

BERNARD STIEGLER

**QU'APPELLE-T-ON
PANSER ?**

1. L'IMMENSE RÉGRESSION

LLL
LES LIENS QUI LIBÈRENT

QU'APPELLE-T-ON
PANSER?

Bernard Stiegler

QU'APPELLE-T-ON PANSER ?

1. L'immense régression

ÉDITIONS LES LIENS QUI LIBÈRENT

ISBN: 979-10-209-0560-4
© Les Liens qui Libèrent, 2018

Pour Elsa

La presse, la machine, le chemin de fer, le télégraphe sont des prémisses dont personne n'a osé tirer la conclusion pour les mille ans qui viennent.

Frederic Nietzsche

Partout paralysie, peine, engourdissement, ou bien antagonisme et chaos. [...] L'ensemble ne vit même plus: il est composite, calculé, artificiel, c'est un produit de synthèse.

Frederic Nietzsche cité par Robert Musil

Nous vivons l'époque la plus remarquable de l'histoire. Comme jamais auparavant, l'homme regardant en arrière contemple un panorama de progrès miraculeux; et comme jamais auparavant, il est à la recherche de son avenir. La satisfaction que nous trouvons à être à la fois spectateurs et acteurs d'un drame captivant est considérablement refroidie par le fait que la perspective n'est pas réjouissante.

Alfred Lotka

L'homme désapprend à agir. Il ne fait plus que réagir.

Frederic Nietzsche

L'implosion barbare n'est nullement exclue [...] dans un monde qui vieillit, qui durcit, qui se rigidifie [...] qui devient un monde du mal.

Félix Guattari

Pour quelle raison tous ceux qui ont été des hommes d'exception [*perittoi*: extra-ordinaires, passant la limite], en ce qui regarde la philosophie, la science de l'État, la poésie ou les arts, sont-ils manifestement mélancoliques?

Aristote

CHAPITRE PREMIER

« L'implosion barbare n'est nullement exclue » À propos du mal-être de Félix Guattari

Pour saluer Rudolf Boehm

1. *Crainte, peur, courage et parrêsia*

Frederic Nietzsche, Robert Musil, Martin Heidegger, Félix Guattari et quelques autres encore, bien connus des philosophes (notamment Günther Anders, Hannah Arendt et Paul Virilio), mais aussi, à bien des égards, Alfred Lotka et Arnold Toynbee : tous ces penseurs ont plus ou moins anticipé *ce qui advient à présent*.

J'ai moi-même tenté de cerner ce présent comme *ce qui, à y regarder de plus près, n'advient pas vraiment*. Je l'ai fait en parlant d'*absence d'époque*, et en explorant la relation qui s'est établie entre ce que l'on appelle de nos jours la *disruption* et les *diverses formes de la folie contemporaine* – depuis la folie telle qu'elle se manifeste par des comportements «extra-ordinaires», connus et reconnus comme «fous» en cela même, jusqu'à ce que, dans un double numéro thématique de la revue *Esprit* ayant pour titre *Aux bords de la folie*, Michaël Foessel avait appelé «la folie ordinaire du pouvoir».

Cette folie, dont on peut tout craindre, qui porte en elle le pire, et qui en cela fait peur, nous devons la craindre en effet, mais nous

devons aussi et surtout l'observer et la panser – ce qui requiert le « courage de la vérité » tel qu'il constitue ce que les Grecs et après eux Foucault appelaient la *parrèsia*. Tout cela appartient à ce qui fut nommé en 2004 par Ralph Keyes la *post-truth era* – d'une certaine manière anticipée par Musil.

Donald Trump – d'une certaine manière anticipé par Alfred Jarry – est devenu président en pratiquant un *simulacre* de *parrèsia*. C'est pourquoi une *réinterprétation totale de l'histoire de la vérité* est requise dans l'actuelle absence d'époque – si l'on veut du moins *panser la folie* qui résulte d'une telle absence, ce qui veut dire tout d'abord : *apprendre quelque chose de cette folie*, sous ses formes les plus diverses.

Dans un tel apprentissage, le *courage* est requis. Le courage est *ce qui craint un danger sans en avoir peur*, c'est-à-dire : sans chercher à lui échapper, mais en le combattant *comme tel*. Ce combat *comme tel* – et, quant à ce « comme tel », *tel qu'il définirait la pensée*, nous devons repasser par *De l'esprit. Heidegger et la question*¹ –, c'est ce qu'après le 11 septembre 2001 j'ai appelé la pharmacologie.

Le courage de cette pensée qui panser est précisément celui de la *parrèsia*. Le parrésiasite peut toujours être accusé lui-même d'être fou. Et il ne peut être ainsi accusé que *parce qu'il l'est en effet*. Tel est ce qu'il faut apprendre de la folie que l'on prétend panser. Il y a en toute pensée quelque chose de fou. Et elle tient à l'extra-ordinarité de ce qui donne à penser. Cette extra-ordinarité est celle de ce que, dans *Mécréance et discrédit*, j'ai appelé les consistances – où consistent les choses extra-ordinaires.

Dans le *Problème XXX*, également titré *L'homme de génie et la mélancolie*, (pseudo)-Aristote nomme cette folie la mélancolie, la question étant à peine esquissée au détour de considérations sur le vin – qui est un *pharmakon*. Et j'ai maintes fois tenté de montrer pourquoi cette folie est ce qui procède d'une *intermittence des âmes noétiques telles qu'elles oscillent toujours plus ou moins*

1. Jacques Derrida, *De l'esprit. Heidegger et la question*, Galilée. Ce livre sera commenté dans le second tome du présent ouvrage.

de façon bipolaire entre progression (élévation) et régression (rechute). Dans le langage de Canguilhem, il faut parler des âmes noétiques oscillant ainsi entre deux pôles de maladie et de soin et constituant ce que Simondon appelle une *dyade indéfinie*. Et il s'agit pour Canguilhem d'une question non seulement de psychologie, mais de *physiologie*:

Le pouvoir et la tentation de se rendre malade sont une caractéristique essentielle de la physiologie humaine.¹

Quant à la folie ordinaire, elle nécessite des analyses spécifiques en cela qu'elle devient de nos jours l'un des principaux facteurs génériques de cette folie extra-ordinaire qu'est *la pensée elle-même* et telle que, dans sa mélancolie, elle « ne pense pas encore » – ni donc ne panse.

2. *Déjà, pas encore – le passage*

Heidegger écrit à l'ouverture de *Qu'appelle-t-on penser?*:

Ce qui donne le plus à penser dans notre temps qui donne à penser est que nous ne pensons pas encore².

Le présent ouvrage est un contrepoint de *Qu'appelle-t-on penser?* interrogeant le panser à partir de *ce qui n'a pas encore été pansé*, et revisitant en cela, comme une *question de pansement*, la question de la *Sorge* disparue des œuvres du dernier Heidegger (comme en a disparu le *Dasein*).

Cette question du soin et de la sollicitude (du souci, de la *Sorge*) s'est effacée à mesure qu'avancait la question du *Gestell*, et cela, parce que Heidegger n'aura jamais pu en dernier ressort ni penser ni panser le *pharmakon*, dont cependant il pointe et exprime le problème, sinon la question, précisément en parlant de *Gestell* et

1. Georges Canguilhem, *Le normal et le pathologique*, PUF, p. 133.

2. Martin Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser?*, p. 26.

d'*Ereignis*, et en citant le vers si célèbre de Hölderlin (dans « La question de la technique ») :

Mais là où est le danger croît aussi ce qui sauve.

Dans *Qu'appelle-t-on penser?*, un tel problème – tel qu'il ne parvient *pas encore* à devenir une question – passe par Nietzsche, et plus précisément par une interprétation de la maladie, de la convalescence et de la guérison de Zarathoustra.

De fait, celui qui a pour la première fois rencontré le problème pharmacologique spécifique de la « technique moderne », selon les termes de Heidegger, c'est-à-dire du capitalisme industriel, selon nos propres termes, c'est Nietzsche. Dans le déferlement de flux en quoi consiste et tout d'abord *désiste* la technologie industrielle qui envahit l'Europe occidentale à la fin du XIX^e siècle¹, la *résistance* des âmes noétiques (on parlerait aujourd'hui de « résilience ») devient un problème caractéristique de ce qui se met en place comme accomplissement du nihilisme – et cela, au moment où apparaît la théorie de *l'entropie telle qu'elle altère radicalement la question et le problème du devenir*. Je soutiendrai que c'est la combinaison du devenir industriel de la production des flux avec la crise métaphysique que provoque le second principe de la thermodynamique qui rend Zarathoustra malade, la doctrine de l'éternel retour étant en cela une *discipline thérapeutique*.

La première partie de *Qu'appelle-t-on penser?* est essentiellement dédiée à interpréter l'éternel retour. *Qu'appelle-t-on penser?*, ouvrage qui restitue un enseignement qui fut donné en 1951-1952, revient ainsi sur des thèses avancées entre 1936 et 1942 dans une autre série de cours, entièrement dédiés à Nietzsche, publiés dans *Nietzsche 1* et *2*, et après lesquels apparaîtront les thèmes de la « technique moderne », de la *Kehre*, du *Gestell* et de l'*Ereignis*. C'est en étant *passé par Nietzsche* ainsi lu à nouveau que Heidegger écrira pour finir « Temps et être », en 1962 – l'éternel

1. Sur ce désistement, cf. *infra*, p. 31, § 52, p. 221.

retour étant lui-même une *doctrine du passage*, comme on le verra avec Deleuze.

Or ce passage par Nietzsche est introduit dans *Qu'appelle-t-on penser?* avec Mnémosyne¹. Plus précisément, la référence à la mère des Muses introduit la question de la désolation qu'est la croissance du désert. Et il faut le souligner dans la mesure où :

1. Heidegger, après avoir posé que le penser est avant tout un apprendre, cet apprendre étant toujours celui de ce que nous ne pensons pas encore², ajoute que le penser est d'abord une possibilité :

L'homme peut penser, en ce sens qu'il en a la possibilité. Mais cette possibilité ne nous garantit pas que la chose est en notre pouvoir³.

L'homme – l'âme noétique – se tient toujours *entre* la possibilité et l'impossibilité de penser, c'est-à-dire aussi et *avant tout* entre la possibilité et l'impossibilité de panser.

2. Heidegger pose que cette possibilité est celle d'un maintien dans une retenue, laquelle est une *rétenion* :

Ce qui nous tient dans notre être ne nous tient [...] qu'aussi longtemps que de notre côté nous aussi retenons ce qui nous tient. Nous le re-tenons lorsque nous ne permettons pas qu'il

1. « Mnémosyne, la fille de Ciel et de Terre, devient, comme fiancée de Zeus, en neuf nuits la Mère des Muses. Jeu et Musique, Danse et poésie appartiennent au sein de Mnémosyne, à la Mémoire. Il est manifeste que ce mot désigne autre chose que la seule faculté, déterminable par la psychologie, de retenir le passé dans la représentation. Mémoire pense à ce qui a été pensé. » Martin Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser?*, PUF, « Quadriège », p. 32. Dans la suite du texte, « ce qui a été pensé » va se présenter dans l'éternel retour comme *ce qui fut, es war*, et, en cela, comme *ce qui pourrait ne pas passer*. Heidegger reprend ici une question qu'il posait en 1938 dans son séminaire sur Anaximandre, comme on le verra dans le second tome de cet ouvrage.

2. *Qu'appelle-t-on penser?*, *op. cit.*, p. 24.

3. *Ibid.*, p. 23.

sorte de la mémoire. La mémoire est le rassemblement de la pensée.¹

La lecture de Nietzsche que nous esquisserons ici part de la thèse qui a été avancée dans *La faute d'Épiméthée*, à partir de Husserl et de sa lecture par Derrida, et à partir de la fin d'*Être et temps*, dont j'ai tenté de montrer que c'est une reprise de la question husserlienne du temps caractérisée par l'inscription de ce temps dans la *Geschichtlichkeit*, l'historialité, comme constitution du passé du *Dasein* toujours déjà inscrit dans un temps qu'il n'a pas vécu : il s'agit d'aller au-delà de la phénoménologie de l'expérience vécue. Cette question se rejoue dans *Qu'appelle-t-on penser?*, et notamment lorsque Heidegger souligne le lien entre *Denken*, *Gedanke* et *Gedächtnis*².

Dans *La faute d'Épiméthée*, il s'agissait d'établir que le passé que je n'ai pas vécu est cependant *mon* passé à travers mes rétentions tertiaires, c'est-à-dire à travers les *choses* qui constituent le monde d'où je viens, qui m'ont précédé, et qui supportent la mémoire dont je n'ai ni vécu ni produit l'inscription, mais que j'ai à interpréter – et à partir de ces interprétations, *comme* ces interprétations, je produis des inscriptions à mon tour. J'ai donc appelé ces supports des rétentions tertiaires en soutenant qu'elles constituent la possibilité des rétentions primaires et secondaires, et j'ai soutenu que les rétentions tertiaires en totalité forment un ensemble dynamique à travers lequel se produit une épiphylogenèse – la mémoire n'étant pas en cela une faculté psychologique, mais le monde en totalité : le monde fait monde comme *traces* de ce qui a été pansé.

Nietzsche est lui-même un penseur et un panseur de la mémoire et de l'oubli tout aussi bien que des mnémotechniques. Comme l'a montré Barbara Stiegler, cette question de la mémoire est inséparable de la question de la vie et de la théorie biologique telle que s'y posent le problème et la question de la sélection. Dans le présent

1. *Ibid.*, p. 24.

2. *Ibid.*, p. 160-161.

ouvrage, je tenterai de montrer que penser est toujours prendre soin des rétentions tertiaires, qui sont toujours des *pharmaka*, tout à la fois donnant accès au monde et barrant cet accès, et que tel est l'horizon de la pensée de Nietzsche et de sa doctrine, qu'il ne thématise pas lui-même, mais qu'il donne à penser et à panser.

La doctrine de l'éternel retour s'inscrit dans le choc cosmologique colossal que constitue la théorie thermodynamique, formulée par William Thomson en 1852 et Rudolf Clausius en 1865, aussi bien que face à l'accélération et au déferlement des flux industriels, et où c'est à *partir* de l'*effroi*¹ tout autant que de la *bêtise*² qu'il est nécessaire et possible de penser – et de penser des pansements.

Ainsi s'impose – comme problème et comme question – le fait que

ce qui donne le plus à penser est que nous ne pensons pas encore, toujours « pas encore », bien que l'état du monde devienne constamment ce qui donne davantage à penser³.

Cet état est le fruit d'une « évolution du monde ». Quelles sont les conditions d'une telle *évolution*? L'évolution, c'est une question de Nietzsche – plus profondément que celle de l'histoire et de l'historialité. *Panser l'évolution du monde* avec Nietzsche et en passant et en pensant avec Heidegger, et avec Nietzsche et Heidegger comme étant eux-mêmes ceux qui ne pensent

toujours « pas encore »,

ce sera ici penser ce *pas encore* depuis le fait du double redoublement épokhal qui est théorisé depuis *La faute d'Épiméthée*

1. Cf. *infra*, p. 52 et § 11.

2. Cf. *Le Gai Savoir*, § 328, le commentaire de cet aphorisme par Deleuze dans *Différence et répétition*, p. 120, et mon commentaire de ce commentaire dans *États de choc. Bêtise et savoir au XXI^e siècle*, pp. 36 et 56.

3. *Qu'appelle-t-on penser?*, *op. cit.*, p. 24.

– dont j'ai soutenu au cours des dernières années¹ qu'il doit être conçu à partir de la conception qu'Alfred Lotka se fait de ce qu'il nomme l'évolution exosomatique, où

ce qui donne le plus à penser dans notre temps qui donne à penser est que nous ne pensons pas encore²

et où cependant le sentiment s'impose partout que plus le monde devient, plus il paraît devoir devenir immonde, et cela précisément en ce qu'il *semble être devenu impossible de le penser*, et donc de le penser. C'est ce que nous décrivons ici comme *dénoétisation* et *non-savoir absolu* : dénoétisation et non-savoir absolu constituent ce qui a été appelé la *post-truth era*.

3. Never more. *La « post-vérité » dans l'Anthropocène*

Dès le début de *La Technique et le Temps* étaient exprimés une crainte et un espoir (les deux sens de l'*elpis*³) quant à ce qui se préparait alors dans le devenir technologique (janvier 1993, date de la soutenance de la thèse, trois mois et deux semaines avant l'ouverture au public mondial du *world wide web*), cette crainte faisant plus ou moins écho aux préventions et mauvais augures de Nietzsche, Musil, Heidegger, Guattari, Virilio et quelques autres. La crainte – à propos de laquelle Derrida aimait ironiser⁴ – se précisa dans *Le temps du cinéma et la question du mal-être* (tome 3 de *La Technique et le Temps*, qui ne faisait pas partie de la thèse)⁵, précisément comme la question du *mal-être*. Plus précisément, la question du mal-être s'y présentait comme l'*épuisement* de la

1. Cf. en particulier *Dans la disruption. Comment ne pas devenir fou?*, § 86.

2. *Qu'appelle-t-on penser?*, *op. cit.*, p. 26.

3. Cf. *La Technique et le Temps 1. La faute d'Epiméthée*, Fayard (2018), p. 227.

4. Il le fit dans son intervention à l'ouverture de la soutenance de ma thèse en me demandant : « De quoi avez-vous peur? » – confondant ainsi crainte et peur.

5. Rééditée dans *La Technique et le Temps 1, 2 et 3*, éditions Fayard, 2018, édition augmentée d'une préface et d'une postface, « Le conflit des facultés et des fonctions dans l'Anthropocène ».

« question de l'être », épuisement éprouvé par un être allant mal, *étant mal*, lui-même épuisé : nous-mêmes, tous autant que nous sommes – *mal* : en tant que *nous sommes mal*.

La question de ce mal-être et de ce mal-étant, qui ne fut donc traitée que dans *Le temps du cinéma*, c'est-à-dire en dehors de la thèse discutée avec Derrida, était cependant un développement de la première partie de cette thèse, publiée comme tome 1 de *La Technique et le Temps (La faute d'Épiméthée)*. La fin de *La faute d'Épiméthée* avait tenté de montrer que Heidegger avait interrompu l'écriture d'*Être et temps* après avoir introduit, au § 75, la question de la *Weltgeschichtlichkeit* (traduit « mondo-historialité » par Emmanuel Martineau). Heidegger ayant envisagé de faire de cette *Weltgeschichtlichkeit* une dimension fondamentale de la « temporalité authentique » (*eigentlich*), et ayant finalement écarté cette possibilité, ma thèse était sur ce point que ce rejet conduisait à une impasse – *Être et temps* s'interrompant au § 81.

Je soutiendrai dans tout ce qui suit que

- c'est cette question qui est reprise dans « Temps et être », c'est-à-dire dans la considération ultime de la *Kehre*, du *Gestell* et de l'*Ereignis*,

- cette reprise est une endurance, c'est-à-dire une épreuve,

- elle nécessite de *penser la pensée comme pansement*, et, en cela, de la panser – et Heidegger n'y parviendra toujours pas en 1962,

- nous y sommes à présent confrontés nous-mêmes, dans l'Anthropocène, tous autant que nous y sommes mal, et comme épreuve de la post-vérité – l'Anthropocène étant le *Gestell* dont l'épreuve est éprouvée comme post-vérité par tout un chacun et comme « mécompréhension que l'être-là a », non pas de son être, ou de son devenir, mais de son avenir, cette absence d'époque étant l'absence de protentions collectives que Nietzsche décrit comme la désolation d'un désert,

- l'épreuve est le moment où une question se présente plus mystérieusement que comme une aporie à partir d'un problème,

- le nazisme et l'anti-sémitisme de Heidegger passe par ce recul et cette impasse de 1927.

Au moment de publier la conférence de 1962 (en 1969), Heidegger présente «*Zeit und Sein*» comme suit :

Le titre «*Temps et être*» caractérise dans le plan proposé pour le livre *Être et temps* (1927, p. 39) la troisième section de la première partie de l'étude annoncée. L'auteur n'était pas alors de taille pour une élaboration suffisante du thème que nomme le titre «*Temps et être*»¹.

Que disait donc ce plan, qui constitue le § 8 d'*Être et temps*²? Il posait tout d'abord que c'est à partir du *Dasein* comme *fil conducteur* que la *question du sens de l'être* peut être *rouverte*, c'est-à-dire *re-découverte*, et cela, par la destruction (*Destruktion*) de la métaphysique, qui, l'ayant oubliée, l'a *recouverte*, et, ce faisant, l'a rendue inaccessible :

L'obtention du concept fondamental d'«être» et l'esquisse de la conceptualité ontologique par lui exigée, ainsi que de ses modifications nécessaires, ont besoin d'un fil conducteur concret³.

Ce fil conducteur *concret*, c'est le *Dasein* en tant qu'il constitue l'horizon «de la compréhension et de l'explicitation possible de l'être».

1. Heidegger, *Questions IV*, Gallimard, p. 11.

2. Voici le plan tel que le prévoyait Heidegger en 1927 :

«Première partie: L'interprétation du *Dasein* par rapport à la temporalité et l'explicitation du temps comme horizon transcendantal de la question de l'être

1. L'analyse fondamentale préparatoire du *Dasein*

2. *Dasein* et temporalité

3. Temps et être

Deuxième partie: Traits fondamentaux d'une destruction phénoménologique de l'histoire de l'ontologie au fil conducteur de la problématique de l'être-temporal

1. La doctrine kantienne du schématisme et du temps comme étape préparatoire d'une problématique de l'être-temporal

2. Les fondations ontologiques du *cogito sum* de Descartes et la reprise de l'ontologie médiévale dans la problématique de la *res cogitans*

3. Le traité d'Aristote sur le temps comme *discrimen* de la base phénoménale et des limites de l'ontologie antique»

3. Heidegger, *Être et temps*, p. 8.

La déconstruction de la métaphysique que veut être l'analytique existentielle exposée dans *Être et temps* doit emprunter

le chemin d'une interprétation spéciale d'un étant déterminé, le *Dasein*, où doit être conquis l'horizon pour la compréhension et l'explicitation possible de l'être¹.

Le privilège de cet étant implique son historicité (*Geschichtlichkeit*), et cela veut dire que la question de son privilège est la question du temps *comme ek-stase*, et, *en cela*, comme horizon transcendantal de l'être en tant que question du sens de l'être, qui devient l'interprétation de l'histoire de l'être à travers l'histoire du *Dasein* lui-même :

Cet étant lui-même est en soi « historial », de telle sorte que l'éclairage ontologique le plus propre de cet étant devient nécessairement une interprétation « historique ».

Cette interprétation temporelle du *Dasein* ex-statique est dès lors l'explication du temps comme horizon transcendantal de la question de l'être.

Cette explicitation butera cependant sur deux écueils :

- D'une part, elle s'avèrera nécessiter une histoire de l'être *préalable* à l'histoire du *Dasein*.
- D'autre part, cette histoire de l'être s'avèrera devenir non pas l'*histoire*, mais l'*épreuve* du *Gestell*.

Les *tournants* qui s'opéreront ainsi après *Être et temps*, et en s'en écartant, se formulent notamment dans *Introduction à la métaphysique* (1935) et autour de la conférence ayant pour titre « La question de la technique » (1949), laquelle, en introduisant le *Gestell*, prépare le terrain de ce qui deviendra la conférence « Temps et être » – que Heidegger présente donc comme une reprise du plan exposé dans le § 8 d'*Être et temps*.

1. *Ibid.*

Dans « Temps et être », publié trente-cinq ans après *Être et temps*, « l'étant que nous sommes nous-mêmes¹ », qui était l'enjeu d'*Être et temps*, et comme étant privilégié en cela que *questionné par l'être*, c'est-à-dire *mis en question* par l'être – cet être-là, « nous-mêmes », *questionnant l'être en retour*, et, dans ce questionnement, *faisant advenir l'être*, c'est-à-dire sa *vérité* –, trente-cinq ans plus tard, donc, ce *Dasein* sera dans « Temps et être » réputé *n'être plus l'étant privilégié mis en question*, et *ne questionnera donc plus en retour*, du moins comme *Da-sein*, et cela parce qu'il s'agira de

dire quelque chose de la tentative qui pense l'être sans égard pour une fondation de l'être à partir de l'étant. La tentative de penser l'être sans l'étant devient une nécessité, parce que sans cela, à ce qu'il me paraît, il n'y a plus aucune possibilité de porter en propre au regard l'être de ce qui est aujourd'hui *tout autour du globe terrestre*².

Que peut bien vouloir dire « penser l'être sans l'étant » ? Chez Heidegger, cela ne peut que vouloir dire ne plus penser l'être à *partir* de l'étant privilégié qui, mis en question, questionne en retour, c'est-à-dire : *nous. No longer*. Et que veut dire « tout autour du globe terrestre » ? Cela veut dire que la *conquête spatiale*, le GPS, les systèmes d'information géographique, les smartphones et le *Gestell* ont partie liée.

Penser l'être sans cet étant privilégié qu'est le *Dasein*, cela ne veut pas dire que cet étant (*nous*), qui fut privilégié dans *Être et temps*, et comme un existential, comme ex-sistence ek-statique, aurait disparu tout à fait, et que l'on pourrait se passer de lui (de *nous*) pour « penser l'être » ou questionner en général. Cela veut dire que l'on ne peut plus *partir* de lui (de *nous*). Le *Da-sein*, nous-mêmes, « l'étant que nous sommes nous-mêmes », n'est plus et ne

1. C'est-à-dire le *Dasein* de *Sein und Zeit*. Le premier à parler d'un tel épuisement est Heidegger lui-même, le penseur de l'Être et de l'histoire de l'Être, et il en parle sous le nom de *Gestell*, comme ne l'ont toujours pas compris ceux qui ne l'ont jamais lu jusqu'au bout – ni les « heideggériens », ni les « anti-heideggériens ».

2. Heidegger, *Questions IV*, « Temps et être », Gallimard, p. 193. Je souligne.

sera *plus jamais* le point de départ. *No longer, never more*. Cela signifie qu'il doit se penser lui-même, et pour penser et panser l'être, à *partir* d'autre chose que lui, et qui n'est pas étant.

Ce qui n'est pas l'étant, c'est précisément le *Ge-stell*, qui est tout autour du globe terrestre.

Ce qui n'est pas l'étant, c'est ce qu'est devenu, et comme ce *Ge-stell*,

ce qui jusqu'ici se nommait « être ». ¹

Durant ce temps du *tournant dans la pensée de Heidegger* pensant et questionnant ainsi un *tournant dans l'histoire de l'Être* – dont les conséquences sont ramassées (par l'activité du *logos*, du *legein*) dans *Die Kehre*² –, l'Être sera devenu, à partir de ce tournant, le *Gestell*. La question sera alors posée de la *nouvelle tâche de la pensée* dans cette *Kehre* qui est tout aussi bien la mise à découvert de ce *Gestell* comme *pharmakon*. Dans cette nouvelle tâche, il s'agit de panser le *Gestell*: c'est ce qu'ici nous appellerons panser. Tel serait alors l'*Ereignis*: *l'expérience du pansement comme tel*.

4. Pharmacologie du mal et néguanthropologie. L'Übermensch comme pansement

J'ai soutenu dans *États de choc. Bêtise et savoir au XXI^e siècle* que la « French theory » dite « post-structuraliste » – et, derrière elle, ses épigones – négligea, voire *dénia* tout ce qui, à travers le mal-être de ce qui devenait un *n'être-plus-là* et l'*aller-mal* d'un « mal-étant », constituait une *nouvelle question du mal*: la question d'un mal techno-logique émergeant du problème pharmaco-logique. Or nous allons voir que le premier à identifier ce problème du *n'être-plus-là* et à en faire une question aura été Nietzsche³.

1. *Ibid.*, p. 13.

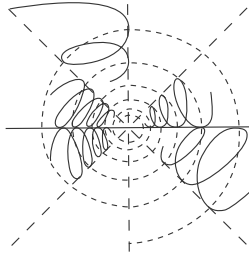
2. Heidegger, *Questions IV*, « Le tournant », Gallimard, p. 140.

3. Cf. *infra*, §§ 11 et 53.

QU'APPELLE-T-ON PANSER ?

J'ai moi-même tenté après *Le temps du cinéma et la question du mal-être* de décrire systématiquement et *systemiquement* ce mal techno-logique comme étant le mal du *pharmakon* – à partir de 2003, dans *Aimer, s'aimer, nous aimer. Du 11 septembre au 21 avril*, puis dans tous les ouvrages qui suivirent. Le mal pharmacologique apparaît « par-delà bien et mal » en cela que seul le *pharmakon lui-même peut remédier au mal qu'il est* – pour un mal-étant qui n'est jamais tout à fait là et dont il est la *condition existentielle*. Ce mal-étant, c'est un *malade*. Cette maladie est le problème dont Nietzsche tente d'élaborer la question, qui deviendra chez Canguilhem *l'infidélité du milieu* tout aussi bien que *la source patho-logique de toute normativité*, et où il faut sans cesse et *toujours dangereusement* « soigner le mal par le mal » – le remède pouvant toujours être « pire que le mal », etc.

Le mal pharmaco-logique survient dans un *système dynamique ouvert* (au sens établi par Ludwig von Bertalanffy¹) d'un genre encore tout à fait impensé, et, sinon impensé, du moins *mal pansé*.



Ce mal résulte d'une *fonction* de ce système qui ne peut *fonctionner* qu'en rapport à une *autre* fonction qui est sa contre-tendance transductive et déphasée. Ce déphasage, que Simondon décrira comme condition de toute individuation psychique et collective, c'est-à-dire noétique et technique, c'est le double redoublement épokhal. La première fonction est la *tekhne*. La seconde fonction est la *dike*. *Tekhne* et *dike* dys-fonctionnent de concert, mais leur musique (issue des Muses) est devenue *manifestement* sinon atonale

1. Cf. Ludwig von Bertalanffy, *Théorie générale des systèmes*, Dunod, pp. 106 et 124.

et dysharmonique, du moins dissonnante. En fait, elle le fut toujours. C'est ce que disaient les tragiques grecs. Et c'est ce que redira – sans bien l'entendre lui-même – le jeune Nietzsche.

Je soutiendrai ici et en commentant Arnold Toynbee¹ que le double redoublement épokhal est une *économie du mal* qui émerge au moment où la biosphère tend à devenir une technosphère comme *Gewissen* – comme « conscience morale » qui est, dans *Être et temps*, la « voix de la conscience² », et, dans *Qu'appelle-t-on penser?*, un *appel*³. Ainsi esquissera-t-on la possibilité – et, contre la niaiserie du dernier homme transhumaniste, la *nécessité* – de *faire une généalogie exosomatique de la morale*⁴.

Au cours des trois derniers millions d'années, la concrétisation (au sens de Simondon) et la concrescence (au sens de Whitehead) de ce système dynamique ouvert figuré ci-dessous comme tourbillons de spirales locales enchevêtrées, et encore impensé, sinon tout à fait impansé, cette concrétisation et cette concrescence auront transformé (et individué) la *biosphère* devenant ainsi la *technosphère* que Heidegger appelle le *Gestell*.

Le *Gestell* est ce *système dynamique ouvert* impensé, encore largement impansé, et *appréhendé au moment où il se ferme*. Le poète de cette fermeture – dont Ludwig von Bertalanffy anticipe la probabilité au même moment que Heidegger⁵ – est Rainer Maria Rilke :

1. Arnold Toynbee, *L'Aventure humaine*, Payot, et *L'Histoire*, Payot.

2. Heidegger, *Être et temps*, § 54.

3. Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser?*, pp. 140-141.

4. Ce qui poursuit la question ouverte au chapitre 8 de *Dans la disruption*.

5. Cf. Ludwig von Bertalanffy, *Théorie générale des systèmes*, op. cit., p. 43. Pour Bertalanffy, la mécanisation, en uniformisant les processus, en fait des systèmes fermés, et *cela résulte de la recherche de l'efficacité optimale* : alors que, dans les sociétés pré-industrielles, « les systèmes biologiques, nerveux, psychologiques ou sociaux sont gouvernés par une interaction dynamique de leurs composants, ultérieurement s'établissent des aménagements fixes et des contraintes qui rendent le système et ses parties plus efficaces, mais qui diminuent graduellement et abolissent même quelques fois son équipotentialité ». Paraphrasant un ouvrage de Pitirim A. Sorokin (*Modern Historical and Social Philosophies*), il pose que l'homme, avec l'industrialisation, peut devenir et est « déjà devenu dans une certaine mesure un *idiot-pousse-bouton* ou un *idiot instruit* ; c'est-à-dire un être étroitement spécialisé ou un simple morceau de la machine. Ceci est conforme à un principe des systèmes bien connu, celui de la mécanisation progressive ; l'individu se

Pas une oreille, assurément, n'est sauve
Au sein de ce déchaînement¹.

Depuis le début du XXI^e siècle, le *Gestell*, qui, comme *système dynamique algorithmique*, se ferme, et reste impensé tout aussi bien qu'impansé, et comme jamais, ce danger où « croît aussi ce qui sauve », mais qui ne (se)panse pas (qui ne sepanse « pas encore »), c'est ce qui a été nommé l'*Anthropocène*.

L'Anthropocène ne saurait durer. Il (ou elle²) requiert le (ou la³) Néganthropocène, c'est-à-dire ce qui dépasse – ou surmonte – l'anthropie, et comme néganthropie. Ce qui tente de penser néganthropiquement en pansant l'anthropie est appelé – depuis *Dans la disruption*⁴ – la *néganthropologie*. La néganthropologie, qui est la tâche de la pensée pansant l'Anthropocène, est ce qui doit *surmonter l'Anthropos*: ce *pansement*, c'est l'*Übermensch* – le surhumain.

Le Néganthropocène est ce qui *nous* demande dans l'Anthropocène un *effort* surhumain,

nous qui ne savons rien de notre place vraie⁵

– et ce vers des *Sonnets à Orphée* nous signifie que cet effort surhumain ne peut être qu'un pansement. Nous verrons avec Whitehead qu'un tel effort est ce qui définit *la pensée comme fonction de la raison* en tant qu'ellepanse non seulement le « bien vivre », mais le « mieux vivre⁶ » dans l'entropie qu'est l'anthropie, laquelle inquiète Lévi-Strauss dès 1955⁷.

transforme en rouage *dominé par quelques leaders privilégiés, médiocres et mystificateurs*, qui poursuivent leur intérêt propre sous le couvert des idéologies ».

1. Rainer Maria Rilke, *Élégies de Duino. Sonnets à Orphée*, Gallimard, p. 137. « Mais à présent, c'est la machine / Qui veut pour elle avoir l'éloge. / La mécanique, vois comme elle / prend son tour et se venge, / nous défigure et nous réduit. » Il faudrait ici lire également Apollinaire, Marinetti et Benjamin.

2. ou elle – la cène que serait l'Anthropocène tel un dernier dîner...

3. ou la nouvelle – *kainos* – ère que devrait constituer le ou la Néganthropocène.

4. Cf. *Dans la disruption*, § 16.

5. Rilke, *op. cit.*, p. 123.

6. Alfred North Whitehead, *La Fonction de la raison*, Gallimard, p. 105.

7. Claude Lévi-Strauss, *Tristes tropiques*, p. 496.

Le système dynamique ouvert qui transforme la biosphère au risque de la conduire à la fermeture (et à l'extinction de toute forme de vie) est décrit en 1945 par Alfred Lotka comme inscrivant dans l'évolution de l'organisation (du vivant) une bifurcation telle qu'il s'y produit *des organes non plus endosomatiques, mais exosomatiques*, et tels qu'ils portent en eux une puissance de destruction. Karl Marx et Friedrich Engels visaient déjà en 1845 l'exosomatisme, mais sans la penser *comme telle*¹.

Vladimir Vernadsky, qui questionne à la fin de *La Biosphère* le devenir de celle-ci (la biosphère) sous l'effet de l'activité humaine, se réfère à la fois à Lotka et à Whitehead². Mais, à cette époque (1926, quatre ans après *Mondes animaux et monde humain*³, un an avant *Être et temps*, dix-huit ans avant *Qu'est-ce que la vie?*⁴), Lotka n'a pas encore formulé l'hypothèse de l'exosomatisme.

5. Nihilismes passif et actif dans « l'implosion barbare ».
Remonter la pente par l'art de vivre

Dans un précédent ouvrage⁵, j'avais souligné que Deleuze opéra en 1990 un tournant lorsqu'il thématiza le passage des sociétés disciplinaires aux sociétés de contrôle dans l'entretien qu'il avait accordé à Toni Negri pour *Futur Antérieur*, puis dans un « Post-scriptum sur les sociétés de contrôle » publié tout d'abord par *L'Autre Journal*⁶. Cet entretien et son post-scriptum enchaînaient eux-mêmes sur *Les Trois Écologies* de Félix Guattari.

1. Karl Marx, Friedrich Engels, *L'Idéologie allemande*, Éditions Sociales.

2. Vladimir Vernadsky, *La Biosphère*, Seuil, coll. « Points », p. 277 : « Comment la conscience peut-elle agir sur une marche de processus qui semble pouvoir être entièrement ramenés à la matière et à l'énergie ? Cette question a été dernièrement posée par le mathématicien américain J. [sic] Lotka (*Elements of Physical Biology*). [...] Les théories physiques devront inévitablement se préoccuper des phénomènes fondamentaux de la vie. C'est dans ce sens que travaille actuellement la pensée. Il est impossible de ne pas tenir compte de ces nouvelles et profondes recherches. Parmi elles, les spéculations du mathématicien et penseur anglais A. Whitehead. » Nous verrons pourquoi il faut ici introduire aussi l'historien Arnold Toynbee.

3. Jacob von Uexküll, *Mondes animaux et monde humain*.

4. Erwin Schrödinger, *Qu'est-ce que la vie ?*

5. *De la misère symbolique*, Champs Flammarion.

6. Gilles Deleuze, *Pourparlers*, « Post-scriptum sur les sociétés de contrôle ».

Ce ton nouveau chez Guattari puis chez Deleuze ne me semble pas avoir été à ce jour correctement analysé, ni même remarqué, quant à la question qui en résulte des rapports entre « nihilisme actif » et « nihilisme passif ». Dans *Les Trois Écologies*¹, les propositions nouvelles et fondamentales de Guattari pour ce qui concerne notre propre temps – l'Anthropocène tel qu'il constitue aussi le temps de la *post-truth era* – appellent à requalifier pharmacologiquement la question du nihilisme, au-delà de la *béatitude posturale (et ridicule) face au devenir* qui ne fut évidemment jamais celle de Nietzsche lui-même.

Dans *Les Trois Écologies* comme dans le « Post-scriptum sur les sociétés de contrôle » se présente la toxicité du *pharmakon* concrétisant lui-même ce devenir qu'accomplit le processus d'exosomatization. À présent, c'est-à-dire près de trente ans après ces textes, la *post-truth era* amorce la *phase terminale de l'Anthropocène*, qui constitue lui-même en cela l'*accomplissement* du nihilisme, et qui est à l'horizon des analyses de Guattari et de son écologie. *L'Anthropocène guérira-t-il ou elle de ce cancer qu'est la post-truth era qu'il ou elle a engendré comme sa phase terminale ?* Tel est l'enjeu du présent ouvrage.

Comme concrétisation extrême du mal-être, la *post-truth era* réalise en outre l'hypothèse formulée dans *Les Trois Écologies* selon laquelle

l'implosion barbare n'est nullement exclue².

L'intrication de l'Anthropocène et de l'ère post-véridique est le nœud du *pharmakon* comme *problème* – et, plus précisément, ce problème, *qui n'est pas d'abord et pas encore une question*, est celui de la *biosphère devenue technosphère*.

Appréhendé comme l'épreuve de ce nœud, et depuis la thèse de l'exosomatization formulée par Lotka, telle qu'elle sera

1. Félix Guattari, *Les Trois Écologies*.

2. Guattari, *op. cit.*, p. 23.

commentée *infra*¹, le *pharmakon* déplace et redéfinit les termes de la *généalogie de la morale* aussi bien que de l'*histoire de la vérité* – tout en en prolongeant les analyses (celles de Nietzsche et de celles de Heidegger tout d'abord, celles de leurs héritiers français ensuite, en particulier Deleuze² et Derrida³).

La pensée du *pharmakon* est celle du pansement. Il s'agit de panser⁴ pour que dans le *devenir* advienne un *avenir* qui *inscrirait*, *peut-être*, une bifurcation *remontante* – comme on qualifie le refleurissement de certains rosiers – sur la pente inéluctablement entropique et statistique en quoi consiste et *désiste* le devenir, ce dé-sistement étant celui de l'ex-sistence, et la source du ressentiment générateur de barbarie. Toute bifurcation néguentropique remonte ainsi la pente du devenir tout en rencontrant l'obstacle du ressentiment. Comme *avenir* qui est un *advenir*, une telle bifurcation est l'enjeu de l'*Ereignis*, parfois plus ou moins mal comprise et traduite par *avenance*, ou *advenance*.

Qu'en pensant il s'agisse de panser, et donc de *penser des pansements*, qui seraient ainsi des *regains*⁵, c'est ce que savaient Deleuze et Guattari. Mais ils ne sont pas allés jusqu'au bout de ce savoir. Et ils ne le pouvaient pas. Même s'ils sentaient venir un immense danger, que Guattari appela donc une implosion, l'épreuve de la post-vérité ne se présentait pas encore à eux *comme telle*, et elle était encore inconcevable – pour eux comme pour Derrida. Virilio énonça quant à lui ce danger comme tel, mais sur un registre qui n'était pas celui de la philosophie, et pour lequel les concepts firent alors défaut.

1. Cf. *infra*, chapitre 5, « Orthogénèse et sélection. La généalogie exosomatique de la morale », ainsi que les §§ 30, 33-35, 37, 45-46 qui introduisent les thèmes examinés dans ce chapitre.

2. De très nombreux « deleuziens » semblent ne pas avoir la moindre idée de tout ce qui lie Deleuze à Heidegger, tout comme son ami Michel Foucault.

3. Derrida aura-t-il vraiment hérité de Nietzsche – c'est-à-dire fructifié Nietzsche, si l'on peut dire ? N'aurait-il pas sur ce point répété sans plus le point de vue de Heidegger sur Nietzsche ?

4. Et de panser, comme l'a suggéré Edoardo Toffoletto dans le cadre du séminaire *pharmakon.fr* 2018.

5. *Regain* est aussi le titre d'un beau livre de Jean Giono.

Ce *savoir*, demeuré tacite et impensé comme tel, est celui d'une *pharmacologie positive*, c'est-à-dire *active*, telle que la conditionne toujours, et comme son *préalable*, une pharmacologie *négative*, c'est-à-dire *passive*. Deleuze et Guattari n'ont pas pu panser depuis un tel point de vue parce que leur « conception » de la technicité est en fin de compte restée précisément *pré-conceptuelle*, malgré leurs références constantes à la machine – ces références étant *purement métaphoriques*, ce qui aura été très préjudiciable à l'élaboration d'une véritable pharmacologie au-delà de l'affirmation *a priori* de la positivité du devenir s'avérant finalement velléitaire¹ –, et la *question de la volonté* revient ici pharmacologiquement.

On trouve une semblable référence métaphorique à la machine d'autant plus étendue qu'elle est vague chez Edgar Morin² – mais aussi, plus massivement, et de façon calamiteuse, dans le cognitivisme inspiré en cela par la cybernétique de Wiener³ –, et il faudrait ici revenir vers Canguilhem (dans « Machine et organisme » notamment⁴).

Le caractère inabouti de la pensée pharmacologique de Guattari et de Deleuze, qui est donc aussi un trait de l'époque, et qui procède, malgré les références à Simondon, soit d'un profond mépris pour la technique (ce dont l'usage métaphorique et inflationniste du mot « machine » est un symptôme – tout à l'opposé de la sobre clarté de Bergson⁵), soit d'une « technophilie » inconsciente

1. Et telle qu'elle se dilue dans cette métaphoricité si souvent critiquée, parfois à tort, parfois avec raison, et que l'on trouve dans la « machine de base » que serait selon *Mille Plateaux* le bébé tétant. Cette note est une réponse à un e-mail d'Anne Querrien.

2. En particulier dans *La Nature de la nature*, Seuil, où le soleil est défini comme une machine – ce dont il résulte une série de confusions dont le prix épistémologique est immense, et qui conduira aux errements de la « théorie de la complexité », y compris en biologie, et en particulier chez Henri Atlan.

3. Mais il s'agit là d'un mésusage et d'une relative mésinterprétation de Wiener, qui se retrouvera aussi bien chez Heidegger que chez Simondon. Ces points sont détaillés dans ce qui suit dans *La Société automatique 2. L'avenir du savoir* et dans *La Technique et le Temps 4. L'épreuve de la vérité dans l'ère post-véridique*.

4. Georges Canguilhem, *La connaissance de la vie*, Vrin, p. 101.

5. À l'exception sans doute de ce que dit celui-ci parlant de la « machine à faire des dieux ». Mais dans ce cas, et parce que les questions de l'entropie tout aussi bien que de

de l'irréductibilité du *pharmakon* et de sa toxicité (laquelle frappe en vérité Simondon lui-même¹), c'est ce qui aura résulté d'un examen trop tardif de la pharmacologie négative (factrice du « nihilisme passif » et du ressentiment) dont la pharmacologie positive peut seule être le pansement – et n'être qu'un pansement : *le pansement de l'activité du « nihiliste actif » – et au-delà du nihilisme, dans le ou la Néguanthropocène.*

Cette activité pansante qui nécessite la pensée, et réciproquement, c'est ce que Whitehead nomme l'art de vivre².

6. Histoire de la vérité, généalogie de la morale et écologie

Quant au *devenir*, précisément ; quant à ce qui, comme *avenir*, y *bifurque*, c'est-à-dire en *diffère* l'accomplissement fatal ; quant aux rapports entre Nietzsche, Heidegger, Derrida, Deleuze et Guattari ; quant à ces deux-là, précisément comme *panseurs de bifurcations* – dont la schizophrénie est pour eux une modalité première : *quant à tout cela et tous ceux-là*, une grande confusion n'aura eu de cesse d'empêcher, après la Seconde Guerre mondiale et jusqu'à maintenant, une véritable appréhension de ce qui, à travers Nietzsche, Musil, Heidegger et Guattari, s'annonçait comme ce qui constitue désormais ce qu'on appréhendera ici comme une *immense régression.*

Cette *confusion de l'avenir avec le devenir* dans laquelle Deleuze esquisserait cependant un tournant, mais sans l'achever, si l'on peut dire, lorsqu'il introduit la question des sociétés de contrôle après que Guattari eut proposé sa triple écologie, cette confusion aura procédé d'une *mésinterprétation de la question du nihilisme « passif » et « actif » chez Nietzsche* dès lors que l'on tendait, en France en particulier, à n'appréhender le sens de cette œuvre que sous l'angle d'un dépassement de la « réactivité ».

l'exosomatization sont à l'horizon de la pensée bergsonnienne, cet usage poétique (au sens strict de ce mot) est légitime et nécessaire.

1. Et on essaiera d'en tirer les conséquences dans *La Technique et le Temps 4. L'épreuve de la vérité dans l'ère post-véridique*, à paraître.

2. Whitehead, *op. cit.*, p. 102.

La «réactivité» est celle du ressentiment suscité par le devenir en tant qu'il balaye les réalités qui se présentaient dans la métaphysique comme constituant l'être en tant que ce qui demeure à jamais – y compris comme ce qui demeurerait à *jamais différenciant* dans la *différence ontologique*, c'est-à-dire en ne cessant de se présenter différemment, et, précisément, comme «histoire de l'être», mais en demeurant toujours et à jamais *capable de faire la différence*.

Le *possible balayage* de la *différence ontologique*, c'est ce qui n'est pas d'abord une question, mais le *problème* de l'impossibilité de questionner que l'on décrira ici comme le *fait* de la *dénoétisation* – qui ne frappe pas que le président Trump, mais «*nous-mêmes*» *en totalité*. Ce problème ne peut cependant être pansé qu'à la condition de le penser, c'est-à-dire de transformer le *problème* en *question*.

Un *effort surhumain* est requis pour penser ce pansement nécessaire de la dénoétisation à *partir* de la dénoétisation, et pour en devenir la quasi-cause. Telle est la question que pose l'Anthropocène comme nécessité du Néguanthropocène qui est la bifurcation dans et par l'*Übermensch*. Cette bifurcation ne peut être qu'un saut vers la néguanthropologie de ce que l'on appellera les *exorganismes simples* et les *exorganismes complexes*. Un tel saut cependant ne peut que se heurter aux ressentiments innombrables suscités par la dénoétisation – et auxquels *personne* n'échappe.

La dénoétisation est la nouvelle banalité du mal – qui se manifeste d'abord comme mal-être. Dans la confusion entre l'être et le Dieu unique, qui est dans la généalogie nietzschéenne la concrétisation du nihilisme – mais qui s'annonce bien avant le christianisme –, les *oppositions* du vrai et du faux, d'une part, du bien et du mal, d'autre part, et telles qu'elles déclinent alors l'*opposition* de l'être et du devenir ainsi reconfigurée au sein de l'ontothéologie lorsque celle-ci devient chrétienne (où le bien est l'être et où le mal est le devenir, et tels qu'ils s'opposent dans la chute qui est le péché), dans une telle confusion, *histoire de la vérité* et *généalogie*

de la morale sont inséparables. Et dans le *Gestell* anthropique et anthropocénique, la post-vérité se présente comme l'immense régression qu'est la démoralisation¹.

Ce devenir anthropique menant au *Gestell* procède selon Heidegger de la « Métaphysique moderne comme volonté ». C'est parce qu'histoire de la vérité et généalogie de la morale sont inséparables que Heidegger pourra écrire dans *Qu'appelle-t-on penser?* que

l'Être de l'étant apparaît pour la Métaphysique moderne comme volonté. Mais en tant que l'homme, d'après son essence de bête pensante, est orienté sur le mode de la représentation vers l'étant dans son Être, et ainsi vers l'Être lui-même; en tant qu'il est par conséquence déterminé à partir de l'Être, l'être-homme doit également – selon ce rapport de l'Être (c'est-à-dire maintenant de la volonté) à l'être de l'homme – apparaître avec force comme un vouloir².

Qu'appelle-t-on penser?, qui reprend ainsi en 1951-1952 la thèse du cours sur Nietzsche commencé en 1936, où Heidegger rapportait celui-ci à la métaphysique moderne en l'y incluant³, est essentiellement une thèse sur le sens « historial » d'*Ainsi parlait Zarathoustra*⁴.

7. Gewissen und Gefahr – l'interminable de 1927 à 1962

L'interprétation heideggérienne de Nietzsche est cependant problématique sous bien des aspects: en rapportant *sa question de la volonté* à « l'histoire de la Métaphysique », en l'y incluant, *en n'en faisant pas un problème*, et en rapportant cette histoire elle-même à « l'être de l'étant », Heidegger exclut de ce qui se manifeste à travers Nietzsche ce qu'il aura déjà exclu de sa propre pensée, dans le cours de

1. Sur la démoralisation, cf. *Dans la disruption*. Troisième partie, « La démoralisation », p. 243.

2. *Qu'appelle-t-on penser?*, p. 74

3. Heidegger, *Nietzsche 1 et 2*, Gallimard.

4. Y compris sa deuxième partie (le semestre de 1952), ce qui n'apparaît pas immédiatement.

sa propre pensée, et cela, à partir de la fin d'*Être et temps*, comme j'ai tenté de le montrer dans *La faute d'Épiméthée*, à savoir : la *réten-tion tertiaire*, elle-même constituant elle-même le *milieu épiphylogénétique* qu'est le monde.

Il me faut ici rappeler que, dans *La faute d'Épiméthée*, il était posé que

- c'est en écartant ce qu'il appelle la *Weltgeschichtlichkeit* telle qu'elle désigne selon les analyses de *La faute d'Épiméthée* la sphère épiphylogénétique dans son ensemble – c'est-à-dire comme rassemblement du passé non vécu accumulé par les rétentions tertiaires sous toutes leurs formes – que *Heidegger ne termine pas Être et temps*, se déclarant lui-même après coup avoir été pris dans une impasse¹ ;

- cette impasse prend sa source dans la question de la *dette*, qui est une question de Nietzsche, mais ici définie comme *faute* et être en faute, *Schuld* et *Schuldigkeit*, telle qu'elle-même constitue selon Heidegger le *Gewissen* s'exprimant comme « voix de la conscience ».

Ce qui est ainsi exclu *avec* la rétention tertiaire, c'est tout à la fois le *fait* (et le *problème*) de l'exosomatization et la *question* du *pharmakon*, laquelle deviendra cependant obsédante au cours des vingt dernières années durant lesquelles Heidegger écrit – obsédante, mais non pensée comme telle, ni donc pansée. Impensé *comme tel*, le *pharmakon* est *visé* : il est visé comme *Gefahr*, « danger où croît ce qui sauve ». Au-delà du *pharmakon* et du processus qui l'engendre comme « évolution exosomatique² », il y a cependant aussi, comme on tentera de le montrer ici³ et ailleurs⁴, les questions de l'entropie, de l'entropie négative et de l'anti-entropie – à partir desquelles il s'agit à présent de penser l'anthropie et la néquanthropie, et en vue de *panser l'Anthropocène*.

1. « Trente-cinq ans plus tard », comme il le souligne lui-même dans « Temps et être ». Cf. *infra*, p. 299, note 1.

2. Cf. Lotka et mes commentaires *infra*, chapitre 5, p. 203.

3. Cf. *infra*, pp. 152-155.

4. Dans *La Société automatique 2* et *La Technique et le Temps 4*.

Or ces questions ne sont pas seulement impensées et impansées par Heidegger : elles sont proprement *refoulées*, et ce refoulement englu Heidegger dans cette *régression* « *historiale* » qu'aura été le nazisme après des siècles d'antisémitisme chrétien, catholique aussi bien que protestant, la question devenant alors celle du *pharmakos*, et non seulement du *pharmakon*, c'est-à-dire aussi des *sacrifices* requis par le *pharmakon* – dont le bouc-émissaire, ou plutôt l'agneau, apparaît dans la Bible *sous le couteau* d'Abraham, et réapparaît dans les Évangiles, et en croix.

Paolo D'Iorio soutient qu'avec la doctrine de l'Éternel retour, Nietzsche se tient au plus près de la question de l'entropie et du débat cosmologique qu'elle provoque à partir des thèses de Thomson et Clausius, ignorant Boltzmann, mais l'anticipant¹. Nous tenterons d'éclaircir cette question extrêmement complexe dans le § 52 et suivants, puis dans *La Société automatique 2* et dans *La Technique et le Temps 4*. Pour le moment, soulignons que Heidegger aura constamment maintenu un silence absolu, et, si l'on peut dire, *interdit*, sur cette question cosmologique cependant *première*, et *première de toute évidence* : toute la physique et l'astrophysique s'en trouvent reconvoquées de ce point de vue cosmologique que la physique moderne avait effacé – ce dont ce silence de Heidegger quant à l'entropie paraît constituer là encore à la fois le déni et le symptôme d'une régression.

Quelles que puissent donc être les multiples réserves sur l'interprétation heideggérienne de Nietzsche qui découlent des remarques précédentes, nous devons cependant relever les points suivants :

- D'une part, ce qui se joue dans la thèse de Heidegger sur Nietzsche – c'est-à-dire sur le sens de la *volonté* telle qu'elle est avancée dans le cours de 1951 publié sous le titre *Qu'appelle-t-on penser?* et qui devient dans le cours de 1952 (deuxième partie de *Qu'appelle-t-on penser?*) une thèse sur Anaximandre où l'enjeu est le rapport entre *tekhne* et *dikè*, comme on le verra dans le second tome du présent ouvrage – est dans le même temps une méditation

1. Paolo D'Iorio, « Cosmologie de l'éternel retour », *Nietzsche-Studien* 24 (1):62-123 (1995).

sur le « tournant » dans l'œuvre de Heidegger par Heidegger lui-même, et tel qu'il conduit de « La question de la technique » en 1949 à « Temps et être », en 1962, c'est-à-dire durant les années au cours desquelles s'établit le problème du *Gestell*, du *Bestand*, de l'*Ereignis* dans le *Gestell*, et du « danger qui sauve » comme problème pharmacologique élaboré dans l'anticipation de l'Anthropocène. À ce titre, cette thèse sur Nietzsche, quelque partielle qu'elle puisse être, est hautement « pensante » – elle « donne à penser » quant à ce que « nous ne pensons pas encore ».

• D'autre part, ce qui, dans l'interprétation heideggérienne de Nietzsche, procède d'une exclusion dans l'interprétation par Heidegger de l'œuvre de Heidegger lui-même¹, c'est ce qu'il *nous* reste à panser, nous qui, *malgré la dénoétisation généralisée*, prétendons *penser et panser encore* : ce qu'il *nous* reste à panser, c'est

1. Il faut ici rappeler le principal argument de *La faute d'Épiméthée* à cet égard : « L'être est l'être de l'étant (l'intentionnalité phénoménologique disait que la conscience est conscience-de...). Il faut accéder à la question du sens de l'être depuis un étant sans pour autant réduire l'être à l'étant : il y a un étant *exemplaire*, le *qui* (*Dasein*), qu'il faut radicalement distinguer du *quoi* : nous tentons de faire porter la discussion sur la teneur de cette distinction.

L'avoir-à-être du *qui* détermine sa mienneté, son individuation, que nous préférons nommer idiomaticité ou idiotité, plus tôt qu'ipsité, trop isolée du *quoi* : l'idiot qu'est Épiméthée est pris dans le *quoi*, s'y constitue radicalement, tandis que le *Dasein* n'advient que par sa possibilité de s'arracher au *quoi*.

Le plus grand élément de proximité entre analytique existentielle et thanatologie épiméthéenne – point à partir duquel s'annonce aussi la plus grande divergence – est le thème du déjà-là : ses « possibilités, [le *Dasein*] les a lui-même choisies, ou bien il est tombé en elles, ou bien il a toujours déjà grandi en elles ». Même celles qu'il « choisit » pro-viennent toujours du monde déjà-là : toute « compréhension de l'être de l'étant [...] devient accessible à l'intérieur du monde ».

Accéder au *qui* (*Dasein*), c'est l'aborder dans sa « quotidienneté moyenne ». Mais cet accès ne doit-il pas être aussi celui, non seulement aux « accès » moyens, mais aux « moyens d'accès » du *Dasein*, à son déjà-là moyen constitué par les moyens de ce déjà-là ? Cette nécessité n'est pas proprement inscrite dans la structure constitutive existentielle. Or, si le déjà-là est ce qui constitue la temporalité en tant qu'il donne accès au passé que je n'ai pas vécu, en tant qu'il m'ouvre à mon historialité, ce déjà-là ne doit-il pas être alors constitutif en sa facticité positive, positivement constitutif et historialement constitutif au sens où sa mise en forme matérielle constitue l'historialité même en deçà et au-delà de l'histoire ? Quoiqu'il apporte les principaux éléments d'une réponse positive, Heidegger devra exclure une telle hypothèse. » *La faute d'Épiméthée*, p. 24.