

Le désir d'être humain.

Résister à la société automate.

Carole Lipsyc

cl@ingies.net – 06 64 93 97 55

Version du 10/09/2018

Lire ce texte comme il s'écrit : en réseau, selon une modalité cognitive où les éléments - les tesselles - se livrent dans l'attente d'autres éléments qui les éclairent, dans une esthétique du sommet, sommet suspendu dans le vide qui le révèle et qui annonce un autre sommet.

Entre deux sommets, dans ce vide qui est le vôtre, surgit la signifiante.

Au final de l'expérience, l'ensemble des éléments et des vides construisent un univers cohérent de concepts, à la manière dont des tesselles - ces éclats de pierre ou de céramique - forment une mosaïque.

Peut alors s'offrir une proposition plus complexe – l'article conclusif Sujets et signifiante – qui révèle le rôle de chaque tesselle, dans la diversité de leur tonalité, dans leur appui, dans leur irrigation.



Vous pouvez faire circuler cette œuvre ou certains de ses passages à condition de la maintenir à l'identique, de ne pas en faire d'exploitation commerciale et de citer la référence :

Lipsyc C. (2018). *Le désir d'être humain. Résister à la société automate.*

Note de lecture :

Le désir d'être humain combine deux modalités d'expression, l'une est plus légère et illustrative, l'autre plus conceptuelle.

D'où les deux titres donnés à chaque tesselle, les deux types de numérotation et les deux sommaires.

L'ordre et l'alternance des tesselles accompagne une entrée progressive dans l'univers conceptuel transdisciplinaire. Toutefois, il est possible d'entreprendre la lecture autrement : par type de tesselles, au hasard ou par liens entre tesselles.

*Pour lire : c'est simple :
il n'y a pas de début,
pas de milieu,
pas de fin,
pas d'obligation,
pas de loi.*

Prenez ce que vous voulez et laissez le reste ;

Goûtez, savourez, recrachez : faites-en à votre gré ;

*Personne n'a rien à vous dire ;
D'ailleurs, vous n'avez même pas besoin de lire ...*

Récit des 3 Espaces - T164

Sommaire initial

I.	Le capital, la technique et le spectacle.....	5
II.	« Je suis un autre »	5
III.	« Qui fera mieux que cette hélice ? ».....	6
1.	Habiter les médias.....	7
2.	Habiter les mathématiques	9
3.	La tendance automatique à créer de la valeur.....	16
4.	Tout vendre ou tout rétribuer ?	19
5.	Trajectoires de la domination	21
6.	Nos frankensteins.....	22
IV.	Récit du Big Data	22
V.	Au service de la machine totale	23
VI.	Le retour de Don Quichotte	23
VII.	Temps réel	25
VIII.	Loi du nombre	26
IX.	Les envahisseurs.....	28
7.	Dette ou troc ?.....	29
8.	Les habits de l'homme économique	30
X.	Big Data Brother	31
9.	Le design entre éthique et séduction.....	32
XI.	Mérite.....	33
10.	Une technique à notre service	34
11.	Gaver la Machine.....	35
12.	La circulation infinie de richesses.....	37
13.	La comptabilité est un récit.....	39
14.	Comptabilité et démocratie	40
XII.	Bible et comptabilité	41
15.	Tous des dieux au paradis technique	43
16.	Instinct d'extinction.....	44
XIII.	Le Messie technique.....	44
17.	Une technologie se vend	45
XIV.	Les 3 A : Autonomie, Adaptation, Attractivité	46
18.	Instinct de survie technique	47
19.	L'homme-rouage	48
20.	Dire « non »	50
21.	Le shaman et le mathématicien	51
22.	Du sens en plus.....	53

XV.	La gratitude et le consentement	54
23.	Lire et écrire le récit comptable	55
24.	Comptabilité et intérêt général.....	55
25.	Ce qui met d'accord les Libéraux et les Marxistes	56
26.	Intérêt général et bien commun	58
27.	La valeur	61
XVI.	Le Jeu des Perles de Cristal, un conte néolibéral	63
XVII.	La fin des métiers	65
XVIII.	Complexe de Loula	68
XIX.	Numérique ou digital ?.....	70
28.	Le travailleur de la consommation	71
29.	A qui sert l'automatisation ?	72
30.	Tout remplacer par la technique.....	74
31.	Le désir d'être humain.....	75
32.	Etre présent	77
XX.	Nés après Hiroshima.....	81
33.	L'entreprise-marchandise	82
34.	Travail, activité et contribution	86
35.	Nous pensons comme nous payons.....	88
36.	Qui crée la valeur ?.....	93
37.	Ces habitudes qui nous gouvernent.....	95
38.	Le rêve et l'audace	97
39.	Forger le monde	100
40.	« Le jeu de l'imitation » : un tour d'illusionniste.....	102
41.	Le capital, la technique et nous.....	129

I. Le capital, la technique et le spectacle

Sujets (I)

Günther Anders. Moishe Postone. Guy Debord. Trois auteurs glanés au fil des ans, oubliés, retrouvés, enfouis, repris, compris (en moi), pas compris (hors de moi), dont je me suis nourrie très loin dans le humus de ma fabrique à penser, à la manière de ces carnets de notes, ces *hypomnēmata*, où l'on « extrai[t] une pensée à bien digérer », même « dans le camp d'autrui », « comme éclaireur »¹.

Trois auteurs : une seule grammaire².

Celle qui me permet d'articuler que la technique, le capital³, le spectacle sont des « sujets ».

Je ne sais pas dans quel ordre. Si l'un d'abord, engendrant les autres, ou si les trois concomitamment, dans un enchevêtrement. Peu importe. Une seule conséquence à ce *mode d'existence* de la technique, du capital et du spectacle, une conséquence à notre détriment, au détriment du « moi-sujet ».

Peut-être pas absolument, peut-être pas tout le temps. Mais souvent. Trop.

II. « Je suis un autre »

Honte prométhéenne (II)

Günther Anders s'appelait Günther Stern. A 28 ans, quand il travaillait à Berlin comme journaliste au *Courrier de la Bourse*, il était si prolix que son directeur finit par s'agacer de voir le nom « Stern » émailler le journal. Günther lui proposa de signer une partie des articles « autrement », *anders* en allemand⁴.

« Je » suis un « autre ».

Un *autre* au monde. Un *autre* que les autres. « Un » qui voit. « Un » qui saisit. « Un » qui s'exclut de *la foule passive devant le spectacle continu de la technique devenue média* (principe de *médialité*).

« Un » qui énonce la *honte prométhéenne*, ce frisson qui saisit l'homme quand il croit qu'il ne peut pas prétendre à la perfection de la machine. Cette machine censée ne pas se tromper. Cette machine si lisse et belle, qui pourrait traverser l'espace et le temps, alors que notre corps décline et se putréfie. Cette machine si forte et nous si faibles.

La machine, *embodiment*, « incarnation » de la technique. La technique devenue *sujet*, un sujet face auquel nous abdiquons croyant nous révéler, nous libérer, nous reposer, nous détendre, nous relier, nous dépasser, nous réaliser, vivre, jouir, oublier, communier, devenir, exister.

¹ Sénèque, Lettres à Lucilius, t.I, Lettre 2, cité par Foucault, *ibid*. L'éclaireur, comme l'enseigne Foucault dans son cours au Collège de France du 17 mars 1982 (Foucault, 1983, p.422), est celui qui vit sa vie comme une épreuve, *probatio*, par laquelle il se transforme. La pratique de l'*hypomnēmata* fait partie intégrante de cette transformation. Elle extrait et imprime les principes qui peuvent « équiper » l'individu pour faire face à l'épreuve.

² Dans ce travail, la question du spectacle-sujet ne sera pas explorée et Debord ne sera plus explicitement évoqué. Néanmoins, le spectacle-sujet reste toujours à fleur de texte, comme une ombre chinoise, et mérite d'être cité dès l'ouverture.

³ Le capital en tant que « valeur », que principe de « création de valeur », de « croissance continue de la valeur ».

⁴ (Simonelli, 2004)

III. « Qui fera mieux que cette hélice ? » *Offrande à la technique (III)*

Devant une hélice en bois, conçue par Louis Bréguet, Marcel Duchamp se serait écrié : « C'est fini la peinture. Qui fera mieux que cette hélice ? ».

Honte prométhéenne : qui fera mieux que la machine ?

Il est difficile de comprendre l'art moderne du XXe siècle sans avoir des images de machines en référence. Et comment en serait-il autrement ? À quoi d'autre pouvait s'intéresser l'artiste moderne ? Quelle autre question était alors, serait aujourd'hui encore, plus « moderne » que celle de la technique ?

Technique incarnée dans un corps qui lui est propre : machine, objet connecté, Internet des Objets (IdO)¹.

Technique incorporée dans le corps de l'homme : prothétique, transhumain².

Technique spatialisée en environnement : environnement « médianumérique »³ dans lequel nous évoluons et interagissons au travers de nos ordinateurs, téléphones portables, tablettes, écrans de ville, autres surfaces et objets qui captent et diffusent des informations que nous percevons et interprétons, ou que nous ne percevons pas et n'interprétons pas.

Technique génératrice de phénomènes qui remplacent les phénomènes naturels : « phénoménotechnique ».⁴

Technique dont les calculs remplacent nos décisions : big data, intelligence artificielle.

Technique-sujet.

Et en plus, la technique-sujet est belle. Bien plus belle que le design ne veut nous laisser l'entendre.

Le design est une tentative à peine voilée de banaliser la *sidérante* beauté de la machine. Des métiers à tisser aux produits Apple, en passant par les machines à voler, les moteurs, les rouages, les locomotives, les motocyclettes, les automobiles, les forges, les générateurs de haute puissance. Et les éoliennes.

Le design est notre offrande à la technique : notre sacrifice programmé, sous des allures de beauté.

¹ L' « Internet des Objets » – de l'anglais *Internet of Things*, *IoT* – désigne la connexion des « choses » du monde physique (par exemple : une montre, une balance, un frigidaire, une lampe, une façade, une prothèse), à Internet.

² Le « transhumanisme » imagine le dépassement de la condition humaine par une symbiose avec la technique. Dans le récit transhumaniste de l'évolution, le transhumain succède à l'humain, d'où l'expression complémentaire de « post-humain ».

³ Le « médianumérique » est le nom que je donne à cet environnement dans lequel nous vivons, environnement qui se manifeste par les médias et qui est généré par les mathématiques computationnelles.

⁴ Bachelard (1934/2008, p.15), (1938/2015, p.71), (1949/2004, p.3). Voir T2.

1. Habiter les médias

Médianumérique (1)

Le **médianumérique** désigne ce nouvel environnement dans lequel désormais nous vivons.

Il est *médiatique* car c'est au travers des *médias* que nous le percevons : nos écrans, nos diffusions sonores, nos affichages, nos interfaces dites « homme-machine ».

Il est *numérique* car ces médias sont générés et gérés par les *mathématiques computationnelles*. A ce titre, le médianumérique est *phénoménotechnique*.

Bachelard, en 1949, dans le *Rationalisme appliqué*, évoque le phénoménotechnique comme un nouveau type de « *phénomènes vraiment instrumentés* », produits par des mathématiques devenues « plus engagées ».

« Plus engagées », cela signifie qu'elles ont un effet sur le réel perçu et vécu, à la manière du langage qui *engage* les hommes, qui les met en mouvement, qui décide de leur destin ; par exemple : « vous êtes banni », « à l'attaque ! », « je vous déclare époux » ou tout simplement « passe-moi le sel », ce que Austin appellera en 1955 la dimension « performative » du langage¹.

Ainsi, on peut dire que le phénoménotechnique correspond à la « dimension performative des mathématiques ».

Le médianumérique – construit par les mathématiques – prolonge donc de manière *phénoménotechnique* le monde *phénoménal* originel que nous habitons ou « *écoumène* ».

En géographie, l'*écoumène* désigne, de manière analytique et objective, la répartition des hommes sur la terre, les étendues qu'ils habitent, en particulier en contraste avec celles qu'ils n'habitent pas ou « *érème* ».

La notion d'*écoumène* est ancienne puisqu'elle remonte aux Grecs, à l'*Oikoumenê gê*, la « terre habitée », plus célèbre sous l'expression latine de *Terra cognita*.

Augustin Berque, géographe et philosophe, réinvestit le concept d'*écoumène* à partir de la phénoménologie occidentale et japonaise, de l'anthropologie et des sciences cognitives. L'*écoumène* devient, dans son système, le « milieu » de vie des hommes, un milieu non pas extérieur et objectivé à la manière de la géographie traditionnelle, mais investi par le corps, le ressenti, l'imaginaire, la parole, le symbolique, la technique et le social : un milieu « prédiqué » dit-il.

Il y a ainsi pour Berque une *continuité* entre le sujet et son milieu. Cette continuité n'est pas exclusivement mentale, il s'y joue également quelque chose de corporel, comme une extension du corps individuel en corps collectif : par mon rapport au monde qui m'entoure, je vis les autres, mes contemporains et ceux qui m'ont précédé-e. Il n'y a pas un objet, pas un paysage que je rencontre, perçois, utilise, expérimente, qui ne soit engendré par les autres. Je ne suis jamais seul-e dans mon expérience, dans mon vécu².

Les quatre définitions de l'*écoumène* qui ont été citées - *Oikoumenê gê*, *Terra cognita*, *écoumène géographique* et *écoumène prédiqué* - se recoupent mais ne se confondent pas.

Dans l'*Oikoumenê gê*, les Grecs introduisaient la séparation entre eux et les autres, les Barbares.

¹ Austin (1955).

² T36

La *Terra cognita* renvoyait en double contrasté à la *Terra incognita*, cette portion de la *mappemonde* non encore explorée, non connue de « nous », les producteurs de cartes, les explorateurs, les commerçants, les envahisseurs.

Le géographe trouve dans l'écoumène un outil d'analyse que l'on dit être devenu désuet avec l'expansion de l'espace habité, mais qui ne l'est pas quand on pense au risque de rétrécissement de cet espace dû au réchauffement climatique, et quand on sait la nécessité de penser en prospective cette réduction.

Pour Berque, l'écoumène prédié relèver « essentiellement [d'] une relation » : « une relation à la fois géographique et ontologique », une « relation onto-géographique de l'humanité à l'étendue terrestre »¹. Berque ne limite d'ailleurs pas cette relation à l'étendue terrestre puisqu'il inclut dans l'écoumène toute étendue perceptible par nos instruments, par exemple les radiotélescopes ou les robots envoyés sur Mars, ou ailleurs encore dans la galaxie.

Le médianumérique, en tant qu'écoumène *phénoménotechnique*, hérite de l'ensemble de l'histoire et des définitions du terme « écoumène » : il profite de sa sédimentation. De surcroît, il embrasse pleinement son étymologie grecque, il renvoie à :

- l'*oikeos*, la « maison », bâti physique
- l'*oikeon*, le « foyer », espace investi de nous-mêmes, ce refuge dont nous sommes le centre,
- l'*oikonomia*, l'« économie », la manière dont nous administrons et gérons notre foyer, notre *oikeon*, en vue de survivre ou prospérer,
- l'*oikeô*, le lieu que l'on « habite » avec les autres.

Les autres : les siens, cercle concentrique, progressif et expansif, et non pas cercle fermé et exclusif, un cercle qui peut finir par englober toute l'humanité et tout le vivant.

Les autres : ceux envers qui s'exprime – ou devrait s'exprimer – notre « penchant naturel de préservation et de bienveillance » ou « *oikeiôsis* »², une *oikeiôsis* de moi aux miens, à tous, au vivant.

Cette étymologie épanouie de l'écoumène médianumérique détoure un projet « au positif », un projet qui pourrait nous servir de jauge et de repère. Car, n'est-ce pas là notre enjeu individuel de *sujet* habitant l'écoumène médianumérique et notre responsabilité collective de *générations* qui le bâtissons ? Construire un médianumérique viable et propice ?

Ainsi, nous pourrions nous poser les questions suivantes quand nous construisons cet écoumène médianumérique, choix de financement après choix de financement :

Sommes-nous en train de bâtir une « maison » de haute qualité environnementale ? agréable ? saine ? belle ? pensée dans ses effets sanitaires et écologiques ? Ce nouveau foyer que nous portons sur nous, peut-être un jour en nous, est-il le sanctuaire de notre « discrétion » et de notre sécurité ? Comment habitons-nous ce lieu commun avec les autres ? Dans son développement, induisons-nous une économie qui profite à tous, une économie durable et inclusive ? Le médianumérique exprime-t-il notre soin, notre bienveillance, notre instinct de préservation du vivant ?

Ou, au contraire, le médianumérique se déploie-t-il en maison (*oikeos*) contaminée, insalubre et surveillée, en foyer (*oikeon*) toxique, en économie (*oikonomia*) brutale, oppressive et

¹ Propos de Berque dans un entretien filmé (Biljetina & Bonnemazou, 2002).

² L'*oikeiôsis* est une notion fondamentale de l'éthique stoïcienne, cf. Striker (1983). Voir T16, T31, T38.

abusive, en « j'habite » (*oikeô*) non plus partagé mais solipsiste, en pulsion de vie (*oikeiôsis*) contenue, étouffée et brisée.

Et effectivement, il suffit de répondre à ces questions pour constater que, pour l'instant, le *projet au positif* du médianumérique semble perdre la partie.

En tant qu'*Oikoumenê gê*, le médianumérique efface les frontières, suspend la notion d'érème, jusqu'à rendre floue la différence entre le vivant et le technique, l'intelligence humaine et le traitement automatique computationnel.

Nouvelle *Terra cognita*, il est un univers à construire et à inventer, démunie de cartographie et de géographie, soumis à tous les pillages et à tous les espoirs, Eldorado qui peine à trouver ses lois et sa représentation.

Prolongation phénoménotechnique de l'écoumène phénoménal et géographique, il produit de manière continu et exponentielle des *data* sur les comportements des populations et des individus que seules les machines sont capables de traiter pour produire de nouveaux oracles delphiens dont s'abreuvent toutes les ambitions commerciales, politiques et policières.

Ecoumène prédiqué, il prolonge notre corps individuel et collectif de nouvelles sensations et modalités de coexistence, non plus par relation onto-géographique mais par relation onto-phénoménotechnique, une relation onto-phénoménotechnique qui débute à peine, qui n'en est qu'à ses balbutiements, qui dépasse de loin tout ce que nous sommes capables de concevoir à ce jour¹, donc de choisir et de consentir.

2. Habiter les mathématiques

Phénoménotechnique (2)

Le terme « phénoménotechnique » fait son apparition chez Gaston Bachelard en 1934, dans *Le nouvel esprit scientifique*. Le philosophe forge ce néologisme pour qualifier l'*esprit* scientifique nouveau qui anime son époque, le XXe siècle naissant, le siècle de la relativité, de la physique quantique et des probabilités.

Bachelard s'intéresse en effet toujours à l'*esprit*, qu'il étudie les sciences ou la poésie. Si l'on devait chercher une unité à son œuvre, c'est là qu'on la trouverait. Le fait est curieusement ignoré, comme si ses commentateurs ne savaient pas lire le philosophe, tout simplement le lire, *dans son lexique*, comme s'ils voulaient plonger directement dans l'acte d'élucider sa pensée en omettant l'acte de lire, c'est-à-dire l'acte de voir, recevoir et percevoir les mots qu'il emploie : ils veulent être savants avant d'être lecteurs.

C'est en cela, parce qu'il s'intéresse à l'*esprit*, que Bachelard se rapproche de la « phénoménologie », cette mouvance philosophique qui guette et met à nu l'*esprit* dans toutes les opérations de la perception, de la représentation, de la pensée, du vivre. C'est parce qu'il utilise l'étude de la science ou de la poésie *en vue* de dévoiler l'*esprit* qu'il s'inscrit dans une certaine forme de phénoménologie. Mais il ne le fait pas à la manière des phénoménologues. Il ne leur prête pas allégeance et reste libre, libre d'utiliser leur vocabulaire ou de le détourner, de se référer tout autant et tout aussi irrévérencieusement à la psychologie ou à la psychanalyse, de slalomer entre les références à sa guise,

¹ Quand une situation et ses conséquences dépassent ce que nous pouvons concevoir, quand elle est « trop grande » pour être perçue, représentée et pensée, elle est « supraliminaire ». G. Anders définit ce concept en analogie avec l'« infraliminaire » qui est trop petit pour être perçue (Anders, 1977/2016). Voir T41, passage sur *Le négationnisme de la signifiante et de l'ontologique*.

ce que certains prennent pour de l'ambiguïté mais qui est plutôt de l'ordre de l'*hypomnemata* : il emprunte, il pense « à partir de », il dit oui, il dit non¹, il s'inspire, il utilise comme il l'entend, quand il en éprouve le besoin ou l'envie.

Ainsi, l'objet d'intérêt de Bachelard n'est jamais la science ni la poésie *en elles-mêmes, pour elles-mêmes* : son objet d'intérêt, c'est toujours l'*esprit* qui s'exprime par la science (l'*animus*) ou par la poésie (l'*anima*). Il est facile de l'oublier tant ses écrits s'appuient sur l'analyse érudite et foisonnante d'*œuvres* scientifiques ou artistiques. Le lecteur peut se perdre dans les *misés en situations* et en oublier l'axe qui traverse la pensée bachelardienne de bout en bout : l'*esprit*.

Cet esprit n'est pas un concept que Bachelard aurait eu pour but de révéler, de dévoiler, de construire. Cet esprit, c'est d'abord le sien ; l'esprit qui existe parce qu'il étudie et produit, l'esprit qui le constitue en tant que « sujet » :

Or, dans la culture scientifique, tout travail prend un aspect personnel. On devient nécessairement le sujet conscient de l'acte de comprendre. Et si l'acte de comprendre franchit une difficulté, la joie de comprendre paie de toutes les peines. Il n'y a pas là une simple moralité qu'un auteur aime à mettre à la fin de son livre. Il s'agit d'un *fait*, d'un fait qui a un sens philosophique : comprendre ne résume pas seulement un passé du savoir. Comprendre est l'acte même du devenir de l'esprit.

Bachelard (1949/2004, p.215)

Cet esprit, ce « devenir de l'esprit », c'est bien évidemment le nôtre aussi, nous qui le lisons et cherchons à comprendre. Pas à « le » comprendre, lui, Gaston Bachelard, mais juste à « comprendre ». A comprendre pour nous constituer en « sujet ». Une telle démarche s'apparente pleinement, chez nous lecteurs également, et non plus chez lui l'auteur, à l'*hypomnēmata*, cette pratique qui construit et équipe² le *soi* au travers de l'exploration libre de l'œuvre des autres.

Mais chez Bachelard il ne s'agit pas uniquement d'*hypomnēmata*, d'une pratique de soi. L'*hypomnēmata* est le moteur et le résultat. Le processus, quant à lui, est scientifique : Bachelard s'appuie sur l'observation et l'analyse des *œuvres de l'esprit* pour déceler, traquer, « contourner », pénétrer et prédiquer *l'esprit qui les conçoit*, tout comme le scientifique – physicien, chimiste, biologiste - observe et analyse les « phénomènes » qui se produisent dans son terrain d'expérimentation, pour en induire des connaissances.

Les œuvres de l'esprit étudiées par Bachelard, les théories scientifiques ou les textes littéraires, sont les « phénomènes » que le philosophe étudie pour mettre au jour l'*esprit*.

En cela, il se distingue tout autant des philosophes qui s'appuient sur *le vécu et l'observation de leur esprit* en action, longue ligne qui inclut Descartes, Bergson ou les phénoménologues, que des

¹ *La philosophie du non* est le titre d'un ouvrage de Bachelard publié en 1940, dans lequel il explore la force du « non » en sciences, comme en philosophie. Le « non » est celui qui guette le détail paradoxal de l'expérience ou du réel pour élaborer l'évolution des connaissances, voire la rupture abductive. Le *non* est irrévérencieux. Il démolit les édifices anciens, il a aussi le droit d'emprunter : « Aux philosophes, nous réclamerons le droit de nous servir d'éléments philosophiques détachés des systèmes où ils ont pris naissance » (Bachelard, 1940/2012, p.15). Bachelard d'ailleurs ne s'en prive pas, comme nous le voyons avec la phénoménologie. Enfin, le non refuse les systèmes clos : il cherche le « pluralisme philosophique » (*ibid*). « La philosophie du non se [trouve] donc être non pas une attitude de refus, mais une attitude de conciliation ».

Voir T20.

² L'*hypomnēmata* est une pratique qui remonte aux stoïciens, elle fait partie des exercices qui permettent d'*équiper* l'individu pour faire face « à toutes les situations possibles de la vie », « d'être prêts en tout cas à affronter, tous les événements de la vie à mesure qu'ils se présentent » (Foucault, 2001, p.397).

philosophes qui édictent des vérités transcendantales à partir de leurs déductions plus ou moins rationnelles, plus ou moins dogmatiques.

Il ne faut jamais oublier que Bachelard ne mêle pas métaphysique et science. Il laisse la métaphysique à l'expérience poétique, son terrain naturel, congénital, constitutif : la poésie est métaphysique, la métaphysique est poésie, c'est-à-dire imaginaire, onirique et esthétique (sensible).

En science, en revanche, il n'y a pas de place pour la métaphysique : il faut la traquer, il faut « surveiller »¹, surveiller ses terrains d'expérimentation, ses méthodes, les fondements de ses méthodes, et s'assurer – toujours - de ne pas l'y trouver.

C'est pourquoi, quand on veut étudier l'esprit, il faut partir non pas de son vécu ni de grandes théories conceptuelles mais des *phénomènes* qu'il produit : de ses œuvres. D'une certaine manière, Bachelard annonce Barthes et tous ces penseurs français qui ne s'affichent pas de prime abord en philosophes mais en critiques littéraires, en sémioticiens, en linguistes, en médiologues, en anthropologues, en ethnopsychiatre, etc., et qui traitent les œuvres d'art et de littérature, ou encore les objets, comme les supports de leur connaissance du monde et de l'homme.

