d'un débat public argumenté. Se manifeste ainsi un discrédit envers les institutions politiques et scientifiques, comme si l'accès à une multiplicité d'informations et la collecte de quantités massives de données allaient de pair avec une incapacité croissante à produire des savoirs certifiés. Symptôme de cet état de fait : la proclamation provocatrice d'une « fin de la théorie » par le journaliste Chris Anderson en 2008, dans un article publié par le magazine américain *Wired*², soutenant que la méthode scientifique était devenue obsolète à l'époque des algorithmes. Plus récemment encore, peut-être : l'affaire du *Lancet*³ durant laquelle l'une des revues médicales les plus prestigieuses fut soupçonnée d'avoir laissé publier en un temps record et diffuser dans le monde entier un article dont les données n'étaient pas fiables, comme si le processus de relecture et de certification par les pairs avait été court-circuité par les médias en temps réels et la collecte de données à grande

-
1. Cette expression problématique à de nombreux égards a été consacrée « mot de l'année » par le dictionnaire Oxford en 2016 et s'est vue intégrée dans les dictionnaires Larousse et Robert la même année. Voir : [<https://fr.wikipedia.org/wiki/Postvérité>].
 2. C. Anderson, « The end of theory: the data deluge makes the scientific method obsolete », *Wired*, 2008. En ligne : [<https://www.wired.com/2008/06/pb-theory/>].
 3. P. Santi, D. Larousserie, S. Cabut, N. Herzberg et H. Morin « Coronavirus : le "Lancetgate" révèle des failles de l'édition scientifique », *Le Monde*, 15 juin 2020. En ligne : [https://www.lemonde.fr/sciences/article/2020/06/15/covid-19-le-lancetgate-revele-des-failles-de-l-edition-scientifique_6042946_1650684.html].

échelle. Les nouvelles performances télétechnologiques semblent ainsi coïncider avec l'ère post-véridique : le développement des sciences et des techniques semble paradoxalement conduire à l'effondrement de la confiance et du crédit, sans lesquels aucune vérité ne peut se constituer. Une autre coïncidence, tout aussi paradoxale, semble caractériser notre actualité : la coïncidence entre les menaces de l'Anthropocène⁴ d'une part, qui se manifestent à travers le réchauffement climatique, les catastrophes naturelles et la destruction progressive de l'écosystème terrestre, et les projets transhumanistes⁵, d'autre part, qui prônent l'augmentation humaine, l'intelligence artificielle, ou l'avènement d'une singularité technologique, comme pour faire oublier le désastre écologique. Aussi contradictoires soient-elles, ces deux perspectives de l'Anthropocène et du transhumanisme ont néanmoins pour point commun de mettre les humains face à l'imminence de leur fin, que celle-ci prenne la forme d'une disparition des conditions de vie terrestre dans des sociétés devenues hyperindustrielles ou d'une élimination de la condition de mortel à travers une transformation de l'espèce. Si bien que l'époque de la fin de la théorie et de la fin de la vérité semble aussi coïncider avec celle de la fin de l'humanité. Un tel contexte ne manque pas de rappeler ce qui s'était annoncé dans les années 1960 sous les noms de la « fin des grands récits » et des « fins de l'homme » : si la post-vérité, l'Anthropocène et le transhumanisme étaient bien sûr inenvisageables pour les penseurs de l'époque, une situation critique semblait néanmoins s'amorcer, qui revient hanter notre actualité.

La fin des « grands récits », expression mobilisée en 1979 par Jean-François Lyotard dans *La condition postmoderne*⁶, désignait alors la perte de légitimité des systèmes philosophiques garants des vérités scientifiques, face à l'efficacité des « performances » technologiques. Les « fins de l'homme », expression employée par Jacques Derrida dans le titre d'une conférence éponyme en 1968⁷, en résonance avec un entretien de Michel Foucault de 1966⁸, donnait à entendre les limites de la pensée humaniste, qui avait (d'une certaine manière) perduré jusque dans les courants phénoménologiques et existentialistes, et que l'avènement du structuralisme ne cessait d'ébranler. Tout se passe aujourd'hui comme si

-
4. P.-J. Crutzen, « Geology of mankind », *Nature*, n° 415, 2002 et C. Bonneuil et J.-B. Fressoz, *L'événement Anthropocène. La Terre, l'histoire et nous*, Paris, Seuil, 2013.
 5. R. Kruzweil, *Humanité 2.0 : La Bible du changement*, trad. A. Mesmin, Paris, M21 Éditions, 2007. Pour une perspective critique sur ces discours idéologiques : D. Doat et F. Damour dir., *Quand le transhumanisme interroge*, Namur, Presses universitaires de Namur, 2021.
 6. J.-F. Lyotard, *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*, Paris, Minit, 1979.
 7. J. Derrida, « Les fins de l'homme » [1968], *Marges de la philosophie*, Paris, Minit, 1972.
 8. M. Foucault, « L'homme est-il mort ? » [1966], entretien avec C. Bonnefoy, *Dits et écrits I*, Paris, Gallimard, 2001, p. 540.

cette «fin des grands récits» et ces «fins de l'homme» se concrétisaient, les grands récits «finissant» en une multitude de fausses informations et l'humanité «finissant» à travers son annihilation (qu'elle prenne la forme d'une réelle autodestruction ou d'un fantôme d'augmentation). Tout se passe comme si les phénomènes de la post-vérité, de l'Anthropocène et du transhumanisme constituaient les symptômes de la double crise des «grands récits» philosophiques et de l'«humanisme métaphysique» qui s'amorçait dans les années 1960-1970. Dès lors, une telle actualité ne pourra être saisie dans toute sa complexité sans un retour vers le siècle passé.

La thèse de ce livre consiste à soutenir qu'aussi différents soient-ils, les phénomènes de la post-vérité, de l'Anthropocène et du transhumanisme doivent être appréhendés ensemble et resitués dans l'histoire de la pensée, pour pouvoir être compris et dépassés, dans la mesure où ils résultent de deux crises philosophiques majeures et intrinsèquement liées, qui ont profondément marqué l'époque des années 1960 et que le XXI^e siècle n'est pas parvenu à surmonter :

– la crise du rapport traditionnel entre philosophie et sciences d'une part, qui se manifeste à travers la déconstruction de la métaphysique occidentale et l'essor de la spécialisation scientifique, et qui conduit des penseurs aussi différents que Heidegger, Foucault, Desanti, ou Lyotard à s'interroger sur une nouvelle «tâche de la pensée»⁹, après la fin des grands récits;

– la crise des rapports entre humanité et technicité d'autre part, qui se manifeste à travers le bouleversement des philosophies métaphysiques, humanistes, phénoménologiques et existentialistes face aux nouveaux savoirs positifs (structuralisme, sciences formelles, cybernétique, paléanthropologie) et qui conduit à la déconstruction de la conception essentialiste de l'humain et de la conception instrumentale de la technique.

Gilbert Simondon et Jacques Derrida, qui publient leurs premiers ouvrages en 1958¹⁰ et 1967¹¹, sont deux témoins majeurs de ce bouleversement sans précédent de l'histoire de la pensée, auquel leurs travaux tentent de se confronter. En effet, à travers la théorie de l'individuation et le projet de grammatologie, leurs œuvres principales ont précisément pour but d'élaborer une «pensée» qui excède les «grands récits» philosophiques en les confrontant aux sciences positives et en transformant

9. M. Heidegger, «La fin de la philosophie et la tâche de la pensée» [1964], *Questions III et IV*, Paris, Gallimard, 1990 (nous verrons par la suite que la question de la «tâche de la pensée» n'est pas seulement une question heideggerienne).

10. G. Simondon, *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information* [1958], Paris, Jérôme Millon, 2005.

11. J. Derrida, *De la grammatologie*, Paris, Minuit, 1967.

les catégories et la logique métaphysiques. De plus, à travers les notions d'individuation et de transindividualité (Simondon) ou de différance et de spectralité (Derrida), les textes des deux auteurs impliquent de repenser la question de l'humain par-delà l'alternative entre humanisme et réductionnisme. Enfin, la réhabilitation respective des objets techniques (Simondon) ou de la question de l'écriture (Derrida) qui se joue dans les deux pensées implique de dépasser la conception instrumentale de la technique qui avait dominé la tradition philosophique. Les textes de Simondon et de Derrida recèlent ainsi de nombreuses ressources pour surmonter la double crise qui s'annonce dans les années 1960 et qui semble se concrétiser aujourd'hui, à travers la «post-vérité», l'Anthropocène et le transhumanisme. Revenons brièvement sur les enjeux de cette double crise (crise des rapports entre philosophie et sciences et crise des conceptions humanistes de l'homme et instrumentales de la technique), afin de voir pourquoi et comment l'étude rétrospective des deux œuvres pourrait permettre de les dépasser.

•

Les rapports entre sciences et philosophie à l'époque de la fin des «grands récits»

En 1979, à la suite d'une commande du gouvernement du Québec, Jean-François Lyotard publie un rapport sur «les problèmes du savoir dans les sociétés développées» : ce rapport, publié sous le nom de *La condition postmoderne*, n'a pas pour but de proposer une quelconque théorie post-moderne, mais bien d'analyser la situation critique dans laquelle se trouve ledit «savoir» au moment où Lyotard écrit. Selon Lyotard en effet, la condition postmoderne correspond à une mise en crise de ce qu'il appelle alors les «métarécits» philosophiques, frappés de discrédit en raison des évolutions technoscientifiques¹². Les «grands récits» ou les «métarécits» désignent les principaux systèmes philosophiques garants des entreprises scientifiques – à savoir, le «récit spéculatif» (hégélien) et le «récit de l'émancipation» (hérité des Lumières) (*ibid.*, p.63), qui avaient pour fonction de légitimer la science moderne, mais qui se voient alors ébranlés en raison de leurs limites intrinsèques, mais aussi suite à l'accélération du développement technologique après la Deuxième Guerre mondiale, qui «a déplacé l'accent sur les moyens de l'action plutôt que sur ses fins», ainsi que par le redéploiement du capitalisme libéral, qui «a éliminé l'alternative communiste et qui a valorisé la jouissance individuelle des biens

12. J.-F. Lyotard, *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*, ouvr. cité, p. 7.

et des services» (p.63-66). Cette crise de la philosophie métaphysique n'est pas sans effet sur le statut des savoirs scientifiques, qui ne peuvent plus trouver leur légitimité ni dans un savoir spéculatif premier (comme le proposait le «récit spéculatif» hégélien) ni dans une finalité émancipatrice (comme le proposait le «récit de l'émancipation» kantien) et qui se voient ainsi délégitimés. Selon Lyotard en effet, les savoirs cessent alors d'être à eux-mêmes leurs propres fins (p.14) : ils ne sont plus produits en vue de la «réalisation de la vie de l'esprit» ou de «l'émancipation de l'humanité» mais pour être vendus, consommés et valorisés au sein d'un nouveau marché (p.86). À mesure que les savoirs sont mis «en extériorité par rapport aux "sachants"» (p.14), qui étaient censés les intérioriser, les transmettre et les transformer, leur finalité se voit peu à peu remplacée par leur valeur d'échange, soumise aux critères de l'«efficacité» et de l'«optimisation» des performances (p.73-78). Alors que les métarécits philosophiques se voient discrédités, les savoirs positifs perdent leur valeur et leur finalité : l'«état postmoderne de la pensée»¹³ semble laisser aussi peu d'avenir à l'entreprise philosophique (vouée à devenir «objet de la critique») qu'aux savoirs positifs (voués à devenir «marchandises informationnelles»). La condition postmoderne se caractérise ainsi par une rupture du rapport traditionnel entre science et philosophie, que Jean-Toussaint Desanti vient alors tout juste de diagnostiquer.

Quatre ans avant la publication de *La condition postmoderne*, Desanti a en effet publié un livre intitulé *La philosophie silencieuse*¹⁴, dont le premier chapitre porte «sur le rapport traditionnel des sciences et de la philosophie» : «des sciences à la philosophie, affirme-t-il alors, un lien s'était constitué, aujourd'hui brisé» (*ibid.*, p.8). Desanti caractérise ce rapport traditionnel des sciences et de la philosophie comme un rapport d'intériorisation : en dépit de la diversité des courants et des doctrines, il retrouve dans l'histoire de la philosophie l'invariance d'un même projet, qui consiste, pour la philosophie, à se définir comme un savoir en droit antérieur aux savoirs positifs, destiné à les totaliser et à les fonder. Ce projet totalisant ou fondationnel se déploie sous diverses figures historiques, dont Desanti décrit les plus marquantes : l'*eidōs* platonicien qui rend possible l'accès à la vérité ; l'entendement classique, foyer originaire où s'articule et s'enracine le discours vrai produit dans le corps des sciences ; le sujet transcendantal kantien, qui fournit les conditions de possibilités du savoir objectif et les champs qui délimitent sa validité ; le

13. J.-F. Lyotard, «Murs, golfes, systèmes», *Moralités postmodernes*, Paris, Galilée, 1993, p.93.

14. J.-T. Desanti, *La philosophie silencieuse ou critique des philosophies de la science*, Paris, Seuil, 1975.

concept hégélien, reproduction dans la sphère de la pure pensée des déterminations universelles engendrées par une activité scientifique donnée ; la conscience husserlienne, lieu de constitution des objets idéaux et sol originaire de toute connaissance scientifique. En dépit des évolutions de l'histoire de la pensée, il s'agit à chaque fois, selon Desanti, de mettre en œuvre un discours « essentiel et premier », qui, quand il ne désigne plus la totalité des sciences elles-mêmes, constitue un savoir fondateur, susceptible de rendre compte de la possibilité des savoirs positifs et de légitimer le contenu de leurs énoncés. Or, sous l'effet de « l'éclatement des vérités », de la « multiplication des techniques » et de la « spécificité des sciences », ce rôle unificateur et auto-fondateur du discours philosophique se trouve perturbé : l'entreprise de fondation ou de totalisation vacille et la question de la fonction même de la philosophie tend à se poser (p. 7). En 1975, la philosophie semble avoir « perdu son statut privilégié par rapport à la connaissance en général, et à la science en particulier »¹⁵, comme l'avait remarqué Michel Foucault une dizaine d'années plus tôt.

Dans ses entretiens du milieu des années 1960¹⁶, Foucault ne cesse en effet de décrire ce qu'il désigne alors comme une « crise d'austérité » de la philosophie : après les destructions nietzschéenne et heideggerienne de la métaphysique, après la critique logique wittgensteinnienne de la philosophie, après le développement des sciences humaines ou des sciences formelles, « la situation de la philosophie a beaucoup changé », le discours philosophique « a cessé de légiférer, de juger » : il se trouve désormais « en position seconde par rapport à l'ensemble, au réseau général de nos connaissances ». Foucault soutient que la « raison analytique » à l'œuvre dans les nouvelles disciplines théoriques (comme les sciences structurales, la théorie de l'information et les formalismes logiques) a radicalement remis en cause les courants philosophiques dominants à l'époque (existentialisme, phénoménologie, dialectique). Foucault affirme alors assister à la formation encore balbutiante d'une « culture » ou d'une « pensée », qu'il qualifie de « non-dialectique », et qui, contrairement aux philosophies qui l'ont précédée, n'aura plus une fonction encyclopédique visant à accumuler ou unifier les connaissances et à fonder le savoir en chassant le non savoir. Cette pensée non-dialectique, affirme Foucault, a au contraire pour fonction de « s'interroger sur le rapport qu'il peut y avoir, d'une part, entre les différents domaines du savoir

15. M. Foucault, « La philosophie structuraliste permet de diagnostiquer ce qu'est "aujourd'hui" » [1967], *Dits et écrits I*, Paris, Gallimard, 2001, p. 608.

16. M. Foucault, « La philosophie structuraliste permet de diagnostiquer ce qu'est aujourd'hui », art. cité, p. 608 ; « L'homme est-il mort ? » [1966], *Dits et écrits I*, ouvr. cité, p. 571 ; « Entretien avec Madeleine Chapsal » [1966], *Dits et écrits I*, ouvr. cité, p. 542.

et, d'autre part, entre savoir et non-savoir». Elle ne mettra plus en jeu la nature ou l'existence, mais «ce que c'est que savoir» : «son objet propre, affirme Foucault, sera le savoir» (*ibid.*, p.570). Foucault semble envisager une pensée qui se situe par-delà les savoirs à proprement parler, qu'ils soient scientifiques ou philosophiques, puisque le savoir devient l'objet même de cette pensée : une nouvelle «tâche de la pensée» semble ainsi émerger, «à laquelle ni la philosophie en tant que métaphysique, encore moins les sciences qui en sortent, ne sauraient avoir accès»¹⁷, comme le suggérait Heidegger quelque temps auparavant, dans une conférence traduite en 1964 par Jean Beaufret.

Dans cette conférence intitulée «La fin de la philosophie et la tâche de la pensée», Heidegger s'interroge en effet sur la possibilité d'une pensée «qui ne pourrait être ni métaphysique, ni science» (*ibid.*, p.287), transgressant les limites des savoirs philosophiques et scientifiques face à ce qu'il décrit alors comme la fin de la métaphysique, sous l'effet du développement des sciences, de leur «affranchissement» et de l'«établissement de leur auto-suffisance» (p.284). Heidegger soutient qu'en exposant l'étant dans son état de présence, à partir de son fondement, la philosophie métaphysique, au cours de ses différentes époques, a ouvert un horizon pour le développement des diverses sciences, qui se déploient dans différents secteurs ou régions de l'étant. Néanmoins, selon Heidegger, les différentes disciplines scientifiques se sont peu à peu affranchies du sol philosophique auquel elles étaient assujetties, en prenant elles-mêmes en charge la tâche qui consiste à structurer et délimiter leurs champs d'objectivité, au moyen de catégories qu'elles comprennent comme de simples instruments méthodologiques, sans leur accorder aucune signification ontologique (p.285-286). Selon Heidegger néanmoins, «dans la supposition qu'elles ne peuvent pas ne pas faire de leurs catégories régionales, c'est encore de l'être de l'étant que les sciences continuent de parler» : les sciences se contentent simplement de ne pas le dire, elles «renient» leur «origine philosophique» mais «ne peuvent pourtant pas la rejeter» (p.286). Si l'entreprise philosophique entre «dans son stade terminal» à travers sa «décomposition» en autant de «sciences technicisées», Heidegger s'interroge néanmoins sur la tâche qui, dans un tel contexte, demeure réservée à la pensée. Il entend suggérer que la pensée ne peut plus prendre la forme et avoir la fonction que la philosophie métaphysique avait traditionnellement assumée, c'est-à-dire déterminer l'être de l'étant «dans la figure de la substantialité ou de la subjectivité» (p.291) et exposer les ontologies régionales qui constituent les

17. M. Heidegger, «La fin de la philosophie et la tâche de la pensée», ouvr. cité, p.267.

domaines d'objectivité. Il soutient au contraire la nécessité d'ouvrir une voie que le déploiement de la philosophie métaphysique et sa décomposition en sciences antiques auraient maintenue fermée et qui constituerait une nouvelle tâche de la pensée. Cette tâche ne peut pas pour autant être déterminée à l'avance, avant d'avoir été amorcée : la réponse à la question de savoir «quelle tâche, à la fin de la philosophie, demeure réservée à la pensée» doit «consister en une transformation de la pensée, et non pas en une simple énonciation portant sur un sujet déjà donné» (p. 281).

C'est une telle «transformation de la pensée» qui semble à l'œuvre dans les textes de Simondon et de Derrida, à travers les tentatives de dépassement de l'hylémorphisme ou du logocentrisme qui caractérisent selon eux la tradition philosophique occidentale. Les deux auteurs, qui héritent tous deux du geste de déconstruction heideggerien tout en le transformant radicalement, tentent ainsi de mettre au jour l'impensé de la métaphysique (l'opération d'individuation occultée par l'hylémorphisme ou la différance réprimée par le logocentrisme), ce qui les oblige à transformer l'élément de la pensée, à travers un profond renouvellement des catégories et de la logique oppositionnelles traditionnelles. Simondon et Derrida semblent ainsi ouvrir un nouveau type de pensée (ontogénétique ou grammatologique), qui ne soit plus ni philosophique ni scientifique à proprement parler, mais qui, et sans doute est-ce l'un des points majeurs de divergence des deux auteurs avec Heidegger, procède d'une rencontre et d'une articulation nouvelle entre discours philosophique et savoirs scientifiques, et non d'une «méditation» pure de toute «science». La première partie de ce travail propose de s'interroger sur le statut des pensées ontogénétiques et grammatologiques, qui impliquent toutes deux une transformation de la langue philosophique occidentale et des rapports traditionnels entre philosophie et sciences, à travers la mise en œuvre d'une pensée «en position seconde par rapport à l'ensemble, au réseau général de nos connaissances»¹⁸, qui «n'appartienne ni à la science positive ni à l'ontologie classique»¹⁹. Comment appréhender les pensées ontogénétiques et grammatologiques, qui prétendent excéder les cadres de la science et de la philosophie? Comment dépasser les catégories oppositionnelles et la logique de l'identité sans pour autant renoncer à élaborer une pensée? Comment faire un pas au-delà de la métaphysique sans tomber dans une nouvelle forme de positivisme ou de scientisme?

18. M. Foucault, «L'homme est-il mort?», art. cité, p. 542.

19. «What can that thought mean which belongs neither to positive science nor to classical ontology?», J. Hyppolite, «The structure of philosophic language according to the preface to Hegel's *Phenomenology of the mind*» [1966], *The Structuralist Controversy. The Languages of Criticism and the Sciences of Man*, ouvr. cité, p. 157 (nous traduisons).

Nous verrons que la théorie de l'individuation et la grammatologie ouvrent la voie à une pensée «métarationnelle» et «supra-scientifique», qui suppose de transformer les rapports entre philosophie et sciences, et qui permet aussi, du même coup, de dépasser «l'état de vagabondage de la pensée»²⁰ caractéristique de la postmodernité.

•

Les rapports entre humanité et technicité à l'époque des «fins de l'homme»

La déconstruction de la philosophie traditionnelle et la transformation de la pensée qui lui est associée sont indissociables d'une déconstruction et d'une transformation de la conception essentialiste de l'homme et de la conception instrumentale de la technique inhérentes à l'histoire de la métaphysique. Dans ses textes concernant les questions de l'humanisme et de la technique²¹, Heidegger avait en effet souligné le caractère problématique des conceptions métaphysiques de l'humain et de la technique – non pas en raison de leur inexactitude ou de leur fausseté, mais dans la mesure où elles laissent certaines questions impensées. En 1946, dans la «Lettre sur l'humanisme», Heidegger suggère que tout aussi différentes soient-elles, les diverses déterminations de l'essence de l'homme reposent toutes sur le même geste, qui consiste à envisager l'homme comme un étant se distinguant des autres étants par telle ou telle propriété (âme immortelle, faculté rationnelle, vie en société) sans pour autant interroger l'être de cet étant, c'est-à-dire, la possibilité même qu'il y ait de l'étant, que de l'étant soit accessible ou dévoilé. En dépit de leurs divergences, tous les humanismes peuvent donc être considérés comme métaphysiques dans la mesure où ils posent une définition de l'homme à partir d'une interprétation de l'étant dans son ensemble, qui demeure, quant à elle, non questionnée²². De même, en 1949, dans «La question de la technique», Heidegger suggère que la représentation courante de la technique – conception anthropologique ou instrumentale suivant laquelle la technique constitue une «activité de l'homme» ou «le moyen de certaines fins» – n'a rien d'inexact ou d'incorrect, mais qu'elle repose néanmoins sur une conception «obscur et flottante» de l'instrumentalité et de la causalité²³. En effet, si l'on entend déterminer la technique comme

20. J.-T. Desanti, *La philosophie silencieuse*, ouvr. cité, p. 7.

21. M. Heidegger, «Lettre sur l'humanisme» [1946], *Questions III et IV*, Paris, Gallimard, 1990 et «La question de la technique» [1949], *Essais et conférences*, Paris, Gallimard, 1980.

22. M. Heidegger, «Lettre sur l'humanisme», art. cité, p. 75-79.

23. M. Heidegger, «La question de la technique», art. cité, p. 10.

outil ou comme instrument, encore faudrait-il savoir ce que l'on entend par cette ustensilité ou cette instrumentalité (*ibid.*, p.15-16). Si l'outil ou l'instrument désigne « ce par quoi quelque chose est opéré », « ce qui a un effet comme conséquence », c'est sur ce caractère causal qu'il faudra alors s'interroger, sans quoi, la conception instrumentale et anthropologique de la technique ne révélera rien d'autre qu'une volonté humaine de la maîtriser (p. 44). Bref, là où la détermination d'une essence de l'homme repose sur une conception non-interrogée de l'être, la détermination instrumentale de la technique repose sur une conception non-interrogée de la causalité. Heidegger s'attache ainsi à déconstruire de l'intérieur le sol de présuppositions métaphysiques sur lequel les conceptions de l'humain et de la technique sont fondées.

Au même moment, ces deux conceptions se voient aussi ébranlées, de l'extérieur cette fois, notamment par les travaux de paléanthropologie de André Leroi-Gourhan, qui commencent alors à être publiés (de 1943 à 1965). Les découvertes paléanthropologiques bouleversent les représentations traditionnelles de l'humanité et de la technicité, en montrant que l'homme ne peut pas être considéré comme un vivant doté d'intelligence, de raison ou d'esprit, qui aurait produit ses instruments ou ses outils comme des moyens en vue de fins prédéterminées, mais bien comme le produit d'une évolution biologique, qui s'est peu à peu technicisée. Autrement dit, si l'homme constitue une forme de la vie, ce ne sont pas ses qualités mentales, intellectuelles ou cérébrales qui le caractérisent, mais bien sa bipédie, qui le conduit à « sécréter » les organes artificiels nécessaires à sa survie, bien avant que son cerveau n'ait atteint la taille nécessaire à l'exercice des facultés qui lui sont traditionnellement attribuées (GPI²⁴, p. 33 et p. 42). S'il n'y a pas eu quelque chose comme un homme déjà constitué ayant inventé ses outils, mais bien un organisme vivant ayant sécrété des organes artificiels dont la pratique a en retour modifié ses organes cérébraux et permis la conservation d'une mémoire collective extériorisée dans des supports techniques, il ne pourra plus s'agir, pour Leroi-Gourhan, d'opposer l'homme au reste des vivants, ni de considérer la technique comme un moyen ou un instrument. Les oppositions conceptuelles entre animalité et humanité, instinct et intelligence, nature et culture, matériel et spirituel, technique et mémoire, moyens et fins, devront donc être inquiétées (GPII, p. 9-10).

D'autant que la paléanthropologie n'est pas la seule science qui vienne alors ébranler les oppositions philosophiques traditionnelles.

24. Des abréviations sont utilisées pour les ouvrages et les articles de Simondon et de Derrida les plus cités. Elles sont répertoriées dans la « Liste des abréviations ».

Comme le rappelle Foucault en 1966 dans ses textes consacrés aux enjeux du structuralisme, les conceptions philosophiques de l'humain ou du sujet qui caractérisaient les philosophies du XIX^e siècle ou du début du XX^e siècle (Foucault fait notamment référence aux pensées de Hegel, Marx et Sartre) se sont vues bouleversées par l'apparition des dites « sciences humaines » et des sciences formelles : alors que « l'humanisme, l'anthropologie et la pensée dialectique [mais aussi l'existentialisme] ont partie liée », la « raison analytique » que Foucault voit naître avec la logique de Russell, dans l'anthropologie de Lévi-Strauss, dans la psychanalyse de Lacan, dans la linguistique ou dans la théorie de l'information, « est incompatible avec l'humanisme »²⁵. Foucault soutient en effet qu'après l'anthropologie lévi-straussienne ou la psychanalyse lacanienne, une fois la question du système ou de la structure substituée à celle du sens, il ne peut plus être question de présupposer un sujet à l'origine de son langage, de ses savoirs ou de ses pensées. Parallèlement, les développements récents de la cybernétique et de la théorie de l'information, auxquels Foucault fait brièvement allusion, semblent quant à eux renverser les conceptions traditionnelles de la technique, à travers la mise en œuvre de machines capables de simuler des comportements traditionnellement considérés comme humains (apprentissage, jeu, langage). Dès lors, selon Foucault, l'effort contemporain consiste moins à « revendiquer l'homme contre le savoir et contre la technique », qu'à montrer que « sa vie, son mode d'être et sa pensée font partie de la même organisation systématique et relèvent des mêmes catégories que le monde scientifique et technique » dont il pensait pouvoir s'exclure et qu'il croyait pouvoir dominer.

Ces deux situations critiques (la mise en crise des conceptions traditionnelles de l'humain et du sujet face au développement du structuralisme et la mise en crise des conceptions traditionnelles de la technique face aux avancées de la cybernétique), semblent se manifester très concrètement lors des colloques de Royaumont et de Baltimore, respectivement organisés en 1962 et en 1966. En effet, le colloque de Royaumont porte sur l'usage du « concept d'information dans les sciences contemporaines »²⁶ et le colloque de Baltimore s'interroge sur « les langages de la critique et les sciences de l'homme »²⁷ : alors que le premier regroupe des mathématiciens, des physiciens, des biologistes, des psychologues et des philosophes pour penser les conséquences épistémologiques de

25. M. Foucault, « L'homme est-il mort ? », art. cité, p. 569.

26. « Le concept d'information dans la science contemporaine », *Cahiers de Royaumont*, Gauthier-Villars, Minuit, 1965. En ligne : [<https://archive.org/details/concept-information>].

27. E. Donato et R. Macksey éd., *The Structuralist Controversy. The Languages of Criticism and the Sciences of Man*, Baltimore et Londres, Johns Hopkins University Press, 1970.

la cybernétique et de la théorie de l'information et leurs enjeux pour la compréhension des machines contemporaines, le second regroupe des linguistes, des psychanalystes, des anthropologues, des sociologues, des historiens et des philosophes pour penser les conséquences épistémologiques du paradigme structuraliste et leurs enjeux pour les conceptions philosophiques du sujet. Bien que le colloque de Royaumont soit concerné par les sciences exactes et naturelles (la cybernétique, la théorie de l'information, la biologie, la psychologie, les mathématiques ou la philosophie) et par la question des rapports entre machines et organismes, alors que celui de Baltimore concerne les sciences sociales et humaines (linguistique, théorie littéraire, psychanalyse, anthropologie, sociologie, histoire) ou la philosophie et la question du sujet face à la structure et au système, une même ambition semble leur être sous-jacente, qui consiste à confronter les théories philosophiques aux évolutions scientifiques contemporaines, dans une perspective résolument transdisciplinaire. Il s'agit à chaque fois d'envisager les problèmes philosophiques soulevés par les récentes découvertes scientifiques et de trouver un langage commun ou une méthode transversale aux sciences et à la philosophie, susceptible de faire dialoguer les différentes disciplines. Ainsi, dans son introduction au colloque de Royaumont, Martial Guérault en appelle à un dialogue entre «les hommes qui sont astreints aux recherches les plus minutieuses, les plus techniques» et ceux «dont le métier est de manier des concepts», afin de repenser les rapports entre machines et organismes²⁸. De même, dans leur introduction et leur conclusion au colloque de Baltimore, Richard Macksey et Eugenio Donato en appellent à la constitution d'un cadre de discussion général pour la méthodologie des sciences humaines et soulignent la remise en cause du sujet phénoménologique qui s'opère dans le structuralisme²⁹.

Il n'est pas anodin que Simondon ait été le principal organisateur du colloque de Royaumont et que Derrida ait constitué l'intervenant le plus remarqué du colloque de Baltimore : en effet, l'émergence de ces nouvelles disciplines scientifiques, leur pénétration dans les champs philosophiques ainsi que les nouvelles problématiques qu'elles soulèvent ne laissent pas indifférents les deux auteurs. Alors que depuis les années 1950, Simondon déplore l'incapacité de la discipline philosophique à prendre en compte

28. M. Guérault, «Introduction», *Le concept d'information dans la science contemporaine*, ouvr. cité, p. 9.

29. R. Macksey, «Lions and squares: opening remarks» [1966] et E. Donato, «The two languages of criticism» [1966], *The Structuralist Controversy. Languages of Criticism and the Sciences of Man*, ouvr. cité p. 2 et p. 90.

les avancées de la cybernétique³⁰, Derrida s'intéresse dès ses premiers travaux à «l'extension dominatrice et fascinante des "sciences humaines" à l'intérieur du champ philosophique»³¹. Il ne s'agit évidemment pas pour eux de substituer les théories scientifiques aux concepts philosophiques. Simondon et Derrida n'entendent pas remplacer la philosophie par les sciences (cybernétiques ou structuralistes), dont ils ne cessent au contraire de dévoiler les présupposés métaphysiques : Simondon critique l'analogie entre machine et organisme au fondement de la cybernétique et Derrida déconstruit l'opposition entre nature et culture à l'œuvre dans l'anthropologie ou l'opposition entre signifié et signifiant à l'œuvre dans la linguistique. Mais ils engagent néanmoins leurs contemporains à assumer la nouveauté des apports scientifiques et à fournir l'effort de réflexion et d'invention catégoriale requis pour les interpréter. Chez les deux auteurs en effet, la confrontation des discours philosophiques traditionnels aux sciences contemporaines implique une profonde reconfiguration de la conceptualité, autour des questions de l'humain et de la technique en particulier. Les réflexions de Simondon sont considérablement inspirées par le paradigme interscientifique de la cybernétique et profondément nourries par les sciences de son temps (microphysique, biologie, éthologie, psychologie, sociologie) qui le conduisent à mettre en question la notion d'individu et à lui substituer celle d'individuation, ainsi qu'à réenvisager le statut des objets techniques dans la culture. De même, Derrida, profondément intéressé par le paradigme structuraliste, ne cesse de confronter les philosophies traditionnelles (en particulier la phénoménologie) aux acquis des sciences humaines (linguistique, psychanalyse, anthropologie, histoires de l'écriture), ce qui le conduit à mettre en crise les notions de présence et de sujet, et à leur substituer celle de différance et de singularité, ainsi qu'à réenvisager le rôle de l'écriture ou des supports dans la pensée.

La deuxième partie de ce travail tente de montrer comment les notions d'individuation et de différance permettent de réinscrire ledit «sujet» dans l'évolution de la vie afin de dépasser ainsi la conception essentialiste de l'humain (le «bisubstantialisme» critiqué par Simondon ou le «carnophallogocentrisme» déconstruit par Derrida) tout en évitant l'écueil du réductionnisme. Comment penser la différence anthropologique dès lors qu'on ne peut plus déterminer un propre ou une essence de l'homme, une subjectivité ou une conscience transcendante? Comment

30. G. Simondon, «Cybernétique et philosophie» [1953], *Sur la philosophie (1950-1980)*, Paris, PUF, 2016.

31. J. Derrida, «Les fins de l'homme», *Marges de la philosophie*, ouvr. cité, p. 139.

dépasser l'humanisme métaphysique ou le «sujet» phénoménologique tout en évitant le biologisme ou le naturalisme? La troisième partie tente de montrer comment la prise en compte des objets techniques par Simondon et de la question de l'écriture par Derrida permettent de dépasser la conception instrumentale de la technique, en repensant les rapports entre culture et technique (Simondon) ou mémoire et écriture (Derrida). Que dire de la technique dès lors qu'on ne peut plus l'envisager comme un moyen empirique ou historique asservi à des fins prédéterminées? Que dire de l'écriture dès lors qu'on ne peut plus l'envisager comme le véhicule secondaire ou dérivé d'un sens préexistant? Comment réhabiliter la question de la technique ou de l'écriture sans tomber dans un technicisme ou dans un empirisme naïf dépourvu de toute perspective critique? Nous verrons que chez les deux auteurs, la question de l'humain et celle de la technique sont intrinsèquement liées : le dépassement des conceptions essentialistes de l'humain et instrumentales de la technique implique de nouvelles conceptions des rapports entre humanité et technicité, qui supposent de dépasser les dualismes métaphysiques et qui permettent aussi, du même coup, de ressaisir les enjeux politiques de l'accélération technologique.

•

Simondon et Derrida : l'avenir d'une rencontre manquée

Les trois questions des rapports entre philosophie et science, de la différence anthropologique et du statut de la technique orienteront donc notre lecture des œuvres de Simondon et de Derrida : nous tenterons de comprendre comment les pensées des deux auteurs permettent de répondre à ces trois problématiques, qui semblent structurer le contexte théorique d'alors et ressurgir aujourd'hui. En quoi la confrontation aux théories scientifiques propres aux années 1960 implique-t-elle une mise en crise de l'axiomatique du discours philosophique traditionnel? Comment les gestes ontogénétiques et grammatologiques ont-ils contribué, dans leur écart même, à l'évolution des problèmes et à la genèse d'interrogations nouvelles, en particulier concernant les questions de l'humain et de la technique? En quoi cette transformation des questionnements philosophiques peut-elle nous éclairer aujourd'hui?

Nous tenterons de répondre à ces questions avec Derrida et Simondon, sans nous livrer pour autant à un exercice de comparaison : il ne s'agira ni d'identifier des ressemblances ou des différences, ni d'assimiler ou d'opposer les pensées, mais plutôt de les confronter et de les articuler. Si, comme le rappelle Gilles Deleuze, il n'est pas suffisant d'opposer

deux concepts entre eux pour savoir lequel est le meilleur, c'est que les concepts ne sont pas des réalités indépendantes qu'il s'agirait de comparer, d'identifier ou d'opposer : ils sont des éléments inscrits dans des (con)textes singuliers, qui ont pour fonction de répondre à un problème donné dans un champ théorique spécifique, qu'ils contribuent par-là même à transformer. Dès lors, comprendre un concept (et, *a fortiori*, une théorie ou une pensée) suppose d'abord de saisir le problème auquel ce concept (cette théorie ou cette pensée) a pour fonction de répondre³². Faire l'histoire de la philosophie, en ce sens, suppose de «redécouvrir» les problèmes «cachés» que les différents concepts ont pour but de faire évoluer. Nous tenterons ainsi de découvrir les problèmes communs auxquels les textes de Simondon et de Derrida tentent de répondre, afin de faire émerger les nouvelles perspectives qui s'ouvrent avec ces nouvelles conceptualités.

Notre démarche s'inscrit ainsi dans ce que Frédéric Worms décrit comme une «histoire relationnelle de la philosophie», qui s'intéresse moins à des auteurs, des écoles, ou des courants déterminés qu'à des «moments philosophiques», caractérisés par l'émergence de problèmes précis, à partir desquels différentes pensées singulières se sont confrontées ou articulées³³ (*ibid.*, p. 14, p. 464, p. 568). Cette démarche invite à identifier ce que François-David Sebbah, s'inspirant d'une expression de Wittgenstein, décrit comme des «airs de familles» entre les pensées : «des relations, pas toujours explicites, qui déterminent et ouvrent un champ de pensable spécifique» à partir des «questionnement[s] de fond» qui sous-tendent les œuvres philosophiques³⁴. L'enjeu consiste ainsi à faire émerger, à la frontière des œuvres, une «configuration problématique» qui demeurerait invisible avant ce travail de description, qui est donc aussi une forme d'inscription ou d'intervention.

Le fait de mettre au jour les liens implicites ou les problèmes sous-jacents à des œuvres non directement connectées suppose nécessairement de dépasser les «thèmes convenus» ou les «images figées» sous lesquels les auteurs se voient parfois rangés, afin de souligner des aspects demeurés obscurs ou méconnus, qui impliquent de complexifier

32. Voir G. Deleuze, «A philosophical concept...», *Topoi*, n° 7, 1988 et P.-A. Boutang, G. Deleuze et C. Parnet, *L'abécédaire de Gilles Deleuze*, 1989 (passages choisis dans la lettre H comme «Histoire de la philosophie»).

33. F. Worms, *La philosophie française au xx^e siècle. Moments*, ouvr. cité et P. Manigier, *Le moment philosophique des années 1960 en France*, Paris, PUF, 2011. Pour une discussion critique de la notion de «moment» et de ses enjeux en termes d'histoire de la philosophie, voir F. Fruteau de Laclos, «Histoires de philosophies», *Critique*, vol. 5, n° 756, 2010, p. 405-420.

34. F.-D. Sebbah, *L'épreuve de la limite. Derrida, Henry, Lévinas et la phénoménologie*, Paris, PUF, 2001, p. 8.

l'interprétation des textes. Ainsi, dans le cas de Simondon et de Derrida, nous tenterons de questionner les catégories d'«ontologie génétique» ou de «réalisme des relations» et de «déconstruction», souvent mobilisées pour décrire les pensées respectives des deux auteurs, mais qui empêchent parfois de saisir certaines tensions souterraines dans les textes. Peut-on encore qualifier d'«ontologie» ou de «réalisme» une pensée ontogénétique qui repose sur une transformation du sens de l'être et de la réalité? La catégorie de déconstruction, nuancée par Derrida lui-même, permet-elle de rendre justice à la «méta-rationalité» et à la «méta-scientificité» qui s'esquissent à l'horizon de la grammatologie? Si de telles catégories sont indéniablement pertinentes à un certain niveau de description, elles ne doivent nullement servir à masquer les contradictions ou les apories qui inquiètent l'homogénéité des œuvres et empêchent de les assimiler à une tradition ou à un courant unifiés. C'est seulement à condition d'envisager les apories et les contradictions à l'œuvre dans les pensées de Derrida et de Simondon qu'il deviendra possible de les faire dialoguer autour de véritables *problèmes*, dont la solution n'est pas assurée, mais qui structurent pourtant le «moment philosophique» en question. Le fait de lire le texte simondonien à la lumière de celui de Derrida nous engagera ainsi à mettre au jour les tensions à l'œuvre dans la théorie de l'individuation, et réciproquement, le fait de lire le texte derridien à la lumière de celui de Simondon nous invitera à souligner les interrogations auxquelles conduisent la grammatologie et la déconstruction. Il ne s'agira pas de dénoncer ainsi des faiblesses ou des manques dans les textes étudiés, mais plutôt d'identifier leurs ouvertures respectives, ce qui demeure «suspendu, en mouvement, en formation»³⁵ – bref, ce qui reste encore «à venir» dans ces pensées, faisant signe vers leur potentielle articulation.

Car bien qu'ils appartiennent à des traditions hétérogènes et apparemment inconciliables (l'œuvre de Derrida se caractérisant par une déconstruction de la phénoménologie et étant considérée comme symptomatique du poststructuralisme et de la «*French Theory*», là où les travaux de Simondon s'inscrivent dans les traditions de la phénoménologie et de l'épistémologie françaises³⁶), bien qu'ils ne se soient jamais rencontrés ni commentés de leur vivant (hormis une lettre adressée à

35. J. Derrida, *Heidegger et la question. De l'esprit et autres essais* [1987], Paris, Flammarion, 2010, p. 20.

36. Concernant Derrida, voir F. Cusset, *French Theory. Foucault, Derrida, Deleuze et Cie et les mutations de la vie intellectuelle aux États-Unis*, Paris, La Découverte, 2003. Concernant Simondon, voir : X. Guchet, *Pour un humanisme technologique : culture, technique et société dans la philosophie de Gilbert Simondon*, Paris, PUF, 2010 et J.-H. Barthélémy, *Simondon ou l'encyclopédisme génétique*, Paris, PUF, 2008.

Derrida par Simondon à propos de la création du Collège international de philosophie en 1982³⁷), bien qu'ils aient fait l'objet de réceptions parallèles et indifférentes l'une à l'autre (alors que les travaux de Derrida, marginalisés au sein de l'université française, rencontrent un succès immédiat et foudroyant aux États-Unis dès les années 1970, ceux de Simondon, bien que reconnus par l'institution, devront néanmoins attendre le début des années 1990 pour être découverts et étudiés en tant que tels, par un public alors encore exclusivement français), et bien que leurs œuvres n'aient jamais été étudiées conjointement, force est de constater que Simondon et Derrida, que tout semblait séparer, s'inscrivent néanmoins dans un certain héritage commun. Cette communauté d'héritage se manifeste de manière symptomatique à travers les figures de Jean Hyppolite et d'André Leroi-Gourhan, qui, outre de nombreuses autres références communes, ont toutes deux joué un rôle prépondérant pour les deux penseurs. En effet, après avoir publié *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel* en 1946³⁸, Hyppolite a été l'enseignant de Simondon à l'École normale supérieure de 1944 à 1948 et a dirigé le mémoire de Derrida consacré au problème de la genèse dans la phénoménologie de Husserl en 1956³⁹. Les premiers travaux des deux auteurs seront publiés à deux ans d'intervalle dans sa collection («Épiméthée») aux Presses universitaires de France : en 1962 paraît la longue introduction (et la traduction) à *L'origine de la géométrie* de Derrida, suivie en 1964 par la publication de *L'individu et sa genèse physico-biologique*, première partie de la thèse de Simondon. Force est de constater que ces deux textes, à première vue sans rapport, ont néanmoins pour point commun de poser la question de l'origine ou de la genèse, qu'ils tentent de penser hors des cadres conceptuels traditionnels (ceux de la phénoménologie du côté de Derrida, ceux de l'ontologie du côté de Simondon) et qui sera au cœur des réflexions des deux auteurs. Outre l'influence philosophique d'Hyppolite (présent à la fois au colloque de Royaumont et au colloque de Baltimore), l'influence des travaux de paléanthropologie de Leroi-Gourhan joue un rôle fondamental pour Derrida et Simondon, alors qu'elle est absente de la plupart des textes philosophiques de l'époque et rarement discutée philosophiquement (contrairement aux nouveaux paradigmes de la cybernétique et du structuralisme, qui sont au cœur des débats du moment). La lecture des travaux de Leroi-Gourhan conduira les deux auteurs à faire

37. Le brouillon de cette lettre a été publié sous le nom de G. Simondon, «Réflexions sur la techno-esthétique», *Sur la technique (1953-1983)*, Paris, PUF, 2014, p. 384.

38. J. Hyppolite, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel* [1946], Paris, Classiques Garnier, 2022.

39. J. Derrida, *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl* [1954], Paris, PUF, 1990.

des questions de l'écriture et de la technique des objets fondamentaux de réflexion, notamment dans *De la grammatologie* (qui comprend un commentaire de *Le geste et la parole*) du côté de Derrida et dans *Du mode d'existence des objets techniques* ou dans d'autres textes sur la technique du côté de Simondon.

Par ailleurs, outre ces influences communes, qui ont joué un rôle majeur dans les travaux des deux auteurs de leur vivant, les textes de Derrida et de Simondon se sont aussi rencontrés de manière posthume au sein d'un nouveau texte, celui de Bernard Stiegler, qui met en communication leurs concepts, en particulier ceux de différence et d'individuation⁴⁰. Les textes des deux auteurs semblent ainsi trouver une postérité commune dans le texte de Stiegler, à travers lequel ils font retour ensemble dans le moment philosophique contemporain. Si des textes aussi différents que la pensée de la différence et la théorie de l'individuation ont pu se «compatibiliser» au sein d'une nouvelle structure textuelle, c'est qu'ils n'étaient peut-être pas si extérieurs l'un à l'autre, peut-être pas si opposés – eux qui questionnaient justement l'opposition entre intériorité et extériorité. Nous soutenons en effet que la coexistence des concepts simondoniens et derridiens dans le texte stieglerien n'a rien d'un hasard : elle correspond à la poursuite d'un geste de pensée encore peu reconnu mais déjà bien amorcé, qui implique de transformer la question de l'être (de l'origine ou de la genèse) et de mettre le problème de l'écriture ou de la technique au cœur de la réflexion philosophique, ce qui conduit à relancer les questions de l'humain et de la technique hors des conceptions humanistes et instrumentales et des catégories dualistes. Nous tenterons de montrer que ce geste, qui s'amorce à travers les pensées ontogénétiques et grammatologiques de Simondon et de Derrida et qui se poursuit dans la pensée organologique de Stiegler, permet de répondre à la déconstruction heideggerienne de la métaphysique, en engageant la pensée dans une nouvelle tâche, par-delà sciences et philosophie, en repensant le statut de l'humain hors de l'alternative entre humanisme et réductionnisme et en repensant le statut de la technique hors de l'alternative entre technicisme et misonéisme.

À une époque hantée par la «post-vérité», l'Anthropocène et le transhumanisme, il semble urgent de retracer un tel geste de pensée,

40. Sans s'y réduire, l'œuvre de Bernard Stiegler se nourrit de la conceptualité simondonienne tout en se situant dans l'héritage direct de la pensée derridienne. Voir B. Stiegler, *La technique et le temps*, t. 1 : *La faute d'Épiméthée*, Paris, Galilée, 1994 ; ainsi que B. Stiegler, *États de choc. Bêtise et savoirs au XXI^e siècle*, Paris, Fayard, 2012, chapitre 3 et B. Stiegler, « D'une pharmacologie positive », *Rue Descartes*, n° 3, 2014, p. 132-135. Nous indiquons en bibliographie les études concernant l'héritage simondonien et derridien dans la pensée de Stiegler.

moins par souci d'exactitude historique que pour éclairer les problèmes actuels de manière nouvelle et pour changer le regard que nous portons sur l'époque contemporaine. En effet, le fait de mettre au jour une nouvelle tâche de la pensée et une nouvelle articulation entre philosophie et sciences pourrait permettre d'ouvrir de nouvelles perspectives pour la mise en œuvre d'une véritable transdisciplinarité, qui apparaît comme la seule alternative face à la «post-vérité». De même, le fait de penser l'humain hors d'un schéma essentialiste (sans tomber dans le réductionnisme, mais en ressaisissant les rapports entre vie et esprit) pourrait permettre d'ouvrir une vision alternative face aux paradigmes modernes qui ont conduit à l'idée d'une exception humaine et aux désastres de l'Anthropocène. Enfin, le fait d'intégrer les questions de l'écriture et de la technique aux réflexions philosophiques et de penser le rôle des supports techniques dans la vie psychique et collective semble nécessaire, à une époque où l'idéologie transhumaniste tente d'imposer sa conception neurocentriste de l'humain et sa conception «solutionniste»⁴¹ de la technique. Tel sera l'enjeu de cette recherche : nous tenterons de montrer que loin de se limiter à la «fin de la philosophie» ou à la «postmodernité», le moment philosophique des années 1960 recèle des ressources importantes pour appréhender notre actualité. L'étude conjointe des gestes de Derrida et de Simondon peut nous éclairer sur le contexte contemporain et ouvrir de nouvelles perspectives d'avenir.

41. E. Morozov, *Pour tout résoudre, cliquez ici : l'aberration du solutionnisme technologique*, Paris, FYP, 2014.