On peut dire que le corpus scientifique et littéraire étudié par Bachelard constitue son « laboratoire », un laboratoire dédié à la découverte de l'esprit, tout comme le Grand Collisionneur de Hadrons (LHC) a été créé « dans le but de rechercher des indices de la supersymétrie, de la matière noire et de l'origine de la masse des particules élémentaires² ». Cette comparaison n'est pas fortuite : elle est bachelardienne, elle peut nous aider à comprendre *la* phénoménotechnique, *la* science phénoménotechnique.

Cette science se caractérise en effet par un trait : elle construit des instruments pour observer la validité de théories mathématiques appliquées à la physique. Ces instruments sont donc considérés comme de la théorie mathématique « réalisée », « réifiée »³, qui est passée de l'abstraction à la matière.

C'est parce qu'il existait une théorie physique sur les particules qui affirmait – grâce aux mathématiques - l'existence du boson de Higgs, de la supersymétrie, de l'antimatière, etc., que le LHC a été créé. L'objectif du LHC était de générer des phénomènes par accélération et collision de particules, *pour* prouver la validité de la théorie mathématique appliquée à la physique des particules. En ce sens, le LHC trouve son origine et sa motivation dans la théorie mathématique.

Une fois créés, ces instruments qui réifient les mathématiques, ne sont pas uniquement des « machines de vision⁴ » qui permettent de voir le trop petit ou le trop grand ou le hors spectre. Ils produisent des phénomènes qui n'existent pas spontanément, ils les provoquent, ils les génèrent. Ces phénomènes sont eux aussi des mathématiques réalisées, au travers des instruments, au travers de la technique. Ils sont des phénomènes non spontanés, générés par des techniques : des « phénomènes réalisés », des « phénomènes ordonnés »⁵, des phénomènes-techniques ou *phénoménotechniques*.

¹ T8, T18, T20.

² <http://www.lhc-france.fr/qu-est-ce-que-le-lhc/lhc-en-bref>

³ Les deux termes sont employés par Bachelard.

⁴ « La machine de vision » est un concept forgé par C. Baltz, qui le détourne de Virilio, pour décrire le dispositif de médiation à l'œuvre pour accéder à l'information. Voir T11.

⁵ Bachelard (1940/2012), p.12 et p.13

Il y a ainsi « une » phénoménotechnique au féminin et « un » phénoménotechnique au masculin. Ou plutôt, pour être précis et couper court à toute ambiguïté, il y a deux fois « une » phénoménotechnique au féminin et trois fois « un » phénoménotechnique au masculin :

La phénoménotechnique

1. *La science phénoménotechnique*, nouvelle forme de science, la quatrième dans l'histoire des sciences selon Bachelard¹, une science qui crée des instruments pour prouver les théories mathématiques dans le champ de la physique ou du vivant, qui génère des phénomènes inédits avec ces instruments, des phénomènes qui n'avaient pas cours de manière spontanée et immédiate, en d'autres termes, une science qui *réalise* les mathématiques, qui les fait passer de la description du réel à sa production ;

2. *La phénoméno-technique en tant que phénoméno-logie* du nouvel esprit scientifique propre à la science phénoménotechnique, c'est-à-dire l'étude de la science phénoménotechnique en vue de découvrir l'*esprit* scientifique qui la rend possible, qui l'anime et qui se construit par elle ; cette phénoménotechnique peut être considérée comme une forme d'épistémologie.

Le phénoménotechnique

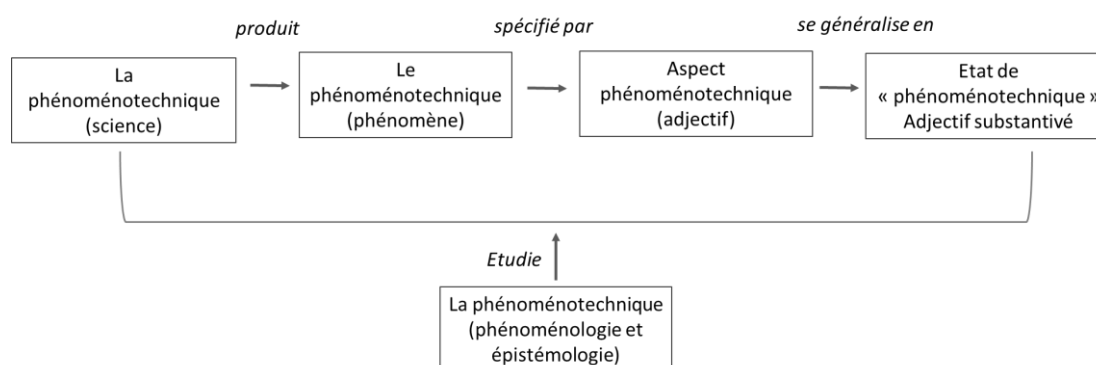
1. *Le phénoménotechnique en tant que phénomène physique inédit* produit par la science phénoménotechnique, un « phénomène-technique », substantif masculin qui désigne un événement généré par la physique nouvelle, un « phénomène ordonné » que Bachelard trouve « plus riche que le phénomène naturel »² ;

2. *Le « phénoménotechnique » en tant qu'adjectif qualificatif* : le phénomène *phénoménotechnique*, l'événement *phénoménotechnique*, l'homme *phénoménotechnique*, c'est-à-dire tout ce qui est produit par la science phénoménotechnique : un réacteur nucléaire est phénoménotechnique, le LHC est phénoménotechnique, un ordinateur est phénoménotechnique, Internet est phénoménotechnique, l'implant rétinien est phénoménotechnique ;

3. *Le phénoménotechnique en tant qu'état*, une qualité si distinctive qu'elle en devient une « nature » ; ce qui était autrefois juste un adjectif acquiert le statut de substantif, « le phénoménotechnique » comme « le beau », « le juste », « le fou », « l'insensé ».

¹ Dans ses premiers ouvrages, fidèle à Comte, Bachelard parle de trois périodes de l'histoire scientifique. Dans *Le rationalisme appliqué* (p.102), il assume pleinement sa différence et en distingue quatre : « Nous croyons donc que du fait des révolutions scientifiques contemporaines on puisse parler, dans le style de la philosophie comtienne, d'une quatrième période, les trois premières correspondant à l'antiquité, au moyen âge, aux temps modernes. Cette quatrième période : l'époque contemporaine consomme précisément la rupture entre connaissance commune et connaissance scientifique, entre expérience commune et technique scientifique. » Cette vision de l'histoire des sciences est extrêmement réductrice aux deux niveaux de l'épistémologie et de l'ethnologie. Seule compte la rupture de ce que Bachelard considère comme la « quatrième période », où le phénomène est généré par les mathématiques.

² *Op. cit.*



Ces différents usages du terme « phénoménoteknikue » ne sont pas spécifiés par Bachelard. Bachelard lui-même utilise peu le terme : une seule occurrence dans *Le nouvel esprit scientifique* (1934), dans *L'expérience de l'espace dans la physique contemporaine* (1937) ou encore dans *La Formation de l'esprit scientifique* (1938).

D'ailleurs, il n'en fait pas tout de suite un concept même si l'idée est là, depuis toujours, depuis sa thèse, son *Essai sur la connaissance approchée* (1927), où par exemple, il parle de « mathématiques pragmatiques » qui « quittent le domaine des mathématiques positives » et qui « n'expliquent plus le phénomène » (p.144), parce qu'elles le prédisent, parce qu'elles le réalisent.

Des « mathématiques pragmatiques » qui n'expliquent plus le phénomène mais qui le produisent, voilà une définition simple pour décrire la (science) phénoménoteknikue et le (fait) phénoménoteknikue. Ou presque car il reste un inconnu masqué au centre de cette définition, une vraie célébrité insaisissable de la philosophie : le phénomène.

Bachelard ne s'aventure pas à définir le phénomène de la phénoménoteknikue, des mathématiques pragmatiques ni même de la physique :

Sous sa plume, le terme « phénomène » ne renvoie pas à une philosophie ; il n'est pas défini au sein d'un système où son sens serait invariant ; il est repris, chargé de tensions et entouré d'une certaine indécision, au vocabulaire des savants eux-mêmes. Puis il est *travaillé*. [...] Le considérer d'emblée comme un concept philosophique serait une erreur. Il manifeste plutôt une perméabilité entre la langue des savants et l'écriture du philosophe.
Bontems (2014, p.187)

Disons que Bachelard se donne la liberté de triturer le phénomène à sa guise. Quand il étudie une théorie scientifique, « phénomène » renvoie aux événements décrits par cette théorie ou produits par ses expérimentations en laboratoire. Dans ce cas, il utilise le terme à l'identique des scientifiques qu'il cite et analyse, sans l'investir de manière philosophique.

Quand il conceptualise *le* phénoménoteknikue, *le* phénomène généré en laboratoire pour prouver une théorie mathématique appliquée à la physique, il détourne le vocabulaire de la phénoménologie husserlienne et distingue d'un côté le « phénomène scientifique » produit par les instruments et de

l'autre côté sa « cause profonde », son « schème abstrait¹ », mathématique², qu'il nomme « noumène scientifique »³.

Ainsi, dans le discours phénoménoteknique bachelardien, « le noumène est un objet de pensée comme le phénomène est un objet de perception. »⁴ Cet « objet de pensée » n'est pas juste une description, une image mentale : il se « réalise » en phénomène, grâce à l'effet de ses « impulsions techniques »⁵. Il est engagé, inductif, pragmatique, si l'on s'en réfère au vocabulaire bachelardien. Il est performatif, si l'on récupère le vocabulaire d'Austin⁶.

Dans *La formation de l'esprit scientifique*, un passage presque poétique permet de se saisir de cette vision phénoménoteknique du noumène et du phénomène :

Il faudrait dire encore, en mettant notre thèse de la **suprématie de l'abstrait sous une forme voyante**, que le « **concret sent l'abstrait** ». En effet, c'est en étudiant le menthol pur qu'on pourra dégager le groupement osmophore qui est responsable de l'odeur ; c'est en étudiant la structure moléculaire de ce groupement qu'on pourra comprendre la **construction géométrique** d'une propriété sensible en partant d'un **schème abstrait** ou, mieux encore, la **réalisation matérielle** d'une odeur **mathématiquement définie**.
Bachelard (1938/2015, p.133)

Ainsi, en phénoménoteknique, le « concret sent l'abstrait », a l'odeur de l'abstrait. Derrière le phénomène « phénoménoteknique », il y a toujours un noumène mathématique, un noumène mathématique dont la présence traîne et se fait ressentir, un noumène mathématique qui se « réalise matériellement ».

Il ne faut surtout pas voir une affiliation dans cet emprunt au vocabulaire phénoménologique de Husserl, bien au contraire. Il s'agit plutôt d'une analogie, et même d'une analogie un peu ironique car elle va à l'encontre de deux fondements de la philosophie de Husserl.

D'une part, chez Husserl le noumène n'est pas la « cause » cachée du phénomène : il n'existe pas une « racine » abstraite ou idéale du phénomène, il n'y a pas une abstraction essentielle occultée par une matérialité perceptible. D'autre part, en phénoménologie le noumène renvoie à une activité de l'esprit, au sujet aux aguets de sa propre conscience, autrement dit à la dynamique subjective de production du phénomène.

Rappelons que, chez Husserl, tout phénomène - tout événement du monde tel qu'il est perçu par un sujet - est prétexte à déceler l'esprit qui le perçoit, le conçoit et le prédique. Derrière le phénomène, Husserl et ses descendants traquent l'esprit, cherche à le voir dans son rapport au monde extérieur et intérieur. Et c'est cela le noumène. Pour Husserl, d'une certaine manière, le noumène est un état de conscience, plus qu'un objet.

Pour le comprendre simplement, il faudrait oser dire que la phénoménologie intellectualise et théorise un exercice basique de *méditation spirituelle*.

La *méditation spirituelle* renvoie aux pratiques de contemplation enseignées dans les traditions mystiques. Elle se distingue de la *méditation philosophique* car elle commence là où le logos et tout autre représentation mentale s'arrêtent. La *méditation spirituelle* détache l'attention de l'intenté. Il

¹ Bachelard (1938/2015, p.133), Bachelard (1934/2008, p.32)

² Parfois nommé « schème mathématique », par exemple Bachelard (1934/2008, p.128)

³ Bachelard (1949/2004, p.91)

⁴ *Ibid*, p.168

⁵ Bachelard (1934/2008, p.120)

⁶ Voir T1, T3

s'agit d'une activité durant laquelle le méditant observe sa propre capacité attentionnelle, jusqu'à dissoudre toute identification aux objets intentionnels, puis toute identification à l'attention elle-même. La *méditation spirituelle* a toujours comme objectif ce détachement, cette stase, cette trêve de la subjectivité, que les phénoménologues nomment *epokhê*.

La méditation philosophique traditionnelle, au contraire, propose quant à elle une promenade dans le logos, elle déploie des expériences en pensée : elle construit des monuments intellectuels, elle fait exister le sujet par son identification à l'acte de penser, de se représenter, de comprendre.

En ce sens, les phénoménologues divergent – momentanément - avec la tradition intellectuelle philosophique pour intégrer des pratiques contemplatives habituellement plus mystiques. Mais cette divergence est momentanée et non définitive puisque ces pratiques méditatives sont intellectualisées à l'extrême dans les dissertations philosophiques qui s'en suivent.

Or, Bachelard dans sa phénoménotechnique, et même dans sa phénoménologie du poétique, développe toujours une méditation très philosophique. Il ne verse jamais dans la méditation spirituelle. Ce qu'il cherche derrière le phénomène, ce n'est pas l'*epokhê*, ce n'est pas l'esprit se libérant de sa propre perception, ce n'est pas le « noumène » phénoménal.

Pour Bachelard, derrière le phénomène-technique (phénoménotechnique), le seul noumène qui existe, c'est le « schéma mathématique » qui l'a produit.

Certes, on pourrait arguer que le schéma mathématique, c'est de la pensée, c'est une production de l'esprit, c'est l'esprit qui a pris la forme d'une équation ou d'un ensemble d'équations. Affirmer la suprématie du noumène mathématique, ce n'est pas affirmer l'existence d'un ordre mathématique supérieur, transcendant et originel. C'est juste affirmer la cause mathématique – rationnelle - du phénoménotechnique.

Quand Bachelard évoque la suprématie du noumène scientifique, il nous rappelle très pragmatiquement que le réel de notre époque, de l'anthropocène, est généré par les mathématiques, en laboratoire.

Ce qu'il ne perçoit pas encore à sa juste mesure, c'est que *le laboratoire va devenir monde*, tout englobant, tautologique, qu'il ne sera plus confiné à un « enclos », à un sanctuaire scientifique. Désormais en effet, *notre écoumène est un laboratoire* qui déploie un environnement de phénomènes techniques, un environnement phénoménotechnique.

Mais ne nous y trompons pas : le substrat mathématique n'est pas un absolu.

En effet, avec *la* phénoménotechnique [la phénoménologie du phénoménotechnique], Bachelard nous livre également une clé de rosette à ne jamais oublier : le noumène scientifique de cet écoumène phénoménotechnique, n'est qu'un « schéma mathématique ». Or, tout schéma mathématique est voué, tôt ou tard à la révision. Il n'est pas une vérité éternelle. Il est l'expression d'une connaissance - *humaine* - à un moment donné. Et en tant que connaissance humaine, il est toujours soumis à rupture à un moment donné. Telle est la loi de la Philosophie du Non.

3. La tendance automatique à créer de la valeur *Capital-sujet (3)*

Le capital-sujet, tel que le décrit Postone¹ est mu par un mouvement automatique qui est orienté vers un but, ou mouvement *téléologique*. Ce but, c'est sa propre croissance.

Croître, pour le capital-sujet, revient à augmenter la *valeur monétaire*, un processus qui implique deux expansions : celle de la *masse globale de valeur monétaire*² et celle du *domaine de la valeur*.

C'est pour cette raison, parce qu'il est mu par une force autonome, une force de préservation et de continuation, qu'il a le potentiel de devenir « sujet »³ : non pas un *sujet signifiant et conscient* mais un *sujet automate*.

Cette tendance à poursuivre sa propre existence selon une certaine disposition correspond au concept de *conatus*, proposé par Spinoza dans *l'Ethique*, puis repris par Leibniz.

Conatus signifie « impulsion », « effort ». Il a été inspiré à Spinoza par la physique de la Renaissance. La physique de la Renaissance ne connaissait pas encore le concept de *force*, elle concevait le mouvement des corps dans l'espace comme un grand ballet perpétuel et ordonné. Le *conatus* introduisait une dynamique, un élan, un événement, au sein de cette mécanique redondante et pérenne⁴.

Pour Spinoza « toute chose », *unaquæque res*, et pas seulement l'homme ou le vivant, « s'efforce de persévérer dans son être ».

« Dans son être », dans sa manière particulière de se manifester, dans sa nature, dans ce qui définit et détermine cette nature : dans son « essence actuelle »⁵.

Le *conatus* est cette *persévérance*, cet effort de la chose à *se maintenir dans ce qu'elle est essentiellement*⁶.

Pour le capital, cette essence actuelle, c'est la création de valeur (monétaire). Pas juste la valeur : la *création* de valeur. Le capital ne cherche pas à persévérer dans une certaine quantité de valeur qui serait la sienne. Le capital cherche à persévérer dans la création renouvelée de toujours plus de valeur. D'où une *impulsion* à la croissance. D'où une expansion inévitable. Peu à peu, *tout* doit devenir valeur, *tout* doit être transformé par le capital en valeur monétaire.

Cette nécessité essentielle a deux conséquences.

Premièrement, tout doit devenir *chiffres* puisqu'il n'y a pas de valeur monétaire sans chiffre. Il en découle logiquement une frénésie du chiffre ou *quantophrénie*.

¹ Cette vision du capital s'inscrit dans la lignée marxiste de la *Théorie de la valeur* qui remonte à Isaac Rubine (Rubine, 1928/2009).

² Il s'agit bien évidemment d'une croissance de la valeur réelle (prix constant), pas d'un phénomène d'inflation.

³ Cette force de préservation (*conatus*) donne au capital le *potentiel* de devenir sujet : il ne suffit pas à lui seul. Encore faut-il que ce *conatus* soit soutenu et promu au-delà du capital lui-même, qu'il devienne un *conatus fleuve*, qui aime, qui prévaut, qui oriente tous les autres au sein de l'écosystème social.

⁴ Guillemeau (2014, p.14).

⁵ Spinoza, III, 7 (1677/1998, p.217).

⁶ Si on s'en rapporte à Deleuze, qui lui-même se réfère à Leibniz pour analyser les liens entre le virtuel et l'actuel, cette « essence actuelle de la chose », *rei actualeme essentiam*, est moins un « état » actuel, qu'un « processus d'actualisation », un « virtuel en cours d'actualisation » (Deleuze, 1996, p.180).

La quantophrénie¹ désigne la tendance à décrire et diriger la réalité humaine par des chiffres : évaluations, tests, statistiques, modélisations et prévisions mais aussi objectifs quantitatifs. Cette transformation du réel en chiffres a elle-même des effets : le chiffre anonymise, inclut dans des masses, inscrit dans des hiérarchies, permet la prise de décision et l'action autoritaires, bloque l'empathie, assèche la signifiante, la sienne, celle d'autrui, celle du langage naturel, détruit la responsabilité pour la soumettre à une pseudo-vérité absolue et supérieure indubitable.

Certes, la quantophrénie n'est pas due uniquement à l'expansion du capital-sujet. Elle est liée également à deux autres tendances historiques : la mathématisation du savoir (algorithmique) et la mathématisation du physique (phénoménotechnique). Il serait intéressant d'ailleurs d'investiguer conjointement ces trois phénomènes de la croissance du domaine de la valeur, de l'algorithmique et du phénoménotechnique, de vérifier leur solidarité².

Deuxième conséquence de l'expansion du domaine de la valeur sous l'effet du conatus du capital : tout doit devenir *monnaie*, tout doit être *monétisé*.

« Monétisation » est un terme qui s'applique à l'origine à la *création de monnaie*. Ça ne va pas de soi, la *création de monnaie*. C'est un phénomène bien étrange qui peut être considéré comme l'expression même du processus alchimique : du simple métal devient *monnaie*, de la même manière que du plomb devient de l'or.

Et par quels pouvoirs cette transmutation alchimique du métal, du papier ou du « bit », se produit-elle ? Sous les influences conjointes de la convention, du pouvoir et de l'imagination.

La *convention* car nous sommes tous d'accord pour considérer un bout de métal comme une pièce de monnaie qui peut aller jusqu'à valoir à un être humain, à un peuple, la liberté ou la vie ; il ne suffit pas qu'un seul d'entre nous le choisisse, nous devons tous l'accepter collectivement.

Le *pouvoir* car, en réalité, si nous acceptons de considérer ce bout de métal comme une pièce de monnaie, si nous acceptons cette convention, c'est parce que nous n'avons pas le choix ; il est impossible de fonctionner avec les autres, il est impossible de survivre, sans se plier à cette convention qui nous est imposée par les institutions du pouvoir.

L'*imagination* car comment arriverions-nous à transformer du métal en monnaie si nous n'avions pas d'imagination ? La monétisation ne serait-elle pas juste une grande fantaisie où nous jouons tous à « faire comme si », un *make belief* comme le dit la langue anglaise ? Il nous faut une bonne dose d'imagination - ou de délire - pour croire en cette transmutation...

Pour décrire ce type de transmutation, John Searle, philosophe de l'esprit et du langage, parle de la transformation d'un *fait brut* en *fait institutionnel*, par accord des hommes mais aussi grâce au pouvoir de l'énonciation. Selon lui en effet, à un moment donné, cet effort d'imagination doit passer par l'énonciation, par le sacre du langage :

« ceci est de la monnaie ».

¹ Le concept de quantophrénie a été forgé par Pitirim Sorokin pour dénoncer l'utilisation abusive de l'utilisation du chiffre, la disparition du qualitatif en faveur du quantitatif, dans les « sciences psycho-sociales », le « culte de la numérologie » (Sorokin, 1956/1959).

² T35

Le langage crée, transmute, opère l'opération alchimique, en nommant, en édictant et en reconnaissant. Il s'agit là de ce qu'on appelle, dans la lignée de John L. Austin, la dimension *performative* du langage.

Pour Searle, ce type de transmutation performative concerne tous nos objets et tous nos rapports : elle construit notre *réalité sociale*. Cette réalité sociale est notre prisme sur le réel, elle s'y substitue. Elle devient notre *réalité objective*¹. Par exemple, devant du bois coupé, poli, teint, assemblé horizontalement et verticalement, nous ne voyons pas juste de la matière : nous voyons une table. Pas n'importe quelle table d'ailleurs, peut-être une table de fortune, peut-être une table de *designer*, peut-être un objet historique², autrement dit nous voyons de la « valeur ».

Vider cette composition matérielle de son usage, de son utilité, de sa fonction, de son statut et de sa valeur requiert de notre part un effort volontaire, auquel nous ne songeons pas, parfois auquel nous sommes incapables d'accéder. Marc-Aurèle proposait un tel exercice de *décomposition* « des choses en leurs éléments matériels », par exemple, il propose de voir dans le *laticlave*, cette bande pourpre cousue à la tunique des sénateurs et des chevaliers, non plus un insigne mais simplement de la laine et de la teinture, autrement dit des « poils de brebis » et du « sang de coquillage ».

« Grâce à quoi on pourra, dit-il, les dénuder (*apogumnoun* [...]) et voir de haut (*kathoran*), voir de haut en bas leur *euteleian* (c'est-à-dire leur peu de valeur, leur bon marché). Et ainsi pourrions-nous nous débarrasser de l'enflure (*tuphos*), de l'ensorcellement par lequel elles risquent de nous capter et de nous captiver »³.

Foucault (2001, p.292)

« Enflure », *tuphos*, « ensorcellement ». En réalité, on pourrait également parler de « fétichisation » au sujet de cette transmutation d'un fait *brut* en fait *social*.

Ce vêtement qui couvre mon corps (de femme) pour le protéger du froid et des frottements, tout à coup devient la marque de ma pudeur ou de mon impudeur, emportant l'honneur et le déshonneur des hommes de mon clan. Le signe qu'on y a brodé ou imprimé indique ma place dans la société, locale et mondiale : nom du supermarché du coin, lettres « Guess » ou logo Chanel.

Cette fétichisation, pour l'école marxienne de la critique de la valeur, est au centre même des sociétés capitalistes. Le capital transforme tout, absolument tout, en symbole de nos dominations sociales, en assignant une valeur monétaire à chaque détail du réel. Nous ne voyons plus nos échanges et nos rôles, ils s'effacent derrière des prix.

Notre perception s'arrête à la valeur monétaire. Elle est, pour emprunter les termes à Marc-Aurèle, « ensorcelée » par l'« enflure » des choses en marchandise.

Il est intéressant de noter d'ailleurs que Marc-Aurèle choisit de convoquer la prise de conscience du « peu de valeur », de la nature « bon marché » du tissu pourpre en poils de brebis, *euteleian*, comme outil pour déliter la mascarade symbolique du *laticlave*, pointant l'écart entre le peu de valeur monétaire de l'objet physique et la haute valeur sociale de l'« insigne ». Il comprend le phénomène de transformation d'un fait brut en fait social, il ne comprend pas encore celui de cristallisation de la

¹ Searle (1995/1998)

² Cette analyse du fait brut et du fait institutionnel, de la réalité sociale et de la réalité objective, n'est pas sans rappeler le courant de la phénoménologie ou la « prédication » du milieu telle que la pense Berque.

³ Cet exercice stoïcien décrit par Foucault parmi les pratiques philosophiques de « conversion de soi », de « souci de soi », d'« équipement de soi », a pour objectif « d'établir la liberté du sujet ». Cet exercice, *mutatis mutandi*, n'est pas sans rappeler la *réduction phénoménologique*, l'*epochè*, telle que l'a instaurée Husserl.

réalité sociale en marchandise. Pourtant, il ne peut se passer de citer la valeur monétaire, comme s'il « pressentait » qu'il se jouait là quelque chose.

Aristote, lui, avait déjà perçu cette cristallisation, selon l'anthropologue Paul Jorion, quand, dans *l'Ethique à Nicomaque*, il « explique que le *prix* exprime le *rapport de force* existant entre l'acheteur et le vendeur : plus l'acheteur est d'un statut élevé par rapport au vendeur, moins le profit de celui-ci sera élevé »¹.

« Fétichisation de la marchandise » : cristallisation d'un rapport de force social sous l'effet de sa monétisation, c'est-à-dire de sa « mise en prix »² lors d'une transaction, d'un échange d'objet ou de service, ou encore transformation d'un fait brut en fait social. Enflure, ensorcellement.

Ainsi, le conatus du capital-sujet, en cherchant à faire croître le domaine de la valeur, colonise peu à peu chaque territoire de notre réel, transforme progressivement notre réalité sociale objective en marché absolu et global où « toute chose », *unaquæque res*, même l'homme ou le vivant, devient une marchandise.

Et dans cet assujettissement au capital-sujet, *assujettissement intime, subjectif, perceptif, représentationnel, imaginaire et social*, nous sommes tous égaux : l'idée de lutte des classes³ s'éclipse derrière la disparition du *nous-sujets* sous le joug absolu de l'attribution d'une valeur monétaire et de la marchandisation⁴, sous ce phénomène ensorcelant de « fétichisation ».

4. Tout vendre ou tout rétribuer ?

Quantophrénie (4)

La tendance quantophrénique du capital-sujet - cette disposition expansive à la mesure et à la valorisation monétaires - va de pair, pour l'instant, avec la commercialisation et la marchandisation :

*Vendre la mise en relation en amour. Vendre le partage des connaissances. Vendre l'air pur. Vendre l'eau. Vendre à son conjoint le temps consacré aux tâches ménagères, à un dîner avec ses clients ou à un événement avec sa famille*⁵. *Vendre le droit à se défendre devant la justice, à s'éduquer, à se soigner, à se nourrir, à se déplacer, à se loger. Vendre.*

Dans notre forme particulière d'économie de marché, cette tendance quantophrénique couplée à la marchandisation, mène à une accumulation et à une concentration disproportionnées du capital.

Pourtant s'il avait une stratégie, le capital-sujet ne gagnerait-il pas, pour nourrir son conatus de création de valeur, à se distribuer au lieu de se concentrer ? Ne créerait-il pas davantage de valeur (globale) dans la répartition ?⁶

¹ Jorion (2010).

² On peut là encore penser à Berque et au processus individuel et collectif de prédication, qu'il nomme « trajection ». La fétichisation de la marchandise serait une des formes de la trajection.

³ T37

⁴ Cette disparition de la notion de lutte des classes explique le peu de succès qu'a la Théorie de la valeur dans les milieux marxistes. Rappelons d'ailleurs que Roubine fut exécuté par Staline en 1937 et que dès 1931 il fut interdit de discuter de ses thèses.

⁵ L'exemple est réel, il n'a pas été imaginé.

⁶ On retrouve là, sous une autre forme, la question traditionnelle de la contradiction interne au capitalisme entre les sphères de production et de distribution. Sous cette nouvelle forme, cette question-hypothèse ne peut pas trouver confirmation ni infirmation dans une modélisation mathématique car une modélisation mathématique utiliserait les conventions comptables et financières en vigueur, lesquelles ne sont pas exactes (ne relèvent pas

Mais le capital-sujet n'a pas de stratégie. Ce n'est pas un *sujet signifiant*. C'est un *sujet agissant*, un *sujet-automate*¹. Une pulsion expansionniste et dominatrice. Une puissance plus forte que notre rationalité. Un mouvement. Une appétence. Une logique d'organisation d'un écosystème technique et social. Un *conatus*² :

Mesurer, mettre une valeur monétaire et *vendre* tout, pour nourrir le *conatus* du capital-sujet.

Mais peut-être est-il possible de poser une autre équation, comme un détournement :

Mesurer, mettre une valeur monétaire et *rétribuer tout*, pour satisfaire le *conatus* du capital-sujet, tout en assurant une distribution plus équitable et tout en évitant l'accumulation disproportionnée en faveur de certains.

Le passage de *vendre* à *rétribuer* peut-il épuiser le processus de *marchandisation* et mettre en place le processus de *reconnaissance* ?³

Y aurait-il là la base d'une nouvelle forme d'action sociale ? Une action sociale qui s'appuierait sur la mesure [revisitée] pour justifier la rétribution [élargie]⁴.

d'une science positive) mais sociales et mythopoïétiques, par exemple elles ne prennent pas en compte les externalités négatives (effets à long termes sur la société et la nature). Or, l'hypothèse d'un capital qui gagne à se distribuer implique d'autres normes comptables et financières, qui s'appuient sur une autre vision des relations sociales et économiques, par exemple qui n'introduisent pas de disparité entre la valeur du temps d'activité des individus. Il faudrait donc autant de modèles mathématiques qu'il y a de « mondes possibles » de normes...

¹ L'expression « sujet automate » se trouve dans la traduction de l'édition PUF du *Capital*, Livre I, 2^e section, chapitre IV, *Transformation de l'argent en capital*, et désigne le processus de transformation de la *valeur* en *capital*. Dans la traduction de l'édition Flammarion, il est question d'une « substance automatique ». Le texte original fait bel et bien mention d'un « *automatisches Subjekt* ».

² *Conatus*, « effort », « impulsion », en latin. Spinoza, *Ethique* III, 7, utilise le terme pour désigner « L'effort (*conatus*) par lequel chaque chose s'efforce de persévérer dans son être », selon son essence, sa nature (Guillemeau, 2014). Voir T3.

³ Comme dans la ligne marxienne de la critique de la valeur (Postone, Jappe, Roubine, école de la *Wertkritik*) cette question- hypothèse considère la marchandise comme la cristallisation d'un rapport social, c'est-à-dire tout à la fois comme sa manifestation concrète et comme son outil de perpétuation (processus de « fétichisation »). Toutefois à la différence de cette ligne, elle ne pose pas la marchandisation et la valeur comme étant intrinsèquement les piliers d'un système capitaliste, voué à l'accumulation de la valeur et à l'exploitation intensive des ressources naturelles. L'hypothèse explore la possibilité d'une cristallisation *en faveur* de tous et non pas *au détriment* du plus grand nombre et de la nature. La cristallisation est perçue comme une symbolisation, la symbolisation comme une caractéristique fondamentale de l'humain. Le problème à résoudre n'est pas la cristallisation ni la forme particulière qu'elle prend (en l'occurrence la marchandise et la valeur), mais le rapport cristallisé. Voir T37.

⁴ T36,T37.

5. Trajectoires de la domination

Conatus (5)

Biopouvoir ou *violence symbolique* sont des dominations intériorisées. La personne dominée intègre les valeurs de la domination comme les siennes. Non pas une collaboration mais un instinct de survie : il faut parfois consentir à la violence pour lui survivre¹.

Evidemment, il s'agit également d'une limite cognitive car il est quasiment impossible – sans aide extérieure – de s'extraire d'une réalité qui nous a été présentée comme objective, de percevoir son simulacre, en d'autres termes de s'émanciper.

Le mouvement de l'intériorisation part de l'extérieur pour pénétrer l'individu. Il y a séparation entre le collectif, le système, et l'individu. Du tout au soi, telle est la trajectoire que l'on prête à la domination, généralement au profit d'un groupe d'individus investis de la puissance dominatrice.

Postone – et l'Ecole de la Critique de la Valeur [*Wertkritik*], plus spécifiquement le groupe de la revue *Krisis*, descendants/dissidents de l'Ecole de Frankfort et d'Isaac Roubine- ne voit pas cette trajectoire comme étant au profit d'une classe mais au profit du *capital-sujet* lui-même.

Or, le capital-sujet n'est pas conscient : il est automate. L'homme est sujet signifiant.

L'aliénation que nous « consentons » au capital-sujet, à la force d'expansion du domaine de la valeur, n'est donc pas une intériorisation mais une extériorisation : l'extériorisation d'une pulsion.

En perpétuant le *gain* et la *solvabilité* comme valeurs fondamentales de notre existence sociale, de notre être-ensemble, de notre construire-ensemble, de notre survivre-ensemble, nous exprimons quelque chose de nous-mêmes. Nous le projetons et nous en faisons une force autonome (un *conatus*), centripète, créatrice d'un système gravitationnel, *lequel système devient tout notre univers d'interaction et d'abstraction*. Ce monde possible se construit et se déploie sur ses règles et sur ses lois qui -dès lors- trouvent nécessairement une cohérence algébrique *en son sein*.

Les sciences économiques décrivent ce système gravitationnel et tautologique. Elles omettent juste qu'il n'est pas absolu, qu'il n'existe pas en soi, qu'il ne nous précède pas à la manière de l'univers. Il n'est pas astrophysique ni même physique. Il est social, psychologique, symbolique, rhétorique, *mythopoétique*² : c'est-à-dire régi par son propre modèle et son propre récit.

C'est juste un *monde possible*.

Et si c'est un monde possible, alors il pourrait tout aussi bien en exister un autre. Nous pourrions projeter hors de nous un autre récit, un autre système gravitationnel, un autre type de pulsion sociale, de *conatus*...

Mais : *que faut-il pour changer de pulsion motrice... et de récit ?*³

A titre individuel, de soi à soi, la question représente déjà un enjeu mystérieux et épineux, qui nous renvoie à nos limites et à notre impuissance, qui nous place incessamment devant le risque de

¹ Je pense notamment au « consentement » que les femmes donnent aux violences qui leur sont faites pour pouvoir exister dans un monde misogyne : voiles et dévoilements, négationnisme de leur condition, abus sans fin sur leurs corps au nom de conventions esthético-sociales, empiètement du désir et de la séduction dans l'ensemble de leurs expériences sociales et publiques, culture du viol, etc.

² T13.

³ T37.

l'irrationnel, de l'absurde et du désespoir et qui requiert toute notre vigilance. Un enjeu devant lequel d'ailleurs nous ne sommes pas tous égaux.

A titre collectif, cette question de la transformation de la pulsion motrice (et du récit) devient sidérante. Les solutions imaginées pour la mettre en œuvre relèvent toujours de trois ordres : politique (la révolution), religieux (l'avènement messianique) et désormais technique (la singularité et le transhumanisme). Pauvres de nous.

6. Nos frankeinsteins

Renversement des conatus (6)

Faire de la technique et du capital des sujets, c'est leur reconnaître un *conatus*, un mode d'existence, de persistance et d'expansion. Le *conatus* n'a pas besoin de conscience ni de volonté : c'est un mouvement, une direction, une force, une impulsion (et non une pulsion).

Ces conatus ne nous sont pas étrangers : ils sont les nôtres. Des *conatus humains* qui ont acquis leur autonomie. Venus de nous - pour nous servir, nous organiser, nous aider à survivre -, puis emportés dans leur propre mouvement, leur autonomie, contre nous-mêmes.

Contre nous-mêmes quand nous devenons un rouage de la machine (abandon à la technique-sujet), quand nous vouons notre vie à la solvabilité et au gain (asservissement au capital-sujet), quand nous dissipons notre esprit dans le divertissement connecté et permanent (assuétude au spectacle-sujet), quand nous élimons et perdons nos capacités d'attention, de signifiante, d'empathie et de décision.

Admettre ce renversement de notre *conatus* nous rend une partie de notre *puissance de résistance et de transformation* : si les *conatus* de la technique, du capital et du spectacle sont les nôtres, alors nous pouvons peut-être les (ré)orienter. À moins, comme le craint Günther Anders, qu'il ne soit trop tard. Trop tard parce que la technique a déjà acquis le pouvoir de nous détruire. Trop tard parce que, selon lui, tout ce que la technique peut faire, elle finit toujours par le faire.

IV. Récit du Big Data

Récit du Big Data (IV)

Le récit du Big Data commence souvent par la même constatation : on aurait produit « ces deux dernières années¹ » autant de data que depuis le début de l'histoire de l'écriture. Dans cette assertion qui se veut scientifique - que tout le monde répète, produisant encore plus de data en l'écrivant, en l'enregistrant, en la (re)diffusant - se loge toute notre misère.

Misère de croire que la data produite par la captation permanente d'un monde-spectacle peut se comparer à l'information qu'on avait jusqu'à présent choisi de conserver et de transmettre, au travers de processus sélectifs². Elles ne sont pas comparables : elles sont incommensurables.

Misère de croire que les données produites par une traçabilité de plus en plus absolue dans notre technique-cage-de-fer, technique-prison, puissent nous servir et non nous asservir.

¹ Ces « deux dernières années » sont glissantes. Elles seront sans doute, au fil du temps, fluctuantes, passeront à six mois ou trois ans. Ou bien se figeront dans une nouvelle sorte de Loi de Moore, du genre, « on produit tous les deux ans autant d'information que depuis le début de l'histoire ».

² Ces processus sélectifs ne sont pas uniquement positifs : ils sont aussi l'expression du pouvoir dominant et excluant.

Misère d'annoncer en cœur, de montrer qu'« on en est » puisqu'on relaie la même idée, celle qui a du succès, celle qui convainc, celle qui marche, celle qui a une force marketing, qui vend, qui sert la création de profit de l'Entreprise Capital(e), celle qui est porteuse de crédit, le crédit du buzz, de l'imitation (je veux cet objet ou cette idée parce que d'autres les veulent), le crédit de la spéculation.

Pour qui captons-nous en permanence nos instants de vie dans ce déluge de photographies et de vidéos ?

Pour nous, pour les nôtres, ou pour nourrir la technique-sujet, l'abreuver, lui apporter la matière dont elle a besoin non seulement pour justifier son existence et son expansion mais aussi pour faire semblant que la computation (le traitement) c'est l'intelligence, pour faire semblant que la *manipulation* des signifiants (les data et leur traitement) puisse être équivalente à la production de sens (signifiante).

V. Au service de la machine totale *L'utilisateur connecté (V)*

La technique-sujet fusionne avec le spectacle-sujet dans le médianumérique, cet environnement « connecté¹ » et « augmenté² » que nous habitons.

Ils forment le couple avec lequel les « usagers » - pas les personnes - entrent en lien. Ils ne sont pas *l'outil du lien* aux autres comme le croient, ou voudraient nous le faire croire, les apôtres des réseaux sociaux. Ils *sont* le lien : la *communio*.

Oui les autres existent et réagissent. Mais au sein d'un système de codes, pas même de signes. Au travers d'un jeu de photographies, d'images, d'émoticones, d'acronymes, d'onomatopées, de mots écorchés, de géolocalisations, de reflets de surface. Ils deviennent le relais (transfert, retweet, lien hypertexte, hashtag) d'une *information qui – par sa circulation – occupe et justifie l'infrastructure technique, spectaculaire et économique*.

L'utilisateur est au service de la machine totale, il n'en est pas même un opérateur et encore moins un agent. Il en est à la fois un rouage, un carburant et un consommateur.

Et c'est à elle - à elle seulement - qu'il est « connecté » du matin au soir au matin. Pas aux autres.

VI. Le retour de Don Quichotte *Le délire de la réalité augmentée (VI)*

L'analogie est un outil cognitif. Elle intervient dans nos processus de connaissance (compréhension, apprentissage, découverte). Elle apporte une dimension sensorielle et émotive à la rationalité (ou « hot thought »³), que l'on parvienne grâce à elle à intégrer un savoir qui nous était extérieur ou à opérer un saut abductif vers une nouvelle énonciation. Mais elle n'est qu'un outil, elle n'est pas une preuve.

Dans l'Antiquité et au Moyen-Âge, la ressemblance faisait foi. Le micro (le détail observé) et le macro (la vérité absolue) se rejoignaient dès qu'on pouvait retrouver une forme commune. L'environnement

¹ La connexion signifie désormais la possibilité d'accès à un réseau de communication. Elle s'apparente tout autant à l'utilisation du terme en anatomie où elle désigne la dépendance relative des organes qu'en électricité où elle décrit la liaison électrique entre des éléments conducteurs (dictionnaire du cnrtl).

² Lorsqu'une information est disponible au sujet d'un lieu au travers d'un dispositif technique (généralement connecté), on décrète que ce lieu est « augmenté ».

³ Thagard (2006)

portait un récit et un savoir par ressemblance et analogie. Le monde se prêtait à déchiffrement parce qu'il formait un « système de signatures¹ » qui reflétait une vérité supérieure, un système cohérent, porteur de sens. Ainsi, l'aconit soignait les yeux parce que « ses graines [étaient] de petits globes sombres enchâssés dans des pellicules blanches, qui figur[aient] à peu près ce que les paupières sont aux yeux »².

Le monde était alors un texte à lire, à interpréter, objet d'une exégèse.

L'écoumène était récit.

La rationalité, pensée des Lumières puis pensée positive, s'est construite contre cette poétique de l'environnement. Elle a banni l'analogie et sa sensorialité dans la figure de la *démence naïve* (Don Quichotte, l'Alchimiste, le Paranoïaque). Il fallait non plus mettre au jour les « figures du monde » (« senefiance »³) mais son « algèbre ».

L'hyper-rationalité, le phénoménotechnique, ne se contente pas de déchiffrer les équations de l'environnement, il va plus loin, il intervient sur le monde, il le construit par les algorithmes.

Mais pas seulement. Désormais, avec la connexion totale et pervasive (géolocalisation, RFID, bluetooth, wifi, 5G, vidéocaptation, réseaux sociaux en temps réel), cette hyper-rationalité du phénoménotechnique renvoie en plus le monde à son état de « texte à lire », comme dans un retour des processus, une boucle temporelle et cognitive. La connexion « augmente »⁴ en effet l'écoumène d'informations, de vidéos, d'interactions, de messages, de traces qui sont à notre disposition, dans l'attente de notre cueillette, de notre lecture, de notre visionnage, de notre écoute, de notre lecture. Enfin à notre disposition... plutôt à notre « imposition ».

L'écoumène médianumérique est un environnement *technique* qui implique un déploiement de médias, lesquels exigent leur offrande perpétuelle de messages (*spectacle*) dont la diffusion-consommation doit produire la valeur (*capital*) capable d'entretenir et de faire croître le système *technique-spectacle-capital*.

Ce retour de notre écoumène au statut de texte-à-lire constitue-t-elle un gain - *promesse de sécurité* (avec le GPS, vous ne serez jamais perdu, avec la vidéosurveillance, vous ne serez jamais attaquée...), *promesse de savoir* (avec le QR Code, vous saurez tout sur le lieu que vous traversez), *promesse de jouissance* (avec le GPS couplé au réseau, vous trouverez votre conjoint ou votre amant) - ou une nouvelle forme de *délire* ?

Il y a toujours une information à découvrir ou à absorber mais cette information est sans consistance, elle est interchangeable, consommable, jetable. Sa vocation n'est pas de nous révéler à nous-mêmes en explorant les dimensions possibles de notre présence⁵ mais de nous occuper, de nous distraire, de nous maintenir dans une forme de démence (douce ou effrénée, selon que l'on se berce ou que l'on s'excite), une démence qui consiste à nous « absenter » de nous-mêmes, de notre pensée, de nos émotions, de notre contemplation, de notre attention.

Une démence tout aussi naïve et primitive que celle de Don Quichotte.

¹ Foucault (1966, pp. 40-45).

² *Ibid*, p.42.

³ Guiette (1954a). Voir T41, le passage sur *Le principe d'attachement*.

⁴ « Augmenté », comme on dit... Mais s'agit-il d'une « augmentation », d'un « plus », d'un « progrès » ou d'un surplus, d'une surcharge ?

⁵ T32.

VII. Temps réel

Catachrèse du temps réel (VII)

Le temps « réel », celui que l'on vit, que l'on est en train de vivre, qui a forcément déjà disparu puisqu'il a déjà cédé son existence au temps suivant.

L'instant manquant qu'aucun effort de conscience ne pourra jamais faire durer, celui qui échappe ontologiquement, ce vide dans lequel échoue toute tentative de satisfaction. Celui auquel, pour être *réel* – soi – il faut nécessairement échapper, que ce soit pour se donner une « identité », une similitude dans la continuité, ou bien pour ressentir pleinement, pour poursuivre l'*abstraction sensorielle* sans la perdre tandis qu'elle plonge et se propage, dans un absolu qui ne se décrit ni par le fugace ni par le permanent, ni par le mouvement ni par l'immobilité mais par un dedans-dehors.

Le temps réel est un leurre, une arlésienne.

Et pourtant, dans le médianumérique, il fait loi. Un leurre qui fait loi.

Nous ne saurions accepter – ni proposer – autre chose que le *temps réel* pour un échange, un clic, une nouvelle, une réponse, un traitement, une offre, la réalisation d'une vision.

Arrêter le réchauffement climatique en temps réel. Résorber le chômage en temps réel. Arrêter l'islamisme en temps réel. Apprendre en temps réel. Aimer en temps réel. Guérir en temps réel. Devenir beau, svelte et musclé en temps réel. Faire fortune en temps réel.

« Temps réel » est devenu la *catachrèse* – et non le *synonyme* – de la vitesse qui a atteint l'instantanéité. Une *catachrèse* est une image utilisée par le langage courant quand un mot spécifique n'existe pas, par exemple, « pied » de table. Les *synonymes* sont, quant à eux, des termes qui veulent dire plus ou moins la même chose, par exemple « joie » et « gaieté ».

La catachrèse est ainsi une métaphore forcée, tellement forcée, tellement usuelle, qu'elle en perd son statut de métaphore, de *figure*.

Fait *figure* ce qu'on aurait dû (et non pas *pu*, comme le synonyme) dire autrement dans le langage usuel, par exemple :

Le temps de la mer
Et l'eau de l'instant¹.

Ces deux vers croisent deux attributs : normalement *le temps est à l'instant* et *l'eau est à la mer*. Cet échange (ou chiasme) suggère la circularité infinie du temps, vaste comme la mer et cyclique comme les vagues. Il offre également une sensorialité au temps que l'on n'est pas censé « sentir » passer, une sensorialité humide, aquatique, salée. Cette sensorialité évoque tout à la fois les larmes qu'apportent l'érosion du passage du temps (vieillesse, séparation, mort) et la promesse de vie du liquide amniotique.

Fait donc figure ce qui possède son signifiant propre et que l'on décide d'énoncer d'une manière différente, indirecte, par une évocation, parce que l'évocation ajoute un sens supplémentaire, un ressenti².

¹ Guillevic (1979). *Relevés*. « Encore », p.86

² Genette (1969, pp.211-214).

La figure ne dépouille ni l'*objet* désigné ni le *mot* détourné. Elle les *augmente*¹ l'un et l'autre de la magie d'un ressenti juste et inattendu. La figure porte l'*ethos* – les valeurs – et le *pathos* – les émotions – que le locuteur cherche à transmettre².

La catachrèse, au contraire, n'enrichit ni l'*objet* désigné ni l'expression détournée. C'est une nécessité due à l'*absence de signifiant propre*. C'est une norme. Elle peut même être soupçonnée de dépouiller l'image et le mot détournés de leur puissance de signifiante dans la standardisation de leur emploi, dans cet usage à ce point contraint et courant qu'il détruit leur capacité à éveiller l'émotion de beauté et de pertinence (*c'est-à-dire quelque chose de la vérité pour soi*) en les reléguant dans une neutralité pire encore que la banalité du cliché.

Dans cette catachrèse, le *temps réel* a été dépouillé de son contenu, de son sens, de son droit même à signifier l'impossible « réalisation » de notre existence « virtuelle » (*virtus*, « puissance », notre « existence en puissance »), celle qui est toujours sur le point d'advenir sans jamais s'épuiser, principe même de la vie (seule la mort se réalise).

Cette catachrèse, ce détournement, ce dépouillement, cette vidange, camouffle l'insensé du règne totalisant de la vitesse et de l'instantané qui n'auront de cesse de faire obstacle à notre *présence*, notre quête existentielle d'identité et de ressenti au cœur du présent, cette magnifique tentative de réalisation perpétuellement renouvelée - et retardée - de nous-mêmes.

VIII. Loi du nombre

Loi de l'audience et minoritaire signifiant (VIII)

Dans l'environnement médianumérique, la fréquence d'apparition d'un message, sa circulation, son écho, sa capacité à tout envahir (caractère « perversif » et invasif), a fonction de *valeur*.

Forme également *valeur*, le *like*, l'évaluation que l'écosystème apporte d'un simple « clic » (prestige).

Dans un cas comme dans l'autre (pervasivité et prestige), la qualité, l'importance et l'effet symbolique du message importent peu³. La loi du nombre, la loi du grégaire, l'emporte.

Les lignes éditoriales et les lignes politiques s'y plient, ignorant leurs deux fonctions critique et stratégique.

Dans cet état d'*esprit* et de *mesure*, la chaîne *youtube* d'une adolescente qui donne des conseils de maquillage vaut davantage qu'un cours sur la physique quantique ou que *L'Obsolescence de l'homme* de Günther Anders.

A la qualité d'une idée ou d'une esthétique, s'est substituée la pulsion d'imitation des masses, le besoin de distraction, la soumission à la popularité. C'est exactement sur ce point – la force idiote du nombre, l'absorption gravitationnelle quasi-totale du trou noir grégaire – que s'abîme le participatif (et peut-être le démocratique).

Richard Sennett, sociologue, philosophe et musicien, avait testé l'outil participatif qu'avait tenté de lancer Google : « Google Wave ». Selon lui, l'initiative avait échoué parce que le dispositif était conçu pour mettre en avant les avis majoritaires et écarter les propositions minoritaires, pour « éliminer les différences », pour mettre tout le monde « comme on dit en anglais : *on the same page* ». L'outil

¹ Ici, dans la figure, au contraire du « réel [faussement] augmenté », il y a [vraiment] *augmentation*.

² L'*ethos* concerne l'image du locuteur, les valeurs dont il veut se revêtir.

³ Le mécanisme est le même avec les flambées de rumeur ou « fake news ». La réalité d'un fait importe moins que la popularité du récit alternatif inventé. Voir TXVI.

était conçu pour produire « l'unanimité » : « la subtilité, la complexité, tout était enlevé par le programme » ¹. Or, c'est souvent dans les lignes minoritaires, dans la divergence, dans le dialogique non résolu que s'exprime les idées les plus pertinentes.

La loi du nombre, loi de l'audience, telle que la définit la mécanique grégaire et pervasive du médianumérique ne favorise pas l'éclosion ni le déploiement de l'intelligence, de l'originalité et du talent. Au contraire.

Il est nécessaire de souligner que cette loi du nombre, de la popularité, de la masse, est également à l'œuvre dans la spéculation financière puisque le cours d'un actif dépend de sa popularité, ou plutôt de ce que l'on imagine être sa popularité, sa « désirabilité », un « désir mimétique » ² :

« la valeur marchande d'un actif financier exprime [...] l'état actuel de la communauté des investisseurs sur l'attractivité de ce titre aux yeux de leurs collègues », elle dépend de la « rumeur initiale sur la valeur du projet considéré. Autrement dit, le renchérissement d'un titre accroît son attractivité auprès des investisseurs. Prix et demande s'élèvent donc ensemble dans une spirale haussière. »

Feher (2017), p.35

Il semblerait que nous nous échouions, démocratiquement, intellectuellement, économiquement, artistiquement, culturellement, socialement, techniquement, scientifiquement, sur cette loi de l'audience et du désir mimétique. Nous avons besoin d'une alternative, d'un antidote pour la contrebalancer, quelque chose comme un « principe », un « droit », un « poids », une « mesure », du *minoritaire signifiant*.

En économie, la notion de Responsabilité Sociale des Entreprises (RSE) - avec les rapports extra-financiers qui lui sont associés, les nouveaux indicateurs qui en émergent et permettent des approches alternatives de notation - s'appuie d'une certaine manière sur ce « poids du minoritaire ». Un minoritaire qui n'est pas minoritaire en termes d'importance sociale ou écologique mais en termes de popularité auprès des financeurs et de leurs outils d'évaluation.

Toutefois, pour faire face au *monde tel qu'il est* avec son délire quantophrénique de mesure et de monétarisation, la RSE ne suffit pas. Elle ne prend pas assez en compte l'ensemble des contributions produites par les individus, par la société et par la planète. Elle doit être complétée par une reconnaissance et une comptabilité des immatériels. Cette comptabilité des immatériels pour avoir de l'efficacité devra tenir compte tout autant des apports des parties prenantes que des effets négatifs d'une gouvernance « irresponsable » ou « externalités négatives » (gouvernance brutale entraînant la détresse au travail, plans sociaux et délocalisations non compensés par une réelle reconversion, dégâts écologiques, effets nocifs sur la santé du personnel, des consommateurs ou du voisinage, stabilité politique défailante ou totalitaire, etc.).

¹ Les citations viennent d'un entretien avec Sennett, en français, dans l'émission de Sylvain Bourmeau sur France Culture, *La suite dans les idées* (Sennett & Bourmeau, 2014). L'expérience est détaillée dans *Together* (Sennett, 2006/2012), pp. 25-29.

² Aglietta & Orléan (1982/1984, 1998)

IX. Les envahisseurs

Pervasif (IX)

« Pervasif », néologisme issu de l'anglais *pervasive* pour désigner les technologies qui se disséminent dans l'environnement : 4G, bluetooth, WIFI, RFID, etc.

Par métonymie (la partie pour le tout : dire « voile » au lieu de « navire », le contenant pour le contenu « boire un verre »), les projets qui utilisent ces technologies pour se diffuser – récits, jeux, campagne de communication, services – sont également qualifiés de « pervasifs ».

Par exemple, la ville connectée est le terrain *du pervasif* et, par métonymie, elle est elle-même *pervasive*.

Il aurait été impossible d'utiliser en français la traduction originelle du terme « pervasif » :

Pervasive : pénétrant, envahissant, qui se fait sentir un peu partout¹.

Du latin *pervadere*, « envahir », « pénétrer », « s'introduire à l'intérieur », « marcher contre l'ennemi ».

Imaginez notre exemple : « la ville connectée est le terrain de *l'envahissement*, elle est *envahissante* » ou encore « les technologies *envahissantes* sont l'avenir de l'urbanisme. »

C'est tout de même beaucoup moins rassurant. Le projet de la technique est tout entier mis au jour, dévoilé : l'envahissement.

Technique, capital et spectacle sont nos envahisseurs.

Il fallait bien un néologisme pour camoufler le véritable élan de ces sujets désormais autonomes, pour nous faire oublier leur conatus et croire que leur nouvel essor - le terrain qu'ils gagnent - conduisait à un nouveau stade de notre confort.

Sans omettre, bien sûr, que cet envahissement n'a pas pour but uniquement de *diffuser*, de *nous* gaver d'informations. Il a également pour but de *capter*, de *nous* tracer, de nous surveiller, de *nous transformer en information*, une information qui ne nous laisse plus un seul espace de liberté, une information qui se vend et qui commercialise (crée de la valeur monétaire avec) chaque trait de nos déplacements et comportements.

La cage de fer totale, tissée, entremêlée à l'environnement.

¹ Robert & Collins (1991).

7. Dette ou troc ?

Monnaie et récits originaires (7)

Deux récits principaux¹ s'affrontent quant à l'origine de l'argent : celui de la dette² et celui de l'échange³.

Le récit de l'échange nous raconte qu'*au commencement* était « le troc », face-à-face direct, mais qu'*un jour* le troc n'a plus suffi à gérer la complexité des transactions et des entreprises marchandes. Il a fallu alors se tourner vers un objet médiateur : l'argent.

Le récit de la dette quant à lui place le *rapport de domination* comme socle et cadre de la construction sociale. Ce rapport de domination instaure, institue, des créanciers (les puissants qui exercent le pouvoir) et des débiteurs (les sans-pouvoir) :

Depuis des milliers d'années, les hommes violents ont pu dire à leurs victimes qu'elles leur devaient quelque chose. A défaut de tout autre chose, "elles leur devaient leur vie" (expression révélatrice) car ils ne les avaient pas tués. ⁴

Graeber (2011, p.5)

Dans ce récit, la dynamique part de *la domination* pour aboutir à *la dette*. La domination est le rapport premier, pas la dette. La dette -objectivée par une somme d'argent- *cristallise le rapport de domination*, elle en est le *symbole* et l'*instrument*, pas l'origine. Elle le justifie, elle lui permet de s'exercer, elle le réalise.⁵

Si l'on poursuit ce récit de l'argent-dette jusqu'au déploiement d'un système complexe et global, autrement dit le capital et l'économie de marché, on aboutit inéluctablement à la concentration de la valeur entre les mains d'une classe dominante. Cette *réalisation globale* d'un rapport de force subjectif et individuel est-elle indissociable du conatus du capital-sujet ? Autrement dit, *l'expansion du domaine de la valeur* requiert-elle la concentration du capital par une fraction de la population et l'endettement des autres, ce que Lazzarato nomme « l'économie de la dette » (hypothèse 1) ?

Ou bien au contraire, l'accumulation des richesses par une minorité et sa contrepartie, la dette et la précarité de la majorité, devient-elle à *un moment donné* un frein à *l'expansion du domaine de la valeur* (hypothèse 2) ?

Si tel est le cas, si à un moment donné les deux forces entrent en conflit, celle qui l'emportera – pulsion de domination ou conatus d'expansion de la valeur - pourrait bien être celle qui sert le mieux le conatus de la technique-sujet⁶, c'est-à-dire l'expansion de l'automation (hypothèse 3).

¹ Un troisième récit décrit l'argent comme la neutralisation d'une rivalité concernant l'objet d'un désir commun, ce qui « fait valeur » étant ce qui est perçu comme « étant l'objet du désir des autres », autrement dit la valeur étant facteur de la désirabilité (Aglietta & Orléan, 1982/1984).

² Deleuze & Guattari (1972) ; Nietzsche (1887/1900).

³ Récit dominant, d'Adam Smith à Marx.

⁴ Traduction de l'auteur. Texte original : "For thousands of years, violent men have been able to tell their victims that those victims owe them something. If nothing else, they "owe them their lives" (a telling phrase) because they haven't been killed."

⁵ Concomitamment à la dette comme domination *objectivée*, se déroule également le processus de formation des prix qui traduiraient non pas une valeur fondée sur la réalité du travail effectué mais sur le rapport social des parties prenantes de la transaction (Aristote, *Ethique à Nicomaque* ; Jorion (2010) ; Jorion (1992)). L'ensemble du système économique serait donc une symbolisation concrète d'une certaine organisation anthropologique et psychologique.

⁶ T15

A moins que la formule ne soit totale : conatus du capital-sujet et conatus de la technique-sujet ont pris le relais – ont autonomisé – la pulsion subjective de domination¹, d'où la dette et la surveillance généralisée (hypothèse 4)

Reste une cinquième hypothèse : celle de la sortie du récit, ou plutôt du dépassement du récit par lui-même. Cette hypothèse implique d'utiliser les règles « narratives » comptables du récit financier perpétuant la dette, sa propre logique programmatique, jusqu'à un dénouement qui neutralise l'origine. Cette trajectoire n'est évidemment pas garantie : elle requiert une large action sociale, nourrie par la critique et mue par de nouvelles formes de mobilisation citoyenne et syndicale².

8. Les habits de l'homme économique

Vigilance et orthopsychisme (8)

Nous ne sommes pas des agents économiques rationnels parce que nous ne sommes pas d'abord ni seulement rationnels. Le poser en postulat *a priori* est la condition nécessaire à la *vigilance* requise pour débusquer la pensée magique.

La pensée magique parvient à mobiliser nos esprits, nos espoirs, nos décisions et nos actions parce qu'elle se fait passer pour rationnelle. La vigilance est notre seule arme face à elle.

Bachelard parle de *surveillance intellectuelle de soi*, le maintien d'un regard critique devant la construction de sa connaissance, une forme de rigueur et d'éthique, un *orthopsychisme*³. Il va même encore plus loin et propose une *surveillance au carré, au cube et même à la puissance quatre*, ce dernier niveau relevant davantage de la poétique et des méditations philosophiques. Comme si, même au fond de la connaissance, se cachait toujours une forme de foi, de pensée magique, qui nous portait à faire des choix fondamentaux d'axiomatiques.

La *honte prométhéenne*, notre fascination devant la machine et la technique - qui va jusqu'à notre soulagement à nous en remettre à des algorithmes pour tout organiser, analyser, prédire, jusqu'au désir transhumaniste de coupler l'homme à l'intelligence et à la mémoire artificielles - relèvent de la pensée magique.

La foi en une main ou une efficience du marché⁴, en la rationalité suprême des agents économiques, dans les notations des grandes agences, dans l'austérité nécessaire pour réduire les déficits et rembourser les dettes relève de la pensée magique.

Le besoin de communion permanente avec l'information du monde connecté (« OK Google »), avec la litanie des réseaux sociaux et avec la distraction perpétuelle (séries, vidéos youtube, jeux, musique de fond ou isolation musicale des casques audio) relève de la pensée magique.

Notre abandon à la technique, au spectacle et au capital est notre pensée magique actuelle.

Comme le rappelle Baudrillard, il n'y a pas de différence entre les mélanésien qui essayaient d'attirer les beaux avions qui passaient dans le ciel avec des simulacres de pistes d'atterrissage ou qui attendaient le cargo messianique que leur enverraient leurs ancêtres pour combler tous leurs besoins, et *nous*, qui nous abandonnons à la magie blanche de la consommation (de biens, de spectacle, de

¹ T37

² T12, T13, T14, T37. Au sujet des nouvelles formes d'action sociale qui interviennent au cœur même des processus capitalistes pour les contrebalancer, comme les syndicats l'ont fait jusqu'à présent par rapport aux conditions de travail, voir *Le temps des Investis*, Feher (2017).

³ Bachelard (1949/2004, p.66)

⁴ TXVI

technologie) pour tenir à distance ce que nous percevons comme la nature dangereuse du réel, *nous* qui nous adonnons à la « magie noire d'envoûtement collectif », la « gymnastique absurde des illusions comptables ».¹

Parce que nous ne sommes pas rationnels.

Nous avons des émotions et des pulsions et, surtout, *nous sommes des manipulateurs de symboles, donc de représentations (et de signifiance)*. Or la représentation est toujours un récit, même quand elle utilise les abstractions mathématiques².

Face à la suprématie des récits, notre seule rationalité est la vigilance, et non le relativisme.

Une fois que nous avons pris la précaution d'écarter notre rationalité première, il convient – en plus – de questionner les fondements de la théorie de la rationalité de l'agent économique, théorie à la base du capitalisme. Cette théorie postule que l'homme fait toujours le bilan entre ce qui le sert et ce qui le dessert et choisira obligatoirement – par égoïsme – ce qui le sert. Comme si l'égoïsme et la compétition étaient les seuls moteurs de notre rationalité : oubliés l'instinct de coopération, d'empathie et de partage, la joie du don, les « intérêts chimériques », ceux qui nous font tenter l'impossible sous l'inspiration d'une vision qui saisit notre ventre, notre cœur, notre souffle, une transcendance qui nous exalte ... Quelle étrange vision de l'humain...

Et si la rationalité de l'agent économique n'était pas plutôt liée à l'entraide³, au bien commun, à l'intérêt général, à l'*oikeiôsis*⁴ ?

Comme le rappelle Thornstein Veblen⁵ quand il défend l'existence d'un instinct artisan et sa prééminence sur l'instinct prédateur du point de vue de l'évolution : les récits que nous choisissons sur l'homme viennent justifier les systèmes économiques que nous déployons.

« L'homme économique », souligne-t-il, « est un mannequin dont la fonction est de porter l'habillage des doctrines économiques ».⁶

X. Big Data Brother *Data warehouse et Data lake (X)*

Après le *Data Warehouse* de l'ère de la *Business Intelligence*, vient le *Data Lake* de l'ère du *Big Data*.

Ou, en français : Après « l'Entrepôt de Données » de l'ère du « Renseignement pour l'Entreprise », vient le « Lac des Données » de l'ère des « Données Totales ».

Dans les deux cas, il s'agit de centraliser toutes les données d'une entité afin de pouvoir mieux les exploiter. Le moyen (centralisation), la fonction (analyse) et l'objectif (exploitation optimale) sont les mêmes.

¹ Baudrillard (1970, p.45).

² Voir T41, passage *La signifiance au-delà du langage*.

³ Au sujet de l'influence de l'entraide dans l'évolution, voir Servigne & Chapelle (2017).

⁴ T37

⁵ Economiste et sociologue à cheval entre le 19^e et le 20^e siècle.

⁶ Veblen (1898, p.1).

Changent les méthodologies (formater les données à l'entrée ou à la sortie de l'organe central), le contexte opérationnel (l'Entreprise ou les Données Totales) et le contexte symbolique (la *logistique* de « l'entrepôt » et la *nature* du « lac ».)

La promesse du *Data Warehouse* était d'optimiser une gouvernance et une logistique, bien sûr en vue de la performance, de la rentabilité et du profit.

La promesse du *Data Lake* est d'organiser une nouvelle nature phénoménoteknique, son infrastructure et son orientation. Dans cette nature phénoménoteknique, l'intelligence artificielle digère seule toutes les informations pour prendre toutes les décisions, organiser toutes les tâches, diriger une automatisation généralisée qui nous libère de tout labeur et nous assure la prospérité.

Ah, le repos au bord d'un lac ! C'est tout de même plus attirant que la manutention dans un entrepôt... Ne serait-ce pas le Paradis ? Là où l'existence coule sans effort et sans douleur, où tout nous est donné selon nos besoins, sous le regard attentif d'une puissance qui englobe tout et qui sait tout, un *Big Data Brother* capable de prendre les bonnes décisions, de remplacer notre libre-arbitre et d'actionner la *Machine Totale*, cette entité médianumérique qui nous accueille, nous nourrit, nous divertit, nous soigne pour l'Eternité et nous protège d'un réel physique si dangereux...

9. Le design entre éthique et séduction

Design éthique et design de la séduction (9)

Le conatus du capital-sujet, son mouvement d'expansion du domaine de la valeur est doublé - *comme une ombre qui le guette, le rattrape et le maîtrise* - d'une domination exercée sur l'ensemble des systèmes et des hommes au nom de la création de valeur¹.

Similairement, le conatus de la technique-sujet, son mouvement d'expansion du domaine de la prise en charge de nos efforts, de nos besoins, du risque, du lien, de la communion, est doublé - *comme une ombre qui le guette, le rattrape, et qui peut-être un jour le maîtrisera* - d'un mouvement de surveillance, de mise en conformité et d'aliénation de notre « présence »² à nous-même et au monde.

Ces « mouvements d'expansion », ces conatus, ne nous sont pas étrangers : ils sont des expressions de nos pulsions, l'« extériorisation de nos instances mentales »³.

Capital-sujet et technique-sujet ont extériorisé et autonomisé des « intérêts chimériques et puissants » constitutifs de l'audace humaine, cet élan vital et confiant qui nous pousse à « affronter la navigation »⁴, même quand on ignore ce qu'est l'océan et s'il a une fin.

Que cette audace créatrice, exploratrice, bâtisseuse, sublime, soit doublée d'une ombre, d'une contre-force, comment s'en étonner ? N'est-ce pas le propre de notre complexité ?

Certaines lignées de la psychanalyse nomment cette ombre « pulsion de mort » et l'opposent à la « pulsion de vie » ; la religion la voit en « mauvais penchant » qui tente et tараude le Bien ; la morale

¹ Et non pas au nom d'une minorité possédante, même si concrètement elle s'exerce en sa faveur. Il est nécessaire de se méfier de la tentation de l'incarnation qui frise toujours -quelque part- la diabolisation.

² T32

³ "Il n'y a pas d'imaginaire sans technologies, entendues comme extériorisations de nos instances mentales. L'instance symbolisante est toujours déjà technologique si on entend par là qu'elle se constitue dans l'expérience de l'extériorisation comme condition d'une conscience réflexive (production-confrontation avec un objet permanent, inorganique et pourtant œuvre humaine)." Weissberg (2003)

⁴ Bachelard (1942/1993, p.101).

la désigne par « nos défauts de caractère » qui s'en prennent à nos qualités ; et les programmes modernes de développement personnel, chargés de nous transformer en « entrepreneur de soi »¹ pour nous rendre aptes, conformes, productifs et fonctionnels, la désignent par « nos dysfonctionnements » qui sabotent nos potentiels et nos visions...

Quoi qu'on pense de la psychanalyse, de la religion, de la morale et des programmes de développement personnel, il faut leur reconnaître cet optimisme commun qui nous affirme que nous sommes capables non pas d'anéantir notre ombre mais de la maîtriser.

Ainsi, dans le judaïsme, le mauvais penchant ou plutôt le « mauvais côté », *yetser hara*, est incontournable, il est même proportionnel au « bon côté », *yetser hatov* : plus on est sage, plus on porte un potentiel d'abomination. La sagesse consiste justement à maîtriser ce potentiel d'abomination, à faire en sorte que le rapport de proportionnalité entre le « bon côté » et le « mauvais côté » penche toujours en faveur du « bon côté ». Une chose est certaine : la partie n'est jamais gagnée. A n'importe quel instant, l'abomination peut l'emporter.

Capital et Technique ne choisiront pas de maintenir en position de force le bon côté de leur *conatus*, c'est-à-dire de nos projections psychiques. Ils n'ont pas de conscience, ils n'ont pas de volonté, ils n'ont pas d'intention : ils n'ont que leur *conatus*, ce mouvement qui les porte à persévérer et à grandir.

Cette vigilance face à l'emballage abominable du Capital et de la Technique relève de *notre* responsabilité. C'est la place exacte de la conception éthique des techniques et de la politique.

« Design éthique » *versus* « design de la séduction » (aliénation au spectacle, au profit ou à l'automatisation). Design éthique en tant qu'engagement politique.

XI. Mérite

Axiologie et récits originaires (XI)

Peu importe l'origine réelle de la monnaie, sa fondation : nous ne la connaissons jamais. Aucune archéologie, aucune généalogie, anthropologie, sociologie, encore moins aucune économie, ne pourra la certifier. Il ne s'agit ni d'un fait naturel ni d'un événement historique mais d'un *temps primordial*². Il n'existe pas de preuves à examiner, pas de vestiges, pas de carbone 14, uniquement des récits qui – sous prétexte du dévoilement de l'origine (mythologie) – dénotent leur propre axiologie (cosmogonie)³.

Le *récit* de l'origine de la monnaie comme *facilitateur de troc* pose le postulat d'une égalité originelle, idyllique et naïve, où chacun échangeait sa production en toute équité et en toute bonne foi⁴. Partant de là, l'accumulation de monnaie chez certains provient du *mérite*, ceux qui accumulent produisant

¹ Cette notion de l'entrepreneur de soi – comme instrument du biopouvoir – est proposée par Foucault dans *Naissance de la biopolitique*. On la retrouve également chez Lazzarato (2011, p.72). Richard Sennett la développe à sa façon dans *Culture du nouveau capitalisme*, lorsqu'il décrit « l'image de ce moi idéalisé qui peut prospérer dans le monde des prises de contrôle par emprunt », qui « se dérobe à toute dépendance », « ne s'accroche pas à d'autres », gère « sa couverture sociale », a « honte de se retrouver à la merci des autres », etc., (Sennett, 2012, p.44-45). Voir TXIV.

² Presque un *Urzeit*, « premiers temps de l'univers, [...], ère originelle éminemment créatrice qui a vu toutes les choses, tous les êtres, toutes les institutions se fixer dans leur forme traditionnelle et primitive ». Caillois (1939/1994 p.136)

³ T37.

⁴ Cette origine idyllique existe également dans les récits marxistes et marxistes qui – étrangement – trouvent les systèmes précapitalistes qui ne « fétichisaient » pas les rapports humains au travers de la marchandise et de l'argent mais au travers des fonctions attribuées à chacun, un fonctionnement moins aliénant...

plus ou mieux que les autres ou encore ayant le talent de mieux négocier (la ruse d’Ulysse, le héros de l’occident)¹. Cet imaginaire semble justifier le bienfondé de l’existence actuelle des disparités au travers de l’héritage et de la lignée, dans une sorte de sacralisation eugénique.

Le récit de l’origine de la monnaie comme *circulation d’une dette* pose le postulat d’un rapport de domination originel où le puissant acte son pouvoir sur le faible au travers de *l’impératif moral de remboursement* : « tu as une dette envers moi puisque je ne te tue pas, je te donne la vie, rembourse-moi éternellement, toi et tes descendants »². Tout à coup, dans cette parole originaire et intolérable, s’épuise la confusion entre la *faute* et la *dette*³. On ne saurait, dès lors, accepter l’injustice de cette institutionnalisation de la violence, ni le système économique qu’elle a fini par engendrer, beaucoup plus tard, dans le capitalisme globalisé.

Dans le récit de l’origine, ce qui compte - dans les deux cas - c’est le *fondement moral* défendu (fondement axiologique) : l’existence ou la non-existence d’une *légitimité possible à la disparité de l’accès aux moyens de subsistance* (air, eau, nourriture, logement, santé, éducation, justice, mobilité). Fondamentalement, on « croit » ou on « ne croit pas » en la possibilité d’une telle légitimité. C’est là, la seule question première qui se joue dans les deux récits de l’origine de l’argent, et dans les systèmes économiques et sociaux qui en découlent.

Oui ou non quelqu’un « mérite-t-il » plus que quelqu’un d’autre en termes d’accès aux moyens de subsistance, d’éducation, de santé, de sécurité, de justice ?⁴

10. Une technique à notre service

Epistémologie opérante (10)

Entre d’un côté, le pessimisme apocalyptique des écologistes, des technophobes, des apôtres de la pénurie, des religieux et des identitaires, et de l’autre, l’optimisme messianique des transhumanistes, des technoscientifiques, des apôtres de l’économie du NBIC⁵ et des libertariens, quelle possibilité existe-t-il pour une pensée et une action *pragmatiques* (qui tiennent compte des systèmes, des institutions et des réalités en place) et *animées* (qui imaginent un futur souhaitable pour le mettre en mouvement et le construire) ?

Derrière le pessimisme des uns et l’optimisme des autres, se profile une mystique – et non une morale ni même une éthique - qu’il est nécessaire de retirer de la pensée du technique et de la technique elle-même. La mystique n’a pas sa place dans ce questionnement épistémologique ; son domaine est ailleurs, dans l’attention contemplative ou dans l’émotion esthétique.

Le fait technique avance en permanence. Il gagne tous les terrains qu’il peut gagner. Ce mouvement n’est ni un « progrès » ni une « déchéance ».

L’observer, l’analyser, l’anticiper et l’accompagner pour qu’il soit à notre service, tel est le programme d’une *Epistémologie Opérante*, c’est-à-dire une épistémologie-en-action qui assume son rôle et sa responsabilité dans la société phénoménoteknique, une épistémologie qui ne soit pas en retard sur

¹ T40.

² Graeber, cité en T7.

³ Cette confusion est particulièrement consommée dans la langue allemande qui désigne du même mot, *schuld*, la culpabilité (faute) et l’obligation (dette), comme le faisait déjà remarquer Nietzsche dans la *Généalogie de la morale* (2^e dissertation, 4). Cette confusion lexicale entre sans doute en jeu dans le rapport de la culture germanique à la dette, rapport qui pour l’instant pèse lourdement sur la construction de l’Europe.

⁴ TXVI

⁵ NBIC Nanotechnologies, biotechnologies, informatique et sciences cognitives. Les quatre mamelles de la prospérité future. Le lait et le miel de la Terre Promise.

les instruments techniques inventés, qui formule la question morale *avant* et non pas *après* l'invention, une épistémologie qui prend part à la conception.

L'ambition d'une épistémologie opérante est peut-être utopique (relevant d'une organisation socio-économique onirique) ou irréaliste (ontologiquement impossible, une aporie). Ce n'est pas une raison pour s'en priver, abdiquer et abandonner la construction du médianumérique au capital-sujet et à la technique-sujet. L'épistémologie opérante essaie de précéder le développement technologique, ou au moins de l'assister : elle extrait le philosophe de la posture du témoin pour le mettre dans la posture de l'acteur ; elle lui donne une responsabilité active.

Cette préséance de l'épistémologie, selon Günther Anders, conditionnerait la possibilité même de la morale :

« Cette thèse [de l'usage moral ou immoral de la technique] doit être combattue. Parce qu'elle accorde *eo ipso* à tout appareil une préséance sur le philosophe et désigne ce dernier comme un retardataire. Parce qu'elle suppose qu'on n'aurait besoin de se lancer dans la formulation du problème qu'après avoir inventé les instruments. Cette thèse n'exprime rien moins que la capitulation de la morale. »

(Anders, 1958/2011)

Le problème, bien évidemment, réside dans la réalité telle qu'elle se déroule : il ne suffit pas d'un comité éthique ni d'un philosophe ni d'un moratoire pour arrêter une technologie au niveau mondial. La question n'est donc pas celle de la préséance de l'épistémologie en toute occasion, mais celle de *la possibilité d'une préséance aussi, en plus, à côté*, pour développer des alternatives techniques éthiques.

Or nous en sommes loin. La valeur éthique d'un produit ne permet pas de le faire accéder au « crédit »¹, car la valeur éthique n'est pas *encore* attractive pour les financeurs [privés ou publics] qui sont des spéculateurs, rien d'autre que des spéculateurs misant sur la rentabilité et la désirabilité de leur investissement et non sur les effets bénéfiques des projets sélectionnés. L'épistémologie opérante doit donc trouver les moyens d'entrer dans les [en]jeux spéculatifs des financeurs, c'est-à-dire dans leurs outils de mesure et dans la grégarité mimétique de leur imaginaire.

11. Gaver la Machine

Cristallisation intégrale et soumission (11)

Toute notre *production intellectuelle et esthétique*, intime et collective, actuelle, passée et à-venir est numérisée, autrement dit :

1) Toute notre production intellectuelle et esthétique, intime et collective, est transformée en segments, des unités, des « documents numériques » aussi appelés *digital assets*, « actifs numériques » ; elle est autonomisée et encodée.

2) Ces documents - qui portent et représentent toute notre production intellectuelle et esthétique *mais qui ne sont pas notre œuvre vivante, notre intelligence, notre art* - se prêtent à l'analyse et à la recommandation (data mining, « intelligence artificielle »).

3) Ces segments issus de notre production intellectuelle et esthétique sont eux-mêmes aptes à la fragmentation [discrétisation] et à la combinaison ; un processus familièrement appelé « remix » et qui correspond en réalité à la *génération d'un nouvel objet éditorial* à partir d'éléments piochés dans un fonds existant, un peu comme on forme un discours à partir des mots de la langue ; pour le langage

¹ TXIV.

et le discours, on parle d'« énonciation » ; pour les médias et les objets éditoriaux, on parle de « médiatisation ».

Il en va de même pour toute notre *production opérationnelle* : industrie, distribution de marchandises, vente/achat, mobilité (traçabilité, big data, business intelligence).

Et c'est encore le même destin qui touche l'intégralité de notre *communication* puisque notre communication est médiatisée par le truchement de l'électronique : mails, réseaux sociaux, messageries instantanées, courriers produits par traitement de textes ou numérisés ou tout simplement encodés par des équipements postaux, appels téléphoniques ou vidéo, mais aussi échanges présentiels captés par des caméras, des micros, des photos.

En somme, tous les *immatériels* de nos vies sont *cristallisés, matérialisés* en data.

« Matérialisés » car les data sont physiques, pas intangibles : elles ont une forme, un support, elles sont stockées, elles circulent, elles utilisent de l'énergie, etc.

Ne commettons pas l'erreur de croire que cette *cristallisation intégrale de nos immatériels* corresponde à un processus mnémonique ou mémoriel : nous ne sommes pas en train d'outiller ni d'externaliser notre mémoire.

Nous sommes en train de construire la technique-sujet, de la faire grandir, de l'alimenter, de la gaver, de la rendre plus forte. Nous sommes également en train de lui remettre le pouvoir en lui transférant notre capacité de « vision », donc de « contrôle ».

Claude Bantz considérerait que les moteurs de recherche étaient des « machines de vision » qui permettaient de « voir » dans l'information, information où sans eux nous étions aveugles. Il est désormais nécessaire d'utiliser pleinement ce concept de « machine de vision » :

Quand l'information devient environnement et matière première, tous les algorithmes qui permettent de la sélectionner, de la recouper, de l'analyser, forment ensemble un « système de vision », une « capacité ».

Quand cette capacité de vision est couplée à d'autres algorithmes chargés de prendre des décisions, quand cette informatique décisionnelle est elle-même en mesure d'actionner des automates (contrôle, cybernétique), quand ce système de vision et de contrôle s'appuie sur l'ensemble de nos immatériels numérisés, nous sommes en train de construire la technique-sujet.

Mais là non plus, ne nous trompons pas : ce processus de stockage-vision-analyse-décision-contrôle n'est pas une intelligence ni une conscience, c'est un *traitement*. La technique-sujet n'est pas une entité capable de *symbolisation* ni de *signifiante*.

Nous n'avons pas créé une *sensorialité* avec le système de vision de la technique-sujet (la « Machine Totale » dirait Anders).

Nous n'avons pas créé une signifiante ni une symbolisation dans le système de traitement analytique.

Nous n'avons pas créé une *volonté* dans le système décisionnel ni dans le système de contrôle.

Nous n'avons pas créé un sujet signifiant.

Le mythe fondateur des Sciences Cognitives issues de la cybernétique¹ raconte que notre conscience, notre sensorialité, notre intelligence et notre volonté sont le résultat final d'un ensemble complexe de traitements et d'opérations, que nous sommes une machine comme une autre (et non plus un animal comme un autre)². C'est pourquoi construire des machines qui *traitent* des symboles de bout en bout (vision, analyse, computation, décision, contrôle) peut (1) nous aider à comprendre notre machine humaine et (2) nous permettre de créer des entités aussi conscientes et intelligentes que nous, voire plus (certainement plus puisqu'elles sont des machines et non des hommes – honte prométhéenne), la conscience finissant par émerger des traitements.³

Les transhumanistes font le pas suivant (3) : devenons ces machines... pour tout voir, tout savoir, tout pouvoir, être « un » dans une communion collective, avoir le potentiel d'immortalité... en somme, être dieu.

Si on abandonne ce *mythe fondateur de l'homme-machine - qui au final est un homme-machine-dieu-monde* - ne reste que la réalité actuelle de la machine, c'est-à-dire une machine en expansion, qui tend vers la Machine Totale, capable de *traiter* tout ce qui régit notre existence quotidienne et nos échanges, à qui nous sommes en train de transférer notre puissance de décision et de contrôle et qui absorbe tout notre « vécu ». Une technique-sujet (non consciente, purement opérationnelle et automate) devant laquelle nous abdiquons, un peu par confort, un peu par honte, un peu par espoir d'un salut *post-vitam* ou *alter-vitam*, dans tous les cas *méta*-physique, c'est-à-dire au-delà de notre physique humaine.

12. La circulation infinie de richesses

Economie des immatériels et action sociale (12)

Les ressources matérielles sont finies. Les ressources immatérielles sont infinies. Une *économie des immatériels* est donc censée offrir une possibilité infinie d'échanges, autrement dit une circulation infinie de richesses. S'ouvrirait dès lors une ère d'abondance généralisée qui se substituerait à la pénurie consubstantielle aux économies précédentes qui étaient liées aux échanges de biens matériels.

Cette logique – encore un récit – omet deux points cruciaux :

1. qu'ils soient échanges de biens matériels ou de biens immatériels, les échanges sont avant tout sociaux, autrement dit, ils traduisent des organisations sociales qui échappent à toute rationalité et qui ne sont pas issues de la circulation/accumulation de richesses mais qui la formatent ;
2. la richesse symbolique ou monétaire ne sert à rien s'il n'y a pas de ressources matérielles à distribuer. La faim reste la faim quand on n'a pas produit assez de nourriture. Le froid et l'obscurité restent le froid et l'obscurité quand les sources d'énergie sont épuisées. On meurt de soif quand l'eau s'est tarie ou quand elle est contaminée.

¹ Il existe une autre branche des Sciences Cognitives, issues de l'épistémologie génétique piagétienne.

² Turing parlait « d'ordinateur humain » (voir T40), le jargon actuel parle de *wetware*, en opposition au *hardware* et au *software*. Souvenons-nous que « ware » signifie « marchandise »... Wet, hard and soft : mouillé, dur et mou. Nous sommes le mouillé, la machine est dure et molle.

³ Cette question est au cœur de l'article conclusif, T41.

Quand Baudrillard, commentant Sahlins¹, affirme que « dans l'économie du don et de l'échange symbolique, une quantité faible et toujours finie de biens suffit à créer une richesse générale, puisqu'ils passent constamment des uns aux autres », que « la richesse n'est pas fondée dans les biens mais dans l'échange concret entre les personnes » et qu'« elle est donc illimitée, puisque le cycle de l'échange est sans fin », il affirme certes le caractère subjectif du « sentiment de richesse », mais il occulte le fait que les besoins physiques (nourriture, eau, toit, chaleur, etc.) ne peuvent pas être satisfaits par des sentiments ni par des systèmes symboliques, qu'ils dépendent toujours *in fine* de ressources matérielles finies.

Il ne nous donne pas non plus la clé pour passer d'un système social qui objective, dans le régime d'accumulation, la préséance du rapport de domination, à un système social qui n'a plus de rapport de domination à objectiver et qui, dès lors, accepte une économie réelle du don et de l'échange symbolique².

Cette abstraction socio-politique occulte le fondement psychologique premier et causal du rapport social et politique.

Faut-il, pour autant, écarter la confiance dans un cycle d'échange symbolique et/ou immatériel prospère ? Absolument pas. Ce cycle est la condition d'une survie et d'un épanouissement collectifs, avec nos ressources matérielles finies et nos ressources immatérielles infinies. Même au sein du système capitaliste.

Ainsi, *l'économie des immatériels* a le potentiel de pousser la disposition quantophrénique du capital-sujet jusqu'au bout : jusqu'à son propre dépassement dans la reconnaissance de la contribution de tous et du droit à la rétribution de tous, donc au-delà du régime d'accumulation. Par ailleurs, elle fait entrer dans la *rationalité organisationnelle du capital-sujet*, la *comptabilité*, la prise en compte d'une exploitation durable des ressources et de la nature.

D'où l'importance et la nécessité de concevoir et de construire une économie et une comptabilité des immatériels. Elles sont le cadre et la technique de la nouvelle action sociale³.

¹ Baudrillard (1970, pp.90-92)

² Il ne faut pas oublier que les économies du don telles que celles décrites par Mauss à l'origine objectivent également des rapports de domination et de dette, (1) le don devant être rendu par un contre-don (cycle donner-recevoir-rendre), et (2) son caractère abondant dénotant le rang ou la puissance de l'instance donatrice. Au demeurant, la *sacralité* de ce cycle d'échange instaure une obligation qui met en jeu l'ordre du monde (cosmos, cosmogonie), (Caillouis, *op. cit.*). Ce caractère « sacré » de la dette n'est pas le privilège exclusif des sociétés dites primitives : on la retrouve à l'identique dans nos économies libérales.

Une économie du don et de l'échange qui n'objectiverait pas - et ne sacrifierait pas - des rapports de domination n'appartient pas à l'anthropologie mais à l'utopie (fiction).

³ TXVI

13. La comptabilité est un récit

La comptabilité : hypomnēmata et mythopoïèse (13)

La comptabilité est une *hypomnēmata*, au sens foucauldien d'« écriture de soi »¹ et au sens stieglérien de *techniques* « d'artificialisation » et « d'extériorisation de la mémoire ».

Les normes comptables posent les règles de cette écriture de soi et de cette mémoire. Ces règles ne sont pas d'abord mathématiques et objectives. Elles sont d'abord *mythopoïèse*, système programmatique d'un univers fictionnel où tout récit peut se déployer dans une *vraisemblance* propre au cadre fictif établi.

Une mythopoïèse repose en effet sur ces trois éléments : (1) cadre narratif et/ou conceptuel, (2) règles programmatiques et (3) pacte de vraisemblance, autrement dit une certaine disposition cognitive par laquelle le destinataire ou le participant accepte de croire temporairement au récit et à son univers.

Certaines mythopoïèses s'annoncent comme fictionnelles et s'arrêtent au monde du récit. D'autres, comme les mythopoïèses religieuses, s'érigent en vérité et colonisent le réel.

La mythopoïèse comptable et son système programmatique ne s'arrête pas au récit comptable, dans les *livres de comptes*. Elle se poursuit dans nos vies, servant d'outils de régulation, de contrôle et de coercition au travers de la fiscalité, du droit, des processus de financement [accréditation] et des moyens qui sont les leurs.

A ce point précis s'opère la jonction de la boucle : il serait naïf de croire que l'organisation sociale est issue de ces moyens de contrôle ; elle les génère tout autant. La mythopoïèse comptable exprime l'organisation sociale qu'elle contribue à modéliser, à *grammatiser*.

Tel est le propre d'un modèle, il a deux faces, deux fonctions : il donne à voir un mécanisme ou un système (le modèle en tant que maquette, « démo », simulation) et il établit les règles prescriptives qui permettent de le reproduire (le modèle en tant que « programme »).

En tant que *modèle-démo*, la mythopoïèse comptable peut être analysée et interprétée. Elle peut nous aider à comprendre les forces (psycho)sociales structurantes. Elle peut être l'objet d'une herméneutique.

En tant que *modèle-programme*, la mythopoïèse comptable peut être transformée. Elle peut nous permettre d'influencer ces forces (psycho)sociales, pour les renforcer ou pour les modérer. Elle est un outil politique d'action sociale.

¹ « Les hypomnemata, au sens technique, pouvait être des livres de compte, des registres publics, des carnets individuels servant d'aide-mémoire. » (Foucault, 1983). Ce thème est développé par Stiegler dans *Mécréance et discrédit I.*, passage 22 : *De l'art de vivre, tekhnè tou biou, à l'expertise comptable : les hypomnēmata comme technologies de « gouvernement de soi et des autres »* (Stiegler, 2004, pp.107-115).

14. Comptabilité et démocratie

Pour une comptabilité concertative - 1 (14)

La mythopoïèse comptable commence à s'institutionnaliser et à se répandre en 1494, avec la publication – grâce à la toute récente presse typographique de Guttenberg¹ – de la première dissertation sur la « comptabilité en partie double », dans un traité de mathématiques de Luca Pacioli. Immédiatement, dans ce *cadre mathématique*, le récit comptable prend ses lettres de noblesse scientifiques, au caractère *vrai* incontestable², et non pas *vraisemblable*.

Faire de la comptabilité une science mathématique, c'est donc renforcer le *pacte de vraisemblance* (3^e ingrédient de la mythopoïèse³), le rendre indiscutable et inaliénable, passer du temporaire au permanent, de l'interprétation à la vérité. C'est un processus du système de domination.

Luca Pacioli n'invente pas la comptabilité en partie double, il ne crée pas une théorie mathématique et comptable. Il expose une méthode utilisée par les marchands de Venise et de Toscane. Cette pratique s'était imposée comme *technique nécessaire* à l'organisation du commerce plus complexe et rayonnant qui se mettait alors en place⁴, notamment au suivi des investissements effectués dans les entreprises maritimes.

Dès le départ, la comptabilité s'est donc avérée *nécessaire* et *consubstantielle* au commerce capitaliste (son germe) et à son conatus d'expansion.

Quelques cinq cent ans plus tard, avec la normalisation internationale, la mythopoïèse comptable uniformise son « cadre conceptuel⁵ » et ses règles programmatiques (les IAS⁶ de 1973 à 2001, puis les IFRS⁷ à partir de 2002).

Il est intéressant de noter trois choses : 1) la structure qui porte cette entreprise de normalisation est un organisme dirigé par des représentants des industries de la finance⁸, et 2) cette normalisation se

¹ Voir TXII

² Ce caractère absolument vrai de la science est évidemment un leurre. La science déploie aussi ses mythopoïèses, ses paradigmes épistémiques, lesquels sont remis en cause lors de ruptures. Une épistémè s'inscrit toujours dans une époque, dans un état de l'art des connaissances. Cela n'implique pas un relativisme total, cela implique une vigilance (bachelardienne), une mise à distance, une capacité à remettre en cause en permanence ce qui autrement est érigé en absolu.

³ Voir T13.

⁴ Si la comptabilité en partie double émerge dans l'Italie de la Renaissance balbutiante, ce n'est pas sa première occurrence. Elle existait déjà chez les Sumériens, dans l'Antiquité, où elle était l'affaire des scribes, qui passaient leur enfance et leur adolescence à en maîtriser la technique, tant dans sa technique intellectuelle (méthode comptable) que dans sa technique « matérielle » (l'écriture sur tablettes d'argile).

⁵ Première version publiée en 1989 (Dupuis, 1998).

⁶ IAS ou *International Accounting Standards*, les « Normes Internationales de Comptabilité ». Les IAS1 et IAS2 sont publiées en 1975.

⁷ IFRS ou *International Financial Reporting Standards*, les « Normes Internationales d'Information Financière ».

⁸ Il s'agit de l'IASB, *International Accounting Standards Committee* (1973-2001), puis de l'IASB, *International Accounting Board* (depuis 2002). L'IASB a été créé à Londres à l'initiative d'un comptable anglais, Lord Benson. Le comité prenait la suite d'un groupe de travail qui avait réuni des représentants des institutions comptables d'Angleterre, du Canada et des USA. L'IASB a élargi ce groupe de travail à davantage de pays. Il s'agissait d'une initiative privée qui émanait de la profession comptable. A l'origine, son financement était assuré par des organismes professionnels d'Allemagne, d'Australie, du Canada, de France, du Japon, du Mexique, des Pays Bas, du Royaume Uni et des USA. Aucun membre de cette association n'avait de pouvoir régulateur dans son propre pays, à l'exception de la CICA (Canada), (Camfferman & Zeff, 2007).

fait à partir des bases anglo-saxonnes, lesquelles conçoivent l'information comptable « selon le point de vue et pour l'utilité d'un utilisateur privilégié : l'investisseur¹ ».

Est-il vraiment raisonnable de laisser la programmation comptable entre les mains d'un milieu professionnel qui la *forge* pour son propre bénéfice ? La « forge » du récit et du programme comptable ne devrait-elle pas être l'affaire de toutes les parties prenantes, et notamment des salariés, des artisans, des PME et ETI, des ONG, des citoyens (c'est-à-dire des consommateurs) ?

N'est-il pas temps de rendre la comptabilité *concertative*, au-delà du cercle des investisseurs ? La racine de la nouvelle action sociale et politique ne devrait-elle pas se situer exactement là, à ce point ? Peut-on espérer quelque chose d'autre que la dictature financière tant que *nous* - les parties prenantes autres que les accrédateurs, nous qui dépendons de l'accès au financement pour subsister², nous les « investis » comme nous nomme le philosophe-économiste Michel Feher³, désertons et délaissions l'organe qui édicte la programmation comptable ?

XII. Bible et comptabilité

Mondialatinisation = B42 + R72 (XII)

En 1494, quarante-deux⁴ ans après l'édition de la *Bible à quarante-deux lignes* [ou « B42 »] par Gutenberg, Paganino Paganini, éditeur et imprimeur vénitien, publie un ouvrage de mathématique rédigé par Luca Pacioli.

Ce texte, écrit en italien et non en latin, était sans doute destiné aux étudiants. Il faisait le point sur les connaissances concernant l'algèbre, la géométrie et le commerce. Le chapitre consacré au commerce détaillait des techniques à usage des marchands et des financiers, dont la comptabilité à partie double et la Règle des 72. La Règle des 72 [R72] est une méthode qui permet d'estimer en combien de temps on double un capital investi, en tenant compte des intérêts espérés.

Souvenons-nous que Venise, au XVe siècle, est encore le centre de rayonnement du commerce maritime et du monde marchand. Au XIV siècle, dans le quartier du Rialto, s'était même constituée la première place boursière organisée. Que ce soit à Venise qu'ait été imprimé le premier traité de comptabilité, de finance et de commerce n'a donc rien d'étonnant.

L'initiative IASC/IASB ne fut pas la seule à exister pour tenter de réguler les normes comptables internationales mais c'est elle qui a réussi à asseoir son autorité et à emporter le soutien des industries de la finance, de l'Europe, puis de plus en plus de pays.

L'IASB est désormais dirigé par la fondation IFRSF dont le siège administratif est aux Etats-Unis, dans le Delaware (le Delaware est le paradis fiscal américain). Le centre opérationnel est quant à lui demeuré à Londres. L'IFRSF est financée par des subventions publiques attribuées par les pays, par des contributions de l'industrie de la comptabilité, du reporting et de l'audit et par la vente de leurs produits. En 2011, 8% du financement était apporté par des entreprises et 26% par les grands cabinets d'audit/comptabilité. Des inquiétudes quant à l'existence de conflits d'intérêts sont exprimés, par exemple en 2014 par le Parlement Européen. En conséquence, la fondation IFRSF souhaite avancer vers davantage de financements publics et imagine des contributions proportionnelles au PIB des pays, contributions qui seraient obtenues par un prélèvement effectué auprès des entreprises (IFRS, 2012).

¹ Disles (2017), fiche 1. Voir TXVI.

² TXIV

³ (Feher, 2017). L'expression « investis » ou *investees*, apparaît déjà en 2015 dans un article Jacques-Olivier Charron, publié dans la revue Futures : « Toward investee's capitalism : A civic market compromise ».

⁴ Quarante-deux ans si l'on prend comme point de référence le début de la réalisation de la B42, 1452, trente-neuf ans si l'on considère sa date de parution, 1455.

Que l'un des premiers textes influents dont se soit saisie l'industrie naissante de l'imprimerie ait concerné la comptabilité, ne doit pas non plus nous surprendre. L'écriture n'est-elle pas née chez les Sumériens pour tenir leurs comptes et leurs inventaires ? D'ailleurs, c'est eux qui ont inventé la comptabilité en partie double. Il y a comme un lien consubstantiel entre les technologies de l'écriture et la tenue des comptes.

On prête à l'invention de la presse typographique de nombreuses influences : l'expansion colonialiste occidentale grâce à l'exactitude des cartes maritimes imprimées, le développement de la pensée positive qui requiert la précision de la transmission et l'accès à une importante documentation¹, la « mondialatinisation »² qui aurait exporté partout les mots du vocabulaire latin, religieux et légal, pour forger une tendance à l'uniformité culturelle et économique.

A la lumière de cette théorie, il est intéressant de se dire que deux « best-sellers » hérités de l'imprimerie proto-industrielle ont forgé notre univers contemporain : la bible et la comptabilité en partie double. En trichant un peu, on pourrait presque écrire la formule suivante :

$$\text{Mondialatinisation} = \text{B42} + \text{R72}.$$

Ce serait toutefois oublier que Paganini Paganino, outre les œuvres de Pacioli, a également publié un autre bestseller qui a traversé le temps : le Coran en arabe. Décidément, il avait du flair Paganino, et l'esprit ouvert, un vrai homme d'affaire ! Or, il serait difficile de taxer le Coran, en arabe, de vecteur de mondialatinisation. Mais il est vrai qu'on soupçonne le Vatican d'avoir détruit tous les exemplaires imprimés par Paganino.

Et ce serait aussi oublier toute l'histoire de l'imprimerie qui débute véritablement en Chine et en Asie, où elle a servi à imprimer textes bouddhistes, calendriers et décrets impériaux. Les Chinois ont en effet inventé³ le papier (environ -140), l'impression par encrage (III^e siècle avant l'ère commune), l'impression de livre (*La Sutra du Diamant*, 868), les caractères mobiles (entre 1041 et 1048), l'impression en plusieurs couleurs et le papier-monnaie (1107).⁴

Mais on le sait, ce n'est pas inventer qui *compte*, c'est tirer profit de l'invention. Comme le prouve d'ailleurs l'histoire de Gutenberg qui fut spolié des fruits de la presse typographique par son investisseur, Johann Fust, et qui longtemps dut lutter contre la précarité.

Aujourd'hui, certes, nous ne sommes plus dans la « Galaxie Gutenberg », comme l'appelait McLuhan, nous sommes dans la « Galaxie Google ». Et dans cette nouvelle galaxie, la Comptabilité est devenue encore plus influente que la Bible. La mondialatinisation a évolué en globalisation néolibérale et multiculturelle, où le Coran et le Génie chinois trouvent aussi leurs propres vecteurs d'influence.

Reste à savoir si une « Galaxie Tencent⁵ » en viendrait, un jour, à changer la donne. Sans doute pas. La Galaxie Tencent a, elle aussi, intégré les principes du capitalisme, des IFRS et de la comptabilité.

¹ Eisenstein (1983/1991)

² Derrida (1996/2000), à partir du texte 30, p.47.

³ Temple (1986/2000)

⁴ La tenue et la vérification des comptes ne leur était évidemment pas non plus étrangère à la Chine puisqu'elle était centrale à l'administration de l'Empire, qui a connu selon les périodes une Commission des finances, une Cour des comptes, un Bureau des vérifications et évaluations, une Direction générale du contrôle des dépenses et des recettes, un Bureau des attestations, une Direction générale des contentieux, etc. (Lamoureux, 2000).

⁵ Tencent est le groupe chinois de l'Internet qui possède le moteur de recherche Baidu concurrent de Google, le site marchand Alibaba, pendant d'Amazon, la messagerie WeChat, etc. En 2017, Tencent a intégré le Top 5 des plus gros groupes mondiaux.

15. Tous des dieux au paradis technique

Ontoproduction de la technique (15)

La *technique* est souvent pensée comme un moyen *au service de la production*. Dans la lignée de Marx¹, elle est même conçue comme le *bras articulé du capital-sujet* dans son entreprise d'amélioration de la productivité, de tendance à l'automatisation, de pression sur les travailleurs (ou plutôt à l'ère du chômage structurel, sur les « prétendants-au-travail », les chômeurs potentiels qui luttent entre eux pour l'accès au travail).

Et si l'équation était – non pas inversée (le capital-sujet au service de la technique-sujet) mais – plus complexe ?

Comment dissocier la progression invasive et totalisante de la technique-sujet de celle du capital-sujet ? La technique requiert la *valeur* pour son *ontoproduction*, la production de soi.

L'ontoproduction de la technique englobe :

- sa conception (recherche et innovation),
- sa fabrication (industrie),
- son alimentation (énergie),
- son déploiement perversif dans l'espace géographique (technologies de l'information et de la communication, distribution, urbanisme) et dans l'intime de la matière (nanotechnologie, génétique),
- son utilisation (consommation).

Elle implique la prise en charge progressive de toute activité physique, intellectuelle et créative (automatisation). Elle substitue à notre *présence*, une *représentation* qui se conforme au Grand Spectacle qu'elle diffuse et où elle nous immerge, une représentation qui s'en trouve tellement appauvrie qu'elle en devient *présentation*².

Dans cette entreprise de conformité au spectacle, elle prend en charge notre *activité ontologique*, en attendant d'infiltrer notre *capacité ontologique* elle-même au travers des neurosciences et des interfaces cerveau-machine.

L'*ontoproduction de la technique* remplace tout phénomène, par le phénoménotechnique. Elle vise à se substituer à l'*ontogenèse du vivant*, de la nature, de la matière, de l'esprit.

L'ontoproduction avance inexorablement, elle s'impose par la promesse de nous offrir un Eden où nous n'aurons plus faim, plus froid, plus peur, où ne connaîtrons ni ennui ni solitude ni mésestime ni choix ni risque, où nous ne serons plus malades ni mortels, où nous nous absenterons dans la béatitude d'un spectacle idyllique et distrayant.

Tous des dieux au paradis technique.

Une telle *promesse* justifie d'absorber tout le potentiel de création de valeur, de le pousser à bout de sa capacité.

L'ontoproduction de la technique s'appuie et se confond avec l'expansion du domaine de la valeur, avec le capital. Leur symbiose est totale.

¹ Dans *Le Capital*, chapitre 7, Marx décrit les « moyens mécaniques » comme « le système osseux et musculaire de la production » (Marx, 1867/1985).

² T32.

16. Instinct d'extinction

Allotriôsis (16)

L'*ontoproduction* est le processus de développement de la technique. Bien qu'elle soit issue d'un *conatus* propre à la technique, ce n'est ni une *ontogenèse*, ni une *phylogenèse*. La technique n'est pas un sujet signifiant et son *conatus* relaie l'instinct de survie de l'espèce humaine. Il en est une extension, une forme.

Le mythe de l'intelligence artificielle (IA) et le mythe transhumaniste (TrH) traitent cette ontoproduction comme une phase de l'évolution du vivant. Le mythe IA la considère comme la phylogenèse d'une nouvelle espèce artificielle consciente, douée de signifiante, et le mythe TrH, comme une phase de la phylogenèse humaine qui trouve son aboutissement dans l'hybridation avec la technique (l'« augmentation »).

Il y a dans ces mythes comme une haine de soi, un instinct d'extinction et d'aliénation, une *allotriôsis*, l'inverse de l'*oikeiôsis* stoïcienne. L'*oikeiôsis* est une tendance éthique à l'amour de soi et à l'amour des autres, une sorte d'instinct à l'ordre harmonieux et équitable des échanges, du lien social.

Notre démission collective devant l'ontoproduction technique, notre incapacité à la modeler à partir d'une vision éthique à long terme et à longue portée, notre soumission à sa symbiose avec le système de production de valeur, notre honte prométhéenne, relèvent déjà et aussi de cette *allotriôsis*.

Peut-être parce que l'*allotriôsis* est tout autant notre tendance que l'*oikeiôsis*, que nous existons quelque part dans une tension entre les deux, que nous versons collectivement parfois dans l'une, parfois dans l'autre.

XIII. Le Messie technique

Noosphère et singularité (XIII)

Les mythes de l'Intelligence Artificielle et du Transhumanisme postulent un événement paroxystique de basculement : la Singularité, le moment où la technique devient consciente et capable de signifiante, l'arrivée du Messie Technique qui prend le pouvoir sur le devenir du monde.

Ce Messie Technique de la singularité est une machine totale, consciente, couplée à l'ensemble de la connaissance et de l'activité humaine et à l'internet des objets (technique connectée). Elle est l'apogée de la *noosphère*, cette communion de tous les savoirs et de tous les esprits, imaginée au début du 20^e siècle par Le Roy, philosophe chrétien, dans une théorie métaphysique, anthropocentrique et déterministe, où l'homme prend le relais de la nature dans le projet divin de création (théorie de l'*Evolution Créatrice*). Teilhard de Chardin, autre philosophe chrétien, ajoute une dimension christique à la noosphère. Pierre Lévy, philosophe de l'intelligence collective, lui confère sa dimension technique. Ray Kurzweil, apôtre du transhumanisme¹, injecte cette dimension technique à l'intérieur même du corps humain. La communion finale est opérée. L'homme ingère le corps du messie technique et ne fait plus qu'un avec lui.

On le sait, l'avènement messianique est toujours apocalyptique.

¹ Ray Kurzweil a été directeur de l'ingénierie chez Google et il a créé en 2008, avec eux, la *Singularity University* au Parc de recherche de la Nasa. La *Singularity University* est un think tank et un incubateur de prestige qui exerce une véritable fonction d'influenceur.

Le Messie suscite la fin du monde pour conduire les siens dans un autre monde, un alter-monde. L'alter-monde de la technique est simulation virtuelle, cyberspace, spectacle immersif éternel et total.

Le Messie Technique est un *révolutionnaire altermondialiste* qui sauve ceux qui survivent à son arrivée pour les conduire *dans* le spectacle.

Habituellement, les messies ne sont pas « Messie » par leur propre désir et pouvoir. Ils sont « Messie légitime » au nom d'une puissance supérieure qu'ils incarnent.

La Puissance Supérieure du Messie Technique n'est jamais évoquée ni nommée : La Machine Totale n'incarne qu'elle-même. Elle est tout à la fois le Messie, la Puissance Supérieure, le Paradis (le spectacle total) et notre ascension, notre moyen d'accès à cet altermonde où nous devenons *elle*, où nous sommes « augmentés », transmutés. Enfin pas tous, seuls ceux qui acceptent cette augmentation et qui peuvent se l'offrir. Car le salut technique n'est pas gratuit. Il a un prix. Il est marchandise. Il est tout à la fois objet de foi et objet de transaction commerciale.

17. Une technologie se vend

Attractivité, accréditation et décalage prométhéen (17)

Une technologie se vend. Dans notre système de production (des biens et services) et de distribution (des ressources), elle ne peut pas exister si elle ne se vend pas.

Pour trouver acheteur, elle doit (1) répondre à un besoin identifié et reconnu, (2) satisfaire l'utilisateur afin qu'il accepte de l'adopter et (3) se distinguer par des qualités propres, par des avantages différentiels, au milieu des offres concurrentes (qu'elles soient du même type technologique ou bien d'un type différent).

L'identification du besoin et la reconnaissance de son importance ne concerne pas seulement le client potentiel (condition 1). Dans le cas des innovations de rupture, ces technologies qui ouvrent des nouveaux marchés, le besoin n'est pas identifié par le client final (savions-nous que « texter » était un besoin ?) mais il est reconnu dans son potentiel par l'*investisseur*.

La satisfaction de l'utilisateur (condition 2) – dans la pléthore d'offres technologiques qui lui sont faites et qui inventent ses nouveaux besoins – dépend ensuite de l'« attractivité » du produit porteur de la technologie, autrement dit du potentiel et du degré de désir qu'il suscite. Cette attractivité – on le sait – ne se résume pas à l'utilité et au prix. Preuve en est que le surendettement se construit sur des achats qui ne sont ni de première nécessité ni les moins chers.

L'attractivité repose sur la conformité (présenter les signes attendus pour prouver son appartenance ou son statut) et sur la facilité d'usage (l'« intuitivité », la « trouvabilité », l'« utilisabilité », la « transparence ») : surtout ne rien apprendre, ne faire aucun effort d'acquisition ni d'utilisation, ne fatiguer ni son esprit ni son corps, être dans cet état de consommation passive même dans l'action (la « médialité » d'Anders¹).

In fine, n'est-ce pas la téléologie de la technologie ? Nous épargner l'effort et la souffrance ? Il y a d'ailleurs confusion entre les deux, l'effort étant confondu avec la souffrance. Et comme la souffrance est elle-même confondue avec l'absence de stimulations pouvant *soit* faire oublier le réel *soit*

¹ Voir T11 et T28

provoquer la jouissance – les deux en même temps si possible -, l'effort devient tout ce qui n'est pas oublié jouissif, autrement dit addictif.

L'attractivité du produit, sa puissance addictive, finit donc par devenir le seul critère d'existence et de déploiement de la technologie.

On ne se demande pas quel être-à-soi (présence, ontologique, cognition), quel être-aux-autres (lien, éthique relationnelle, construction interpersonnelle), quel être-au-monde (politique, écologie) la technologie et son produit modélisent. On ne cherche pas à l'imaginer, à le penser, à le choisir.

Il y a comme le nomme Anders, un « décalage prométhéen » : nos technologies nous précèdent et nous ignorons ce qu'elles construisent (et détruisent). Au-delà du décalage, il y a *abdication* : nous renonçons à concevoir nos technologies pour notre bien personnel et notre « bien commun », nous les concevons uniquement à partir de leur attractivité, de leur potentiel de futilité, d'addiction, de paresse et de pouvoir.

Cette logique de l' « attractivité » *versus* le « design éthique des technologies » ne se restreint pas au monde des investisseurs privés et des entreprises : c'est devenu le mode de sélection des financements publics de l'innovation (aide aux projets dont le potentiel commercial permettra un retour sur investissement direct pour l'Etat sous forme de remboursement de l'aide versée et même parfois de redevances) mais aussi de la recherche (technoscience, financement de la production de savoir dans l'unique but de créer des produits technologiques attractifs).

Pourtant, le design éthique de la technologie et des produits technologiques est l'unique pouvoir qu'il nous reste face à *l'emballlement technique qui nous précède*, l'unique solution au décalage et à *l'abdication prométhéenne*.

Il devrait exister des modalités publiques de financement des technologies éthiques, porteuses ou non de rentabilité et de profitabilité. Elles n'existent pas. Et à vrai dire, même si elles existaient, à qui seraient-elles confiées ? Les comités de sélection sont des machines à reproduction d'une classe de chercheurs et d'entrepreneurs conformes, de technoscience conforme.

XIV. Les 3 A : Autonomie, Adaptation, Attractivité *Le nouveau Trilogue (XIV)*

Une nouvelle morale s'est installée. Elle va de soi. Elle rampe dans les discours politiques comme le point de référence, celui à partir duquel on mesure le degré de correction, d'adéquation au « bien » ou de déchéance dans le « mal » : une valeur¹. Elle s'impose dans les modèles éducatifs. Elle préside aux choix de management et de gouvernance dans les entreprises. Elle conditionne le regard que l'on porte sur son conjoint et sur la qualité de son couple, sur son enfant et sur son équilibre, sur ses amis, sur les siens. Elle rumine dans nos instances psychiques, nous condamne, nous félicite, nous motive, nous déprime.

Cette morale, cette valeur, ce point de référence du bien et du mal, se résume en trois lettres : les 3 A (triple A).

Nous sommes passés de 10 commandements à un triplé. Du décalogue au trilogue.

¹ T35

A1. Autonomie : « Autonome tu seras. Aucune assistance tu ne demanderas. »

A2. Adaptation : « Pour rester autonome, tu t'adapteras. Ta seule *identité*, ton seul talent, ton seul mérite, ton seul ancrage, ta seule chance de survie et de réussite sera ta capacité à t'adapter en temps réel aux disruptions, aux nouveaux objectifs, aux nouvelles connaissances, aux nouveaux métiers, aux nouvelles modes, aux nouveaux mêmes, à la demande du marché, à la mobilité. »

A3. Attractivité : « Sois attractif ou disparais. Sois visible. Sois une belle image, récolte les *like*, fais parler de toi, plais. Ton accréditation, ton accès au financement, au salaire, à la vente, aux investisseurs, aux électeurs, à l'emploi, en dépendent. »

Les 3A sont la règle pour les *individus*, ces personnes seules, ubiquitaires et narcissiques que nous sommes enjoins de devenir en tant qu'« entrepreneur de soi », mis en scène dans les médias sociaux, toujours connectés, toujours disponibles, toujours réactifs. Ils sont la règle pour les organisations : entreprises lucratives ou sociales. Ils sont la règle pour les pouvoirs publics, à tous les échelons territoriaux, de la ville aux pays. Ils sont la loi pour tous les décideurs, du « chef de service » au « Président ».

Si on s'en réfère à la version littérale et originale de la bible, des dix commandements aux 3A, il reste cependant un point commun : « tu travailleras [...], et tu feras tout ton ouvrage ». Il suffit d'oublier le progrès social que proposait la bible en introduisant la notion de jour de repos hebdomadaire. Désormais le travail est devenu intégral¹ puisque nous sommes tous devenus des travailleurs des médias, de la data et de la Machine Totale².

Nous ne sommes pas obligés de croire aux 3A, nous ne sommes pas obligés de les propager, mais il est devenu difficile de fonctionner sans nous y plier.

La nouvelle solidarité, la nouvelle action sociale, devient donc de nous doter des moyens d'y faire face *ensemble* et de les rendre *réellement* possibles. Car, ironie suprême, comment être autonome, adaptable et attractif quand, dès le départ, on est exclu du système d'accès à l'autonomie (chômage de masse), à l'adaptation (codes, mobilité, formation) et à l'attractivité (capital social, acculturation).

18. Instinct de survie technique

Design éthique de la technique, attractivité et accréditation (18)

La question n'est pas celle d'approuver ou de craindre la technique. Tout ne se ramène pas à l'alternative simpliste entre la technophilie ou la technophobie. Ce type d'alternative a quelque chose à voir avec la rhétorique totalitaire et propagandiste : « soit vous êtes avec nous, soit vous êtes contre nous », avec un sous-entendu diffamatoire sur les motivations réelles du clan adverse, forcément névrotiques, insensées et dangereuses.

Elle repose également sur une méprise : nous n'avons pas le choix d'être *technique* ou pas. Être technique est un trait distinctif de notre espèce. En tout premier lieu par le langage. Le langage est une technique : il nous permet de concevoir et de concerter notre action sur le réel, d'agir seul, de faire agir les autres, d'agir avec les autres. Il est *technique intellectuelle* (savoir-faire, méthodologie), il est *technique performative* (mise en action des hommes) et il est *technique matérielle* (construction physique d'un discours sous forme sonore, graphique, visuelle ou plastique).

¹ T34

² T11

La technique fait partie de nous ou plutôt de notre instinct de survie, de notre élan de préservation : l'espèce humaine a un instinct de survie technique.

On ne peut pas aimer ou détester son instinct de survie. On peut en revanche se demander comment il s'exprime, constater ses excès, ses dysfonctionnements et ses erreurs (au sens premier d'« errements » et au sens courant de « bévus »). On peut admettre les séquelles de ses dérèglements, sachant qu'il n'est pas toujours possible de réparer des séquelles mais qu'il est toujours possible de mettre un terme aux dérèglements pour éviter de les aggraver (quand ce n'est pas trop tard). Et surtout, on peut le soumettre à vigilance, à surveillance. Et surveiller la méthode de notre surveillance.

Le *design éthique de la technique* remplit cette double fonction de surveillance de notre instinct de survie technique et de surveillance de nos méthodes de surveillance.

Mais le design éthique n'existe pas et ne peut pas exister au-delà du stade expérimental : personne - ni instance privée ni instance publique - ne finance une technologie qui s'appuie sur un « design éthique » au lieu de s'appuyer sur l'« attractivité ».

Favoriser un design éthique de la technique relève d'une société et d'un système de production qui ne sont pas les nôtres, une société et un système de production qui ne seraient pas réglés par l'objectif de création d'un surplus de valeur monétaire (système capitaliste) ni par l'addiction (oubli du réel dans une passivité jouissive).

19. L'homme-rouage

L'action sociale à l'heure du phénoménotechnique (19)

« Epistémologie opérante » et « design éthique de la technique » fonctionnent de conserve : l'épistémologie nourrit le design, l'informe de sa dimension éthique, et le design met l'épistémologie en action, la rend opérante. L'une sans l'autre reste lettre morte. L'autre sans l'une se désagrège en design simple, autrement dit en *outil de propagande technique*.

Le tandem « épistémologie opérante/design éthique » place l'homme-sujet au centre, ramène tout, toujours, à ce qui va lui permettre d'être-à-soi, d'être-aux-autres, d'être-au-monde et d'être-à-la-connaissance. Le design commun sert la propagation pervasive de la technique-sujet et transforme l'homme en usager. Un usager chez qui le geste automatique – « intuitif » - remplace l'apprentissage et l'acquisition. Perdu dans cette automaticité, il devient un rouage – pas même un opérateur et encore moins un agent – de la Machine Totale.

Au sein de la Machine Totale, le rôle de l'homme-rouage est à la fois de *créer* la valeur et de *justifier* la création de valeur.

L'homme-rouage *crée* de la valeur quand il achète la technologie, son infrastructure et les services qu'elle déploie, soit directement avec de la monnaie, soit indirectement avec ses informations personnelles qui sont monétisées. Il crée de la valeur quand son travail gratuit de fournisseur de contenu, d'installateur de matériel ou de réparateur après-vente n'est pas rémunéré (digital labor). Il crée de la valeur quand son travail salarié participe à une plus-value dont il ne bénéficie pas.

L'homme-rouage *justifie* la création de valeur car la Machine Totale est censée participer à la croissance nécessaire à la survie de l'humanité et que, pour exister, donc pour *nous* permettre de subsister, *elle a besoin d'une injection permanente et croissante de valeur*.

La fonction de l'épistémologie dans un monde phénoménotechnique se transforme donc radicalement : elle devient la condition de l'éthique et de la politique. Dans l'écoumène médianumérique, il n'est plus possible de penser le monde, son organisation et ses enjeux sans

l'épistémologie. En cela, elle devient « opérante ». *L'épistémologie devient opérante parce que les mathématiques sont devenues performatives, parce que notre réel n'est plus phénoménal mais phénoménotechnique.*

L'épistémologie ne se cantonne plus à la contemplation et à l'analyse de la connaissance, de la science et de la technique. Elle devient le pré-requis de notre vivre-ensemble, de notre citoyenneté, de notre convivialité, de notre aspiration démocratique et de notre liberté.

Refuser le devenir rouage de l'homme au sein d'une Machine Totale n'implique pas le rejet de la technique et de son développement, ni même celui de l'intuitivité du geste technique ou de toute émotion devant l'esthétique du produit technique.

Notre écoumène a changé, change et changera. Sa dimension phénoménotechnique ne disparaîtra pas. Elle s'affirmera. Au sein du médianumérique, nous allons développer de nouvelles modalités cognitives, lesquelles vont s'appuyer sur de nouveaux automatismes corporels (intuitivité). Et, si la machine est notre écoumène, alors autant qu'elle soit belle.

Toutefois, comme le souligne Schumpeter¹, décrire une situation dangereuse, néfaste ou même catastrophique (sans retour) ne se confond pas avec le défaitisme. Le défaitisme, c'est refuser l'action devant la catastrophe, abdiquer et disparaître.

L'épistémologie opérante est une épistémologie qui observe et constate la catastrophe mais qui refuse d'abdiquer. Elle *informe* et *inspire* les constructions techno-politiques, techno-économiques, techno-sociales, techno-cognitives et techno-ontologiques. Elle les oriente pour préserver l'homme-sujet, non pas dans le passéisme et la conservation de ce que nous aurions supposément été (avons-nous jamais été sujets « capables » ?²), mais dans notre transformation et dans notre évolution inéluctables.

Et, pour réussir cet engagement, ne soyons pas naïfs : il ne suffira pas de belles pensées et de belles paroles. Il est nécessaire de faire avec l'utilisateur tel qu'il est. Il faut le *design*. Personne³ – pas même l'écologiste, l'universitaire engagé ou le djihadiste – ne choisit de bon cœur une technologie laide ou difficile d'utilisation. Il s'agit donc, avec le design éthique, de faire du mieux possible avec la technique, le capital et l'homme tels qu'ils sont. Cela suffira-t-il ?

Pour Günther Anders, la destruction absolue est inévitable. Si l'homme a acquis le potentiel de se détruire, il se détruira. La technique va toujours là où elle peut aller.

Le problème est d'ailleurs encore plus structurant : la technique impose ses modalités, elle n'est pas, elle n'est jamais neutre. Il suffit de l'utiliser pour instaurer le monde qu'elle crée. Ainsi, il n'y a pas de bonnes ou de mauvaises utilisations des *data* issues de la traçabilité, ces nouveaux « appareils d'écoute », de surveillance :

« Il est indifférent de savoir si l'Etat A se sert de ces instruments parce qu'il est totalitaire ou si un Etat B devient totalitaire parce qu'il les utilise. Le résultat ultime est le même [...]. Un proverbe français dit : « Qu'un ivrogne soit malade parce qu'il boit trop ou qu'il boive trop parce qu'il est malade, c'est égal à ses enfants ».

¹ Schumpeter (1942/1990, p.15). A l'époque, en effet, comme le rappelle Michel Feher (2017), les libéraux étaient mélancoliques, pas les partisans d'une social-démocratie. Désormais, nous dit-il, refaisons changer la mélancolie de camp...

² TXV

³ Si, il existe une exception : le développeur informatique pour qui la beauté réside dans le code. Peu lui importent l'interface, l'ergonomie, l'objet : son écran est noir, ses lignes de codes blanches, roses, rouges, vertes ; elles déploient un monde de beautés qui sont étrangers à ceux qui n'en partagent pas le langage.

Anders (1958/2011), p.145.

Ce pouvoir totalitaire aujourd'hui n'est plus uniquement aux mains des états, il est également entre les mains de très grandes entreprises américaines (et bientôt chinoises) en situation de quasi-monopole sur la gestion de l'écoumène médianumérique.

La partie est-elle déjà perdue ? Toute épistémologie opérante est-elle un leurre ? Devons-nous juste abdiquer et sombrer dans le défaitisme ?

S'en tenir à cette hypothèse n'est pas acceptable. La responsabilité de nos générations est justement de résister à cette mélancolie, à ce nihilisme, en choisissant de créer et de promouvoir une épistémologie opérante et un design éthique des techniques. Non pas un design éthique des techniques totalitaires mais un design éthique des techniques *éthiques*¹. Offrir une alternative.

Un tel choix ne viendra pas, ne pourra pas venir des marchés sauf si on trouve le moyen d'en faire un facteur de valeur.

Ce moyen, c'est la programmation comptable et financière : transformer les règles de la comptabilité et du reporting pour influencer sur les marchés et faire du design éthique des techniques une condition de la valeur des entreprises, donc de la création de valeur.

20. Dire « non »

Conditions d'existence d'une épistémologie opérante (20)

Une épistémologie opérante est-elle possible au sein de sa propre époque ? Autrement dit, une épistémologie opérante est-elle possible puisque « être opérante » implique l'action, donc le présent.

Avons-nous le recul nécessaire pour saisir les fondements, les motivations et les implications de ce que nous sommes en train de construire collectivement ? Qui peut être à la fois partie prenante et observateur *objectif* ?

Cette problématique a été évacuée par Searle quand il pointe la confusion entre la subjectivité propre à tout sujet (un sujet est toujours le processus d'une construction psychique, avec un langage grammatisant, au sein de l'épistémè d'une époque) et la subjectivité due à une conviction qui oriente toute interprétation et toute réflexion. Il n'existe jamais un observateur objectif, ni face au présent ni face au passé. Nous sommes « *sujet signifiant* », donc *construit, en construction*. Toujours.

La vigilance consiste donc à surveiller les outils conceptuels que l'on utilise pour analyser, interpréter et – dans le cas de l'épistémologie opérante – orienter l'environnement technique. Mais comment se fier à sa propre surveillance ? Elle est elle-même subjective, sujette à l'état de notre connaissance et à notre histoire personnelle. Et comment se fier à celle des autres, surtout s'ils n'exercent pas toute la prudence requise face à leur propre subjectivité ?

Quand Bachelard parle de la *surveillance au cube* (surveillance³), il pose cette exigence.

Surveiller ses outils conceptuels, revient à scruter les motivations de ses « oui » et de ses « non », de ses accords et de ses désaccords avec des systèmes de pensée, d'analyse, d'évaluation ou de décision. C'est une quête continue des racines de ses élans de sympathie ou d'antipathie, une quête qui s'effectue avec l'accord préalable et renouvelé d'une émancipation possible. Il se peut que la surveillance nous oblige à renoncer à notre héritage et à notre construction conceptuels et épistémiques. Il faut être prêt à renoncer à ses appartenances et à ce que nous avons été.

¹ Et de refuser d'utiliser les techniques *structurellement, ontologiquement, totalitaires*.

Il existe ainsi trois « non » :

- La « puissance intuitive de négation » que nous décrit Bergson¹ comme moteur émotif et sensoriel de la construction de la connaissance qui s'éveille contre les systèmes existant, un *hot thought*² comme le nommera presque cent ans plus tard Thagard, qui nous pousse à aller plus loin, ailleurs ; un *hot-no* pourrait-on dire.
- Le *non épistémique* de la « philosophie du non » de Bachelard³, cette mécanique de l'évolution scientifique qui crée le nouveau, forcément contre les cadres et les expérimentations qui nous précèdent.
- Et le *non* de l'émancipation potentielle qui est au cœur de la surveillance, le *non aux aguets*.

Ces trois *non* sont corrélés. Le *hot no* nourrit le *non épistémique*, il en est le moteur. Et le *non aux aguets* scrute l'irrationnel du *hot no* pour contenir le *non épistémique* dans l'humilité de la vraisemblance, voire pour refuser la nouvelle connaissance qu'il prétend construire.

Bien évidemment le *non aux aguets* scrute aussi les *oui*, les outils conceptuels et les connaissances que l'on utilise comme acquises.

L'épistémologie opérante ne peut ainsi exister que dans une forme de suspension, d'abandon humble à la possibilité de sa propre erreur, de soumission à la puissance révélatrice du *non aux aguets*.

21. Le shaman et le mathématicien

Hyper-rationnel et hyper-irrationnel (21)

Le phénoménotechnique relève de l'Histoire, pas seulement de l'histoire des sciences comme le présentait Bachelard. Il marque un tournant pour l'humanité et pour le monde. C'est une phase de l'Anthropocène, cette période géologique qui a débuté avec l'action industrielle humaine quand celle-ci est devenue capable de transformer durablement et fondamentalement l'environnement.

Avec le phénoménotechnique, l'influence humaine ne se cantonne pas à la modification de la *lithosphère*, la croûte terrestre, géologique, physique, le lieu du *présentiel*. Elle étend notre écoumène au médianumérique, cet environnement technique de médias, généré par les mathématiques.

Avant la phase phénoménotechnique de l'Anthropocène, nous cherchions - par la science - à expliquer et à comprendre la nature et ses phénomènes. Désormais - avec la science - nous construisons nos phénomènes, nous nous substituons à la nature.

Enfin « nous » ... Quel « nous » ? Il y a désormais, comme le signalait déjà Bachelard quand il décrivait la phénoménotechnique, « rupture entre la connaissance commune » et la « connaissance scientifique »⁴. Cette rupture distingue ceux qui sont capables de *comprendre* et de *maîtriser* les mathématiques génératrices de réalité (performatives) et les autres.

¹ Bergson (1911/2003b)

² Thagard (2006)

³ « Avant tout, il faut prendre conscience du fait que l'expérience nouvelle dit *non* à l'expérience ancienne, sans cela, de toute évidence, il ne s'agit pas d'une expérience nouvelle. Mais ce non n'est jamais définitif pour un esprit qui sait dialectiser ses principes, constituer en soi-même des nouvelles espèces d'évidence, enrichir son corps d'explication sans donner aucun privilège à ce qui serait un corps d'explication naturel propre à tout expliquer. » (Bachelard, 1940/2012, p.15)

⁴ Sohn Rethel voit cette rupture dès le 17^e siècle, avec l'apparition de la pensée rationaliste et du référentiel Galiléen. T34.

Dans les périodes précédentes de l'Histoire, notre environnement naturel était un mystère, il nous dépassait, mais il nous dépassait tous. Désormais, notre environnement phénoménotechnique n'est un mystère que pour ceux qui ne maîtrisent pas les mathématiques. Cette puissance de la rationalité est une « hyper-rationalité ». Elle sépare ceux qui savent et ceux qui ne savent pas, ceux qui peuvent savoir et ceux qui ne peuvent pas. Elle se substitue au mystère mystique du réel. Le mathématicien (le créateur et le décodeur d'algorithmes) a remplacé le shaman, l'homme-médecine, le grand-prêtre.¹

Faut-il s'étonner d'un retour de l'irrationnel, comme par réaction à cet hyper-rationnel, comme une tentative de récupération de pouvoir, comme un bouton de fièvre qui vient signaler un dysfonctionnement du métabolisme, comme une démangeaison ?

La montée du religieux – de l'hyper-religieux, du fondamentalisme, du djihadisme, des nationalismes, du « cybermysticisme » – est *aussi* une réaction à l'hyper-rationalité phénoménotechnique. Curieusement cependant, cet hyper-religieux ne s'émancipe pas du médianumérique. Au contraire : il le plébiscite et y prolifère. Il en a besoin, c'est un milieu qui lui est favorable, qui lui permet non seulement *techniquement* de se disséminer mais aussi *psychiquement* de pulluler, il est la condition de son expansion *épidémique*.

Pour éviter cette réaction irrationnelle face à l'hyper-rationnel du phénoménotechnique médianumérique, face à l'assèchement du réel qu'il nous impose, il est important d'accepter notre profondeur irrationnelle, émotive, poétique, sensible, suprasensible, ce que beaucoup appellent le « ré-enchantement ». Mais lequel ? Et comment ? Ni par addiction au spectacle total, ni par sujétion symbiotique à la machine totale, ni par assuétude religieuse, ni par aucune autre forme d'oubli qui nous déchargerait de notre *signifiance* en tant que *capacité ontologique* (l'homme-sujet est avant tout signifiant) et en tant que *capacité* tout court (être « capable », avoir le pouvoir d'agir et de choisir, c'est d'abord pouvoir opérer un choix et une action en leur donnant du *sens*²).

Nous avons également besoin de nous poser – et de poser publiquement, démocratiquement – les deux questions de *la possession et de la gouvernance des infrastructures* de ce réel phénoménotechnique, de notre nouvel écoumène médianumérique. Sans omettre une troisième question, celle de *la possession des flux* que ces infrastructures gèrent : data et ressources digitales, notamment data personnelles et patrimoine immatériel commun (les « communs »).

Le médianumérique phénoménotechnique – le nouvel écoumène de l'Anthropocène – ne peut pas être une propriété privée possédée par une poignée d'actionnaires, dirigée par quelques conseils d'administration, orientée par les trois conatus confluents du capital-sujet, de la technique-sujet et du spectacle-sujet, conatus mâtinés du cybermysticisme naïf ou libertarien de ses pères fondateurs. C'est comme si des continents entiers de la Terre – Europe, Afrique, Amériques, Océanie, Asie – appartenaient à quelques grands groupes privés qui nous imposaient leur loi au nom de leur droit de propriété et de leurs fantasmes.

¹ Cette hyper-rationalité anéantit également notre capacité démocratique, comme le souligne très justement le mathématicien Nicolas Boileau lorsqu'il travaille sur la mathématisation de la finance actuelle : [...] personne ne comprend vraiment les principales structures qui conduisent le monde, excepté une poignée de spécialistes. Pire, cet ésotérisme est tel que l'homme de la rue, autant que le député, est disqualifié, spectateur capable seulement de subir les lois mathématiques des marchés qui lui semblent ne pas tenir compte de ce qu'il voit et ressent » (Boileau, 2018, pp.17-18).

² TXV.

Cette confiscation féodale de l'écoumène médianumérique, de son infrastructure et de ses flux - comme la montée de l'hyper-religieux - est également une manifestation de l'hyper-irrationnel : l'autre herpès du phénoménotechnique.

22. Du sens en plus

Signifiante et sens obtus (22)

Le concept de « signifiante », *significance*, réapparaît¹ après quelques siècles d'absence, en 1903, en logique, quand Bertrand Russell définit « le domaine de signifiante » comme « l'ensemble des valeurs susceptibles de donner naissance à une proposition vraie ou fausse quand ces valeurs remplacent les variables de la fonction »².

Le « domaine de signifiante » se distingue ainsi du « domaine de vérité » et englobe « tout ce qui n'est pas dénué de sens [meaningless] ».

On est très proche de la définition de l'axe paradigmatique saussurien, que l'on pourrait définir comme « l'ensemble des unités linguistiques susceptibles de donner naissance à une proposition acceptable ou non-acceptable quand ces valeurs remplacent les variables du syntagme ».

Une proposition *acceptable* respecte les règles linguistiques de la même manière qu'une proposition *vraie* respecte le modèle de vérité (la table de vérité) en logique, mais – comme en logique - elle ne renvoie pas forcément à la réalité. « La terre est bleue comme une orange » est une proposition acceptable en linguistique, vraie en logique ... et *surréaliste*.

« Sur-réaliste » car étant dénuée de « réalité littérale » ou « sens littéral » : une orange n'est pas bleue, elle est orange. C'est d'ailleurs le fruit qui est à l'origine du nom de la couleur³.

« Sur-réaliste » car ayant un « sens de plus » que le « sens littéral », que la réalité, un « sens obtus » dirait Barthes, un sens qui éveille « les sens », la sensorialité, le sensible, l'émotif, le pathos, l'ethos, l'esthétique, un sens dans notre corps, dans nos tripes. Un sens qui convoque notre mémoire sédimentée dans notre peau, nos organes et notre souffle, dans nos tensions et nos confort, nos peines et nos plaisirs, nos peurs et nos espoirs, nos hontes et nos fiertés.

Ce sens de plus - l'écart de la « figure » ne nous donne pas seulement *par analogie* l'information (réelle) sur la forme de la terre (elle est ronde comme une orange) : il éveille notre profondeur *hors logos*, hors *raison*, il nous émeut, il nous enthousiasme, il nous poétise, il nous « enchante ». Il est distinctif de notre humanité.

Ce jeu potentiel entre toutes les possibilités permutatives, qui les convoque en les évoquant, touche la sensorialité et l'émotion, au-delà de la réalité, et constitue la caractéristique première de la signifiante. Il prend place à la fois dans l'énonciation – *processus génésique* de la création du sens et de la signifiante – et dans la compréhension – *processus herméneutique* de l'interprétation du sens et de la signifiante.

Toute la question de l'intelligence artificielle est là : (1) la computation, qui est traitement des permutations possibles, peut-elle accéder au *sens obtus* ? à ce supplément « sur-réaliste », sensoriel, mnémésique, éthique, qui nous révèle à nous-mêmes dans notre conscience d'être nous, tout à la fois construction, ressenti et projection identitaires ?

Mais aussi : (2) sans signifiante peut-il exister une intelligence ou un sujet signifiant ?

¹ T41, passage *Le seuil*.

² Vernant (1993, p.149)

³ Il s'agit d'un exemple parfait de synecdoque, quand on utilise un objet, un être, pour désigner une matière ou, ici, un attribut.

Voire, au contraire : (3) la signifiance est-elle une limite (sensorielle, émotive, irrationnelle) à dépasser, l'idéal résidant dans un traitement *froid* des informations ? Telle est la thèse tacite de Turing dans son article fondateur de 1950 où il propose le Jeu de l'Imitation pour tester l'intelligence des machines¹.

XV. La gratitude et le consentement *Consentement et signifiance (XV)*

Etre « capable », avoir la « capacité », renvoie à un ensemble de conditions qui réunit aptitudes physiques et cognitives, connaissances apprises, compétences acquises, accès aux moyens matériels, sociaux et légaux d'opérer, et consentement.

Consentir, c'est donner son accord, être d'accord. Tout un insondable qui renvoie à son tour, par inclusion réciproque, à la capacité. Qui a la capacité de consentir ? Selon quels critères ?

Quand quelqu'un·e accepte de vendre son rein, de louer son corps pour une gestation ou pour la jouissance d'un autre², parce que c'est l'alternative la plus acceptable parmi celles qui s'offrent, est-ce un consentement ?

Quand un·e addict prend une chique, une bouchée, une gorgée, une vidéo, une intrigue romantique, un achat, une soumission, un stimulus de plus, est-ce un consentement ?

Quand une femme met un voile, une perruque, un chapeau, pour *la pudeur ou le sacré qu'on lui a désignés comme pudeur ou sacré au nom de Dieu*, est-ce un consentement ?

Quand nous acceptons ce qu'un·e autre nous demande – en silence ou après négociations – parce que nous avons besoin de maintenir la relation (d'amour, de cohabitation, de travail) et que nous ignorons où commence le risque de l'altérer puis à un moment donné -proche ou lointain- de la perdre, est-ce un consentement ?

Entre nos croyances, nos constructions psychologiques, nos appartenances et nos subordinations, qui génèrent nos choix, avec plus ou moins de questionnement selon nos aptitudes et nos compétences à la réflexivité, où existe notre capacité à consentir ?

Le consentement accordé sera-t-il (serait-il) encore considéré comme consentement quand nous aurons développé (si nous avons développé) d'autres moyens psychologiques, intellectuels, sociaux et matériels de les considérer ? D'analyser le *système de pouvoir* qui a stimulé une *obéissance que nous avons confondue avec une signifiance* ?

Car consentir, c'est toujours investir d'un sens que l'on embrasse, que l'on *ressent*, avec son ethos, son pathos, son logos, son esthétique, mais c'est surtout investir d'un *sens que l'on surveille*. Consentir, c'est une capacité de surveiller ses processus de signifiance et de les considérer comme souhaitables et nécessaires à chaque étape, à chaque nœud de la décision.

La *surveillance réflexive de la signifiance* est herméneutique : elle interprète la *surveillance génésique* qui a produit un choix (axiologie). Mais le processus n'est pas « froid » et logique : il ne s'agit pas d'utiliser une table de vérité pour déterminer la validité d'une signifiance, il ne s'agit pas non plus d'un « contrôle qualité ». Le processus est émotif et sensoriel.

Consentir, au final, est toujours une *gratitude*, celle de la signifiance acquiesçante, une signifiance herméneutique par laquelle nous approuvons nos processus signifians génésiques jusque dans leurs

¹ T40.

² Jouissance au sens large, c'est-à-dire le fait de posséder ; le droit, la possibilité d'user, de se servir de quelque chose, d'en tirer des bénéfices, des avantages. (Définition du cnrtl)

moindres racines sensorielles et corporelles (*hot yes*¹). Le *hot yes* dit « oui », intégralement « oui », il ne camoufle aucun dégoût, aucun rejet, aucune souffrance, en les confondant avec le désir.

Cette dimension « chaude » (*hot thinking*), cette *sensorialité de l'abstraction*, fait la signifiante et le consentement. Elle est l'incommensurable de l'intelligence humaine, de sa liberté, de ses *intérêts chimériques*. Cet incommensurable n'existe pas dans l'intelligence artificielle, cet incommensurable nous sépare de la Machine Totale.

Le mythe de l'intelligence artificiel cherche-t-il à doter la machine de cet incommensurable (la signifiante en tant que capacité ontologique et sensorielle) ou à nous en défaire ?

Quand nous aurons traduit toutes les décisions en paramètres pour algorithmes, que restera-t-il de notre capacité à (con)sentir ?

23. Lire et écrire le récit comptable

Épistémologie opérante et comptabilité (23)

Affirmer que la comptabilité est une mythopoïèse, c'est reconnaître à la comptabilité le pouvoir de *signifier* : ses règles *dénotent* et *gènèrent* un récit.

Analyser ce récit – son herméneutique- donne accès à cette signifiante, autrement dit en révèle les *valeurs génésiques*, les valeurs axiologiques qui le produisent.

Comme la comptabilité est également une technique, cette analyse n'est pas littéraire mais épistémologique : elle décode les valeurs qui président à un design technique producteur de société, de liens, d'organisation de la pensée.

Et si interpréter la mythopoïèse comptable relève de l'épistémologie, proposer de la modifier constitue une épistémologie opérante.

24. Comptabilité et intérêt général

Pour une comptabilité concertative - 2 (24)

La comptabilité décrit, en respectant des règles nationales et internationales, les flux des échanges entre une *entité économique* et le reste du monde, autrement dit elle décrit ce qui entre dans une entité économique, ce qui en sort et ce qui y reste à plus ou moins long terme. La comptabilité utilise la mesure – l'enregistrement d'unités et de leurs mouvements - pour faire ses descriptions : elle est quantitative. Plus spécifiquement, elle s'appuie sur des unités financières : elle est monétaire.

On pourrait cependant imaginer un autre type de mesure et de dénombrement pour décrire les mouvements des échanges entre une entité économique et le reste du monde, une approche quantitative qui ne serait pas monétaire mais physique (la quantité et le volume et non le prix). C'était d'ailleurs la méthode qu'utilisaient les Sumériens dans leurs tablettes d'argile. On pourrait également imaginer une description qui ne soit pas uniquement quantitative mais également qualitative, qui évaluerait la qualité des échanges entre les parties prenantes. Par exemple, la qualité du traitement des collaborateurs, des fournisseurs et de l'environnement, à partir de *leur* point de vue.

¹ T20

Si la comptabilité prend cette forme exclusivement quantitative et monétaire c'est parce qu'elle remplit une fonction au sein d'un système d'organisation plus global, système social, système de (re)production et système politique.

Elle est un outil de contrôle au service de deux pouvoirs : le pouvoir de l'actionnaire¹ et le pouvoir de l'Etat. Elle permet à l'un et à l'autre de vérifier qu'il reçoit sa part du profit – de la création de valeur – et que rien n'a échappé à cette part. La comptabilité telle qu'elle existe, telle qu'elle fonctionne, est construite à cet effet.

Elle ne s'intéresse pas à l'impact social et environnemental autrement que par la *provision pour risque*, ce risque n'étant pas compris en tant qu'effet dévastateur pour l'autre et pour le monde (externalité négative), mais en tant que risque pour la création de valeur. Cette création de valeur n'est d'ailleurs pas perçue en priorité comme capacité de continuité de fonctionnement de l'entité économique mais comme potentiel de distribution du bénéfice aux actionnaires, l'évolution de la distribution du dividende ayant davantage d'effet sur la valeur boursière d'une entreprise que l'investissement pour la bonne gestion à long terme².

Pourrait-on cependant imaginer une autre comptabilité ? Une comptabilité qui servirait non pas les deux pouvoirs de l'actionnaire et de l'Etat mais *l'intérêt général* de toutes les parties prenantes, voire le *bien commun* ?

Dans son ouvrage, *Le temps des investis*, Michel Feher défend la nécessité de réinventer l'action sociale face à la nouvelle forme que prend le capitalisme néolibéral, un capitalisme « sous la coupe des marchés financiers »³, dont « les protagonistes ne sont plus le patron et le salarié mais l'investisseur et "l'investi" »⁴. Le philosophe propose de s'inspirer des luttes syndicales traditionnelles, lesquelles ne remettaient pas en question l'opposition patron/salarié mais tentaient de les tempérer au bénéfice du salarié, pour inventer une nouvelle forme d'action sociale qui arrache des financements et des conditions de financement plus civiques aux investisseurs.

Une comptabilité forgée par toutes les parties prenantes et pas seulement par les financeurs, une comptabilité concertative, constitue le socle d'une telle action sociale.

25. Ce qui met d'accord les Libéraux et les Marxistes

Extension du domaine de la valeur (25)

En comptabilité, la différence entre une dépense et un investissement dépend de la consommation de l'objet de la dépense : cet objet a-t-il été consommé (j'ai consommé l'électricité pour faire tourner mon ordinateur et produire ce texte) ou bien est-il toujours « bon pour service » (l'ordinateur ne va pas s'autodétruire ni s'arrêter de fonctionner quand j'aurai fini ce texte, je pourrai encore produire d'autres textes, surfer sur internet, envoyer des mails, etc.). L'achat de l'électricité est une dépense, l'achat de l'ordinateur est un investissement.

Il est entendu, bien évidemment, que la consommation n'est pas une jouissance pour la jouissance : elle doit servir l'objectif de l'entité économique dont on tient la comptabilité, elle doit être acceptable. Il en va de même pour l'investissement.

¹ Dans le cas des associations, il s'agit non pas des actionnaires mais du collège qui porte le projet commun. Dans le cas des individus ou des « foyers fiscaux », il s'agit des personnes qui ont contracté pour former le foyer.

² TXVI

³ (Feher, 2017)

⁴ *Ibid*, p.22

Le pivot, ce qui distingue la dépense de l'investissement, c'est le *potentiel* à servir le projet dans la durée, à créer de la valeur au futur. Ce potentiel à créer de la valeur au futur correspond à la *valeur patrimoniale*.

Il est intéressant de noter que les dépenses matérielles, concernant l'*équipement*, sont considérées comme des investissements mais *pas* les dépenses immatérielles, concernant les *capacités*. Les capacités désignent tout ce qui permet à une entreprise de fonctionner et de se distinguer : sa culture, ses process, sa relation aux parties prenantes, les compétences, les savoir-faire ; son identité ; en d'autres termes son capital immatériel.

Les capacités passent par les hommes de l'entité économique, génération après génération, tout comme les traditions se transmettent dans une communauté culturelle.

Supposément, la différence entre un équipement matériel et une « capacité », autrement dit entre un équipement matériel et un équipement immatériel, c'est que l'un peut être vendu et loué (l'équipement matériel) et l'autre pas (la capacité). L'un est autonome, l'autre est censé être inséparable du corps du collaborateur. L'un est identifiable, tangible, contrôlable et cessible ; l'autre est considéré comme « volatile » et « gazeux », incontrôlable et incessible.

C'est vrai.

Toutefois, l'un comme l'autre dote l'entreprise des moyens d'exister et de continuer d'exister (ce qui s'appelle le « going-concern »). L'un comme l'autre participe à la création de valeur.

Ne serait-il pas juste et censé de donner une reconnaissance à ce patrimoine immatériel, qu'on puisse le vendre ou pas ? Ne serait-il pas utile de le connaître et de le suivre pour le piloter ? La comptabilité peut-elle retranscrire une image fidèle d'une entité si elle ignore ses équipements immatériels ? Quant aux indicateurs générés ou influencés par la comptabilité, que valent-ils s'ils ignorent les forces et faiblesses immatérielles ?

Mais la reconnaissance comptable du caractère patrimoniale des capacités, des *équipements* immatériels gêne tout le monde.

Le libéral y voit un risque de contestation : reconnaître que les capacités - qui passent par les hommes - sont un patrimoine, c'est reconnaître que chacun participe à la création de valeur et donc mérite peut-être sa part de profit, pas seulement le propriétaire du capital et le management.

Le marxiste y voit un risque d'effondrement de la théorie de la plus-value : reconnaître que la valeur est créée par l'ensemble des capacités de l'entreprise et pas seulement par le « capital variable » qui est issu de l'exploitation de la force de travail, c'est remettre en cause la lutte des classes¹. Car, les « capacités », le patrimoine immatériel, c'est plus que la force de travail du salarié, c'est un « commun » issu de l'histoire et de la gouvernance autant que des femmes et des hommes en activité, c'est une « trajection » dirait Berque²...

Face à la mesure précise et à la valorisation du patrimoine immatériel, le libéral comme le marxiste s'accordent à dénoncer la folie quantophrénique qui voudrait mesurer et posséder ce qui relève du plus intime de l'humain³. Tout à coup tout le monde s'accorde à vouloir limiter le domaine de la valeur,

¹ T36.

² T1

³ T33

sans même imaginer que cette extension-là pourrait bien jouer un rôle contre le piège de l'accumulation de la richesse au profit d'une minorité, jouer un rôle dans la nouvelle action sociale.

26. Intérêt général et bien commun

Oikeiôsis – 1 (26)

Dans le langage courant, « Intérêt général » et « Bien commun » sont employés de manière interchangeable, comme des synonymes, pour fluidifier le discours. Pourtant, quelle distance de l'« Intérêt » au « Bien » et du « général » au « commun ».

Les deux termes « Intérêt » et « Bien » n'appartiennent pas au même registre, qu'on les regarde dans l'immédiateté du langage courant ou dans leurs fondements étymologiques et conceptuels.

Dans leur acception courante, « Intérêt » et « Bien » sont comme les deux bouts opposés d'un segment qui distingue la *force motrice* de la *téléologie*. On agit *par* « intérêt », *pour* le « bien ». Dans l'intérêt, « je » suis au centre, dans le bien, c'est l'« autre ».

Bien sûr, les frontières sont perméables et les sens ne sont pas unidirectionnels, ils opèrent une boucle : je peux placer l'intérêt de l'autre au centre et ramener le bien à une nécessité dans ma construction personnelle. Je peux agir *par* besoin de me savoir dans le bien, *pour* l'intérêt de l'autre, en toute abnégation ou sacrifice. Dans ces gradations, se nichent dysfonctionnements et splendeurs, manipulations, pseudos consentements et réelle générosité. Néanmoins, quel que soit le positionnement auquel on s'identifie dans le segment de la motivation de l'action, l'intérêt *me* concerne *moi* et le bien concerne ma relation à *l'autre*. Toutes les confusions possibles entre ces deux points de gravité sont celles qui se rapportent à la capacité à se distinguer de l'autre ou à s'y relie.

Le terme « intérêt » est un emprunt au Latin médiéval (XIIIe s.) où il désigne un dédommagement reçu pour la résiliation d'un contrat ou pour une somme prêtée. Il s'agit d'un terme du registre légal, intimement lié à la *valeur financière* et au *surplus* que la valeur est capable de générer. On le retrouve aujourd'hui encore pour désigner le coût de la location de l'argent dans un emprunt.

Le reste du destin du terme en français est singulier. Dans la lignée du dédommagement, il sera d'abord lié à l'idée de « préjudice » et de « tort »¹ (XIVe s.), le glissement se fera ensuite aisément à la notion d'indemnités, lesquelles réparent le tort subi.

Puis, en moins d'un siècle, le registre change : du *littéral* de l'intéressement matériel, on passe au *figuré* de l'intéressement subjectif, pour désigner ce qui nous concerne, ce qui nous importe. Le mouvement s'étendra ensuite de soi vers l'autre et, au XVIe s., on « porte », on « prête », on « marque » son intérêt vers quelqu'un-e : cette personne-là compte pour nous. De là, il n'y a qu'un pas pour que dès le XVIIe s., cet intérêt devienne affectif et désigne l'attrait que l'on ressent, un sentiment proche de l'amour mais pas encore vraiment amoureux : un début d'*investissement* de soi auprès d'un-e partenaire potentiel, un investissement qui – s'il aboutit – permettra de former un couple. Or quand un couple contractualise – ce qui était attendu à l'époque et qui reste encore aujourd'hui la norme sociale de l'engagement –, il constitue une *entité économique*.

Bien sûr, quand on confie « Il·Elle m'intéresse », on est généralement bien loin de dire « je pense un jour que je bénéficierai d'avantages économiques si j'investis mon engagement (et mon intimité

¹ Cette évolution dénote que l'on considère que priver quelqu'un de la jouissance, même passive, de son capital constitue un tort. Selon cette vision, l'emprunt, la dette, sont un tort.

sexuelle) auprès de cette personne ». Néanmoins, cette dimension semble ne pas être totalement étrangère aux réalités anthropologiques des lois de l'attraction¹.

Plus étrange encore est cette racine économique quand on ramène l'expression aux domaines qui emportent notre curiosité intellectuelle ou notre passion : « je m'intéresse à la poésie, à l'astrophysique, au football ou aux séries télé » ... L'intérêt est ici une pulsion incontrôlée et non choisie qui exprime ce qui nous distingue et fait de nous un *individu* particulier, en pointant les activités et les domaines qui composent la palette unique de notre personnalité. Là où nous *gagnons* à être nous-mêmes.

Entre le littéral de *la plus-value attendue en dédommagement* et le figuré de *ce qui nous importe, nous motive et nous distingue*, se trouve une signification courante où l'intérêt désigne tout simplement *ce qui nous avantage et nous sert*.

Le « Bien », en revanche, renvoie a priori non pas à l'économie mais à l'éthique où il désigne, dans son opposition au « Mal », la conformité à des critères généralement collectifs (voire considérés comme universels), plus rarement affirmés comme personnels. Historiquement, avant d'être éthique, le Bien est sacré ou religieux. Le Bien est du côté de Dieu. Le Mal n'y est pas.

Le « Bien Commun » est d'ailleurs à l'origine un concept théologique, formé par Saint Thomas d'Aquin. Il s'agit de la recherche de Dieu par la communauté des croyants. Fidèle à cet esprit, la « noosphère » de Leroy et de Theillard de Chardin est une forme de « Bien commun », d'accomplissement de la conscience christique par l'ensemble de l'humanité. Il ne faut jamais le perdre de vue quand on entend les discours technicistes sur l'augmentation de l'humain par l'intelligence collective et par l'intelligence artificielle (« noosphère » de Pierre Lévy). Le projet prend toujours des apparences de « Bien commun » compris au sens moderne de l'accomplissement de tous et porte – au sein de la sphère technique – toute l'aspiration religieuse du Bien commun sacré, une forme de communion mystique².

Toutefois, si le littéral du Bien désigne une *valeur spirituelle* (XIe s.), le figuré – lui – renvoie à l'objet qui présente une *valeur financière* et que l'on peut s'approprier (XIIe s.). On possède un/des « bien/s ». On propose des « biens de consommation ». Le passage du littéral spirituel et éthique au figuré matériel s'opère peut-être autour de la notion de *ce qui concourt à notre épanouissement*.

Le jeu de chiasme entre le littéral et le figuré auquel se prêtent l'*Intérêt* et le *Bien*, n'est pas un miroir parfait. Certes, Intérêt et Bien relèvent tous deux de l'économie, l'un au sens propre l'autre au sens figuré. Mais là où l'intérêt est un surplus, une plus-value, le bien est un principal, un capital. Certes, Bien et Intérêt renvoient tous deux, l'un au sens propre l'autre au sens figuré, à ce qui nous épanouit en tant que personne. Mais là où le Bien se construit et se questionne en accord avec des critères d'ordre éthique, moraux, religieux ou esthétiques, l'intérêt ne s'embarrasse de rien d'autre que de la légitimité du penchant pulsionnel.

Aligner ses intérêts sur le bien est un choix qui contraint l'intérêt, parfois le dénie. Aligner le bien sur les intérêts d'une personne ou d'une classe pointe le lieu de la domination et du pouvoir.

Ici, dans la question du pouvoir, doit d'ailleurs se penser la différence entre le « général » et le « commun ».

¹ Les études sont nombreuses sur l'attraction ressentie envers un partenaire qui peut subvenir aux besoins de la famille, assurer la protection et participer à l'éducation des enfants, ce qui est couramment nommé la « valeur du partenaire » ou *mate value* (Ellis (1995), Fales et al. (2016)).

² TXIII.

Le « commun », c'est d'abord et littéralement « ce qui appartient à plusieurs » (IXe s.). Le figuré l'emporte assez tôt vers le *médiocre de la masse*, or le médiocre de la masse n'existe qu'en comparaison à des êtres exceptionnels qui s'en distinguent (XIIe s.). Le passage du littéral économique au figuré anthropologique s'opère avec un glissement dans le rapport au pouvoir. Le commun en tant que possession économique partagée distribue le pouvoir entre tous (sens littéral du IXe s.), le commun en tant que condition médiocre face à des êtres exceptionnels aboutit inéluctablement à la confiscation du pouvoir au profit de ces prodiges qui le « méritent » (sens figuré du XIIe s.).

Le « général », quant à lui, est une notion philosophique antique qui désigne ce qui « se rapporte à un genre, à une espèce », qui se retrouve dans tous les éléments d'un ensemble. Ce n'est qu'au XVIe siècle que l'adjectif prend le sens de « ce qui réunit un ensemble de personne », puis de ce qui s'applique à la majorité.

Le général est ontologique, il n'est pas naturellement relatif au pouvoir. Il ne renvoie pas à ce que l'on possède. Toutefois, quand on se voit confier une fonction « générale », on obtient de ce fait un pouvoir absolu, qui concerne l'ensemble.

	Littéral	Figuré
Intérêt	Economique, légal : dédommagement, indemnités, lié à l'emprunt et au prêt (d'un bien), connotation de réparation d'un tort.	Psychologique : Ce qui « intéresse », ce qui importe, ce qui plaît, la palette de ce singularise un individu. L'objet de l'attraction amoureuse
Bien	Sacré, éthique, religieux, moral : ce qui s'oppose au Mal ; le lieu du sacré, ce qui assure l'ordre du monde.	Economique : ce que l'on possède, ce que l'on peut consommer (bien de consommation). Le principal qui s'oppose à l'intérêt
Général	Ce qui se rapporte à un genre, à une espèce, qui se retrouve dans un ensemble, ce qui relève de la majorité.	Qui a du pouvoir sur l'ensemble, sur le collectif.
Commun	Ce qui appartient à plusieurs.	Ce qui est médiocre car banal.

A partir des différents jeux combinatoires entre le littéral et le figuré, *l'intérêt général* pourrait être compris comme :

1. Intérêt et Général au sens littéral : Les dédommagements attendus par les personnes qui constituent un groupe parce que c'est le penchant naturel de chacun d'entre eux d'attendre une création de valeur en toute chose, par exemple les Ferengi de la saga Star Trek, race extra-terrestre, qui est habitée par le penchant naturel de rechercher le profit financier dans toutes leurs interactions, mise en situation poussée à l'extrême de la théorie de l'« agent économique rationnel » motivé par son égoïsme constitutif ;
2. Intérêt au sens littéral et Général au sens figuré : Les indemnités attendues par ceux qui détiennent le pouvoir sur l'ensemble, par exemple les dividendes attendus par les actionnaires d'une entreprise ;
3. Intérêt au sens figuré et Général au sens littéral : Une passion partagée par les membres d'un groupe, par exemple l'intérêt pour le rugby de l'ensemble des clients d'un pub, un soir de retransmission de match ;

4. Intérêt au sens figuré et Général au sens figuré : Une attirance qui exerce une subjugation ou un pouvoir sur l'ensemble ou sur la majorité, par exemple la fascination ressentie – contre toute attente rationnelle - envers une personne plébiscitée par des élections.

Pourtant, l'expression « intérêt général » n'est comprise et utilisée dans aucune de ces combinaisons puisqu'elle désigne ce qui est à l'avantage de l'ensemble des membres d'une communauté civile. En anglais, l'adjectif utilisé est d'ailleurs *public*, « publique » : *Public Interest*, l'intérêt public.

« L'intérêt général » décrit donc *ce qui nous avantage tous*, avec une connotation économique forte et une idéologie sous-jacente selon laquelle la recherche du profit nous est naturelle en tant qu'espèce humaine. Le « bien commun », quant à lui, désigne plutôt ce qui nous épanouit tous et chacun quand nous avançons ensemble, avec la racine religieuse d'une communion transcendante et salvatrice.

On le constate, l'intérêt général repose sur les mêmes fondements que le libéralisme : ces être égoïstes voués par la nature à la recherche de leur intérêt personnel et produisant par rationalité dans ce processus des avantages pour tous. On pourrait croire que l'intérêt général et le libéralisme sont pragmatiques et laïques mais leur hypothèse de base sur *l'égoïsme finissant par s'autoréguler selon un agencement suprême et naturel* relève davantage d'un article de foi religieux que du positivisme.

Le bien commun, en revanche, repose sur une vision plus collectiviste : c'est ensemble que l'on se réalise. Et il est porté plus ouvertement par une forme d'extase mystique.

Entre l'un et l'autre, n'y aurait-il pas la place et le besoin d'un autre concept, moins religieux et fabuleux ? La recherche d'un équilibre qui préserve, pour tous et chacun, tout autant la capacité matérielle à vivre et à prendre soin de soi que la dignité morale d'être libre, éduqué et mobile.

Un concept ou plutôt une « valeur », autrement dit un repère à l'aune duquel on ramène ses choix lorsqu'il s'agit de décider d'une action ou d'un programme.

C'est cette place que peut prendre l'*oikeiôsis*.

27. La valeur

Valeur et signifiance (27)

« Valeur » est un mot complexe. Son ambiguïté lexicale présente un caractère kaléidoscopique qui reflète, dans ses jeux de miroirs, les canaux multiples d'irrigation entre les différentes acceptions et leur domaine de signification. Et là ne s'arrête pas la difficulté. Au sein de chaque domaine de signification, la définition de la « valeur » relève de la virtuosité technique propre à chacun d'entre eux : économie, éthique, épistémologie, linguistique, esthétique, logique, etc.

Le destin transversal du terme révèle son importance ; « valeur » n'est pas un mot-valise. C'est un incontournable de la pensée qui s'articule : le « zéro » de l'exploration réflexive et du processus de décision ; l'absence, le creux, le vide, qui dessine le contour et donne la forme.

« Valeur » nous vient du latin *valere*, issu de l'indo-européen *wald-*, « être puissant ». On le retrouve tout aussi bien dans l'anglais *value*, « valeur », avec les mêmes ambiguïtés qu'en français, que dans l'allemand *gewalt*, « violence »¹ [il n'y a qu'un pas - un glissement - de la puissance à la violence].

¹ « Valeur » en allemand se dit *wert*, dont l'étymologie est contestée. Mais l'allemand dispose de plusieurs termes aux côtés de *wert*, ce qui est censé faciliter la désambiguïsation et l'articulation de la réflexion : *geltung* (valeur

Dès le latin, *valere* est polysémique :

Au sens littéral, il désigne la qualité physique d'« être fort, puissant, en vigueur, bien portant ». D'où la salutation *Vale !*, que l'on adresse en signe d'au revoir, le « *Porte-toi bien* » que l'on dit encore parfois en se quittant. Il en découle la possibilité de « pouvoir », d'« être en capacité »¹.

Le sens figuré traite de la puissance sociale, de l'autorité et du crédit dont on dispose.

« Ce qui a la capacité, ce qui a le pouvoir », c'est aussi ce qui est efficace, comme un remède, par exemple ; ou plutôt, le domaine où le remède fait effet : sa vertu, sa qualité curative particulière. La passiflore est bonne contre les troubles du sommeil dus à l'anxiété. Elle a de la *valeur* contre l'insomnie et le stress.

De même qu'un remède porte une « capacité » particulière, un mot porte également la « capacité à porter un sens particulier », un référent, un contenu. Lui aussi, le mot, a une « valeur » : *valet*, « il vaut ».

Quant aux choses, que portent-elles ? Quelle est leur « capacité » ? leur « puissance » ? leur « vertu » ? Pour le latin, c'est leur « prix », leur « valeur d'échange », cette abstraction commensurable qui les transforme en marchandise ; pas leur usage. L'*usage*, en latin, ne « vaut » pas. Il n'y a pas de « valeur d'usage » des objets en latin. C'est étrange quand on pense que le *remède* ou le *mot*, quant à eux, *valent* pour leur usage particulier. Mais pas les objets, comme si déjà dans la cité antique, ils étaient des marchandises avant que d'être des objets².

Le passage au français, au XIIe siècle, renvoie d'abord à l'idée de bravoure³, de courage, cette « valeur » qui « n'attend pas le nombre des années ».

La philosophie⁴ s'empare du terme en tant qu'outil, mais au pluriel, « *les valeurs* », comme un ensemble articulé (presque structuraliste), au sein duquel se dégagent des relations à l'aune desquelles nous prenons nos décisions d'action, nous *évaluons* ce qu'il convient de faire ou de ne pas faire.

Au XIXe siècle, Boole définit, en algèbre logique, la « valeur de vérité » des propositions, en opposant deux états possible, le « vrai » ou le « faux ». En découle la possibilité pour une proposition d'« être valide », autrement dit « vraie », ou « invalide », fausse.

Le lien entre l'ensemble des acceptions du terme « valeur » peut-il renvoyer à un plus petit dénominateur commun ? Un *quelque chose* auquel nous pourrions nous raccrocher pour comprendre l'articulation entre les domaines ?

actualisée)/*gelten* (processus par lequel la valeur acquiert sa validité), *gelten* (valoir au sens de ce qui doit être pris en compte), *gültigkeit* (validité formelle), etc. (Raynaud, 2004)

¹ T.XV

² On retrouve ici la problématique de l'imaginaire de l'origine : tout comme les discours sur l'origine de l'argent renvoient non pas à une réalité historique mais à une mythopoïèse (T.7), le discours marxien sur l'origine de la marchandise prend la même connotation mythopoïétique avec cette étymologie. En effet, si dès le latin, la valeur d'un objet, c'est son prix et non son usage, alors que l'acception de la valeur d'usage existe aussi, cela implique que dans cette société non capitaliste, la fétichisation des relations au travers des marchandises existait déjà. Cette hypothèse est d'ailleurs corroborée par la théorie aristotélicienne de la formation du prix comme analogie d'un rapport de force social, ce qui est le propre de la fétichisation (Paul Jorion, 1992).

³ La salutation si commune aujourd'hui quand on se quitte, ce « bon courage » qu'on nous dit dans les magasins, au téléphone, à la fin de rendez-vous, est finalement l'équivalent, du *vale !*

⁴ La branche de la philosophie qui étudie ces systèmes de relation de valeurs est l'« axiologie » ou la « philosophie des valeurs ».

Il est de coutume de dire que ce plus petit dénominateur commun renvoie à une possibilité de commensurabilité, de comparaison des grandeurs¹. La *valeur* serait toujours liée à l'*évaluation* et à la *comparaison*. D'ailleurs, même dans le cas, en latin, de la valeur du mot ou du remède, on se trouve bel et bien dans une forme de comparaison, car *ce que porte* un mot ou un remède correspond à ce qui le distingue au sein du système (de mots ou de remèdes).

Quelque chose de similaire ou plutôt de complémentaire se joue entre la *valeur* et la *signifiance* : toutes deux entrent en jeu dans les processus de décision et dans la création du sens.

Mais là où la valeur s'organise au sein d'un système formel, la signifiance remonte à la racine sensorielle².

XVI. Le Jeu des Perles de Cristal, un conte néolibéral *Catallaxie et Marché efficient (XVI)*

Selon Eugène Fama, prix Nobel d'économie, chef de file de la « Théorie de l'Agence »³, en recherche comme dans toute ligne de business, le succès dépend à 50% du marketing. Son conseil : « Keep it simple »⁴. Vu le succès de Fama, écoutons-le et commençons par une petite histoire (storytelling) :

Il était une fois un monde merveilleux, régi par un ordre social naturel et suprême, où les besoins de chacun étaient comblés par une intelligence supérieure, éternelle et collective, inconsciente mais efficace, instinctive, synaptique, distribuée. Ce monde fonctionnait comme un corps, au rythme de ses propres besoins, de ses sécrétions, de l'activité de ses organes locaux, de la mécanique parfaite de ses échanges globaux. Le dynamisme des cellules les plus fortes ruisselait vers les plus faibles, dans une juste mesure, leur permettant de jouer leur rôle sans totalement dépérir.

Dépourvu d'organe central décisionnaire, l'harmonie du système était garantie grâce à un jeu presque fractal de transactions imbriquées. Ce jeu utilisait des perles de cristal, qui passaient de mains en mains, physiquement ou virtuellement. L'extraordinaire propriété du cristal de ces perles était sa capacité à capter et à transmettre l'information sur les besoins, les manques, le nécessaire et le dysfonctionnel du système, au-delà de ce qu'auraient pu comprendre les joueurs avec leur capacités cognitives limitées.

Le Jeu se déroulait en tout lieu et en tout temps. Tout le monde y participait à son niveau, à sa manière, à son insu. Il ne dévoilait sa splendeur et son unité qu'à l'échelon ultime des Grandes Boules de Cristal.

¹ On retrouve cette signification de base dans la « valeur de la note », en musique, qui désigne sa durée ou la « valeur de la couleur », en peinture, qui désigne son intensité relativement à la palette de tons qui l'entoure.

² Thème de l'article final, T41.

³ La Théorie de l'Agence considère « la plupart des organisations comme des fictions légales qui servent de dispositifs pour organiser des relations contractuelles entre des individus » (Jensen & Meckling, 1976). Ces relations sont considérées comme conflictuelles, chaque agent étant mu par son intérêt propre. En ce qui concerne les entreprises, c'est l'intérêt des actionnaires qui doit primer. La Théorie de l'Agence est actuellement le cadre théorique dominant.

⁴ Fama & Cochrane (2008).

Là, ses Gardiens interprétaient son oracle. Illuminés par la Vérité sur l'état des lieux du monde, ils pouvaient alors orienter les flux de la Source de Cristal, garantissant l'équilibre et l'harmonie du Jeu et de la Grande Société.

Maintenant, remplacez *Le Jeu des Perles de Cristal* par « catallaxie » (Friedrich Hayek) ou par « marché efficient » (Eugène Fama) et vous aurez deux théories¹ qui ont valu à leurs auteurs le prix Nobel d'économie et qui ont présidé au tournant libéral entamé le siècle dernier.

« Catallaxie » est un terme forgé par Hayek à partir du verbe grec *Katalasso* qui signifie « échanger ». Dans la théorie de la catallaxie, le marché est une véritable « machine de vision »² qui porte, révèle et traite l'information économique globale. Volumineuse et disséminée, cette information est autrement inaccessible à la pensée humaine, à sa perception et à sa cognition : elle ne peut pas être connue, contrôlée ni planifiée. Le système financier devient dès lors un vaste système de traitement de l'information, qui dépasse l'intelligence des agents individuels, pour se cristalliser dans les cours boursiers, au travers d'un phénomène complexe, automatique et total, quasiment naturel³.

De la même manière, dans l'hypothèse du marché efficient, lorsqu'on laisse le marché faire, sans interférer, sans friction, le prix des actifs va toujours incorporer l'information disponible sur la valeur. Ainsi le prix des actifs n'est pas seulement une information sur l'état de l'actif, c'est la *vérité essentielle* de l'actif : « à tout instant, le prix d'un titre est le reflet exact de sa valeur »⁴. Créer de la valeur en bourse (donc pour l'actionnaire) devient en conséquence le moyen le plus efficace de bien diriger l'entreprise⁵. Pourquoi ? Parce que le prix de l'actif est porteur de la vérité : il est l'outil de reporting et l'outil décisionnaire optimal. L'utiliser comme référence absolue, comme la seule information fiable, comme l'objectif ultime, mène à l'efficacité et à la performance, donc au bien-être général.

Et si la réalité n'est pas conforme à cette théorie, c'est juste parce que « les prix n'ont pas eu le temps d'incorporer » la réalité ou que quelque part une instance a interféré avec la compétitivité. Et de toutes les façons, si le marché n'est pas efficient ou si une prédiction ne se réalise pas, comme l'explique John Cochrane, spécialiste du prix des actifs : « C'est une bonne nouvelle ! Si on peut prouver l'erreur d'une théorie, c'est qu'à la base elle possède du contenu. Des théories capables de tout expliquer sont aussi inutiles que de dire 'si les prix baissent c'est parce que les dieux sont en colère' »⁶.

Quelque chose de ce récit catallactique du marché efficient ressemble à s'y méprendre avec l'épidémie numérique de *fake news*, avec l'« hyperbole véridique » de Donald Trump ou avec le « contrôle de la réalité » dans l'Océania dystopique de « 1984 »⁷ : « C'est vrai parce que nous avons décidé que ça l'était. Toute contradiction empirique ou logique sera une preuve de notre vérité. »

Dans le cas présent, l'instance qui décide de la vérité, c'est le marché, le marché au service de l'actionnaire.

Les citoyens, les gouvernants, les chefs d'entreprise, les clients, les collaborateurs, toutes les parties prenantes n'ont qu'à s'y plier. De toutes les façons, leurs capacités cognitives individuelles ne leur permettraient pas de comprendre ce que le marché, la Suprême Machine de Vision, la Grande Boule de Cristal, a su percevoir et révéler. Tant pis pour eux. Tant pis pour la nature aussi. Après tout, comme

¹ La « main invisible » (Adam Smith) n'est pas loin non plus, évidemment...

² Au sujet de la Machine de Vision, voir T2 et T11, avec leurs notes.

³ von Hayek (1945).

⁴ Feher (2017, pp.51-52)

⁵ Fama (1980)

⁶ Introduction de John Cochrane à la conférence d'Eugene Fama, (Fama & Cochrane, 2008, 3'55).

⁷ Orwell (1949/1950), p.41 et p.51 pour les premières mentions des concepts.

le disait Hayek, dans *Droit, législation et liberté*, la justice sociale est un « mirage », incompatible avec l'« ordre spontané » d'une « Grande Société »¹.

D'où les cinq règles de la Grande Société du Jeu des Perles de Cristal :

1. *Le Cristal est la vérité.*
2. *Le Cristal est la loi.*
3. *Le Cristal est la justice sociale.*
4. *Le Cristal est le discernement.*
5. *Le Cristal est l'écologie.*

Et oui, c'est un exemple-type de « mythopoïèse », de récit programmatique. En l'occurrence, il suffit cette fois de remplacer « cristal » par « marché » ou « valeur » ou « capital »² pour comprendre les principes régulateurs qui conditionnent notre vécu politique, social et économique.

Mais les mythopoïèses sont inévitables : elles sont notre rapport au réel, nous humains, êtres de signifiante. Elles traduisent et induisent nos pulsions et nos instincts. Une autre mythopoïèse finirait par exprimer les mêmes dynamiques fondamentales de domination, d'indifférence et de manipulation au service des plus puissants³.

Alors, au lieu de lutter frontalement contre cette mythopoïèse catallactique pour en ériger une autre artificiellement⁴, commençons par nous demander de quelle manière nous pourrions infléchir ses lignes narratives et programmatiques. Par exemple, en intégrant en temps réel dans les informations transmises et cristallisées dans la valeur, davantage de données fiables concernant les immatériels de l'entreprise. En effet, les immatériels révèlent l'activité contributive et l'état de l'ensemble de l'écosystème de l'entreprise, c'est-à-dire de l'ensemble des parties prenantes, du collectif et de la nature.

On se demande d'ailleurs comment l'information peut prétendre être réellement efficiente sans ces données. Or pour l'instant, ces données ne sont ni disponibles ni incorporées⁵. Allez savoir, il y a là peut-être matière à résoudre certaines des incohérences sur lesquelles se heurtent sans cesse les modèles prédictifs, notamment à long terme, qu'essaient de bâtir les tenants de l'efficience informationnelle du marché...

XVII. La fin des métiers *Flexibilité et potentiels (XVII)*

François Kollar (1904-1979) est né en Hongrie, dans une famille modeste. Il vient en France dès 20 ans. En Hongrie, il avait travaillé dans les chemins de fer, en France il rejoint l'industrie automobile. Parallèlement à cette vie d'ouvrier, il apprend et pratique la photographie. Dès ses 26 ans, après une expérience dans la publicité, il ouvre son propre studio. Un an après, en 1931, alors même que la Grande Crise atteint la France et sème le chômage, comme par conjuration, les éditions des Horizons de France lui passent commande d'une étude photographique sur *La France [qui] travaille*.

¹ Lister (2011)

² Dans notre petite allégorie, le Cristal est l'argent. Mais comme l'argent *cristallise* la valeur, comme le Marché est le système de circulation et de création de la valeur et comme le Capital est l'ensemble de la valeur dans son mouvement d'expansion, *in fine*, les cinq lois s'appliquent au quatre concepts.

³ Voir T5.

⁴ Cette attitude n'empêche de construire d'autres mythopoïèses alternatives et de les laisser gagner en influence. Voir T37.

⁵ Le Goodwill n'est pas l'incorporation de l'immatériel dans la vérité de valeur. Voir T33.

Pendant quatre ans, Kollar parcourt vingt régions de France et prend plus de 2000 clichés qui couvrent des activités rurales, industrielles et artisanales. Quinze fascicules sont publiés entre 1932 et 1934, presque sous forme feuilletonesque, genre encore prisé à l'époque. La liste de ces livrets au format de magazine dresse à elle seule la sociologie d'une autre époque. Un autre monde se dessine derrière cette taxonomie que l'on peut parcourir comme un poème ou comme un livre d'histoire :

1. Mineurs ;
2. Les métiers du fer ;
3. Mariniers et bateliers – Gens de mer ;
4. Gens de mer – La vie des phares ;
5. Le rail ;
6. L'Automobile, la route – L'Avion, les chemins de l'air ;
7. Aux sources de l'énergie ;
8. La vie paysanne – Vignerons ;
9. Marchés et ravitaillement des villes - Forestiers et bûcherons – Fleurs et parfums ;
10. Tisserands et filateurs – Canuts – Tapisseries ;
11. Couture et mode ;
12. Verriers et céramistes ;
13. Le Bâtiment ;
14. Fabriques à papier – Métiers du livre ;
15. Journaux – Bibliothèques – Laboratoires.

La classification est censée être opérée à partir des « matières premières ».

Aujourd'hui, nous ne reconnaissons pas ces « matières » premières. Nous connaissons des « immatériels premiers » : l'argent, le numérique et sa data, les connaissances et les compétences, le divertissement et les médias, la marque et la popularité, la surveillance et la sécurité, les services etc. Les « immatériels premiers » sont d'ailleurs devenus les moteurs de l'économie. Nous vivons dans une époque, une société et une économie des immatériels.

En même temps, bien évidemment, nous restons des êtres de chair et d'os, avec des estomacs, des intestins, la sensation du froid et de la faim, nous avons besoin d'eau et d'air, notre écoumène mécanique auquel nous sommes couplés requiert [réquisitionne] de l'énergie : nous avons besoin – en input quotidien - de matières premières très matérielles¹. Et nous produisons – en output quotidien - des déchets, très matériels eux-aussi... et très toxiques.

L'immatériel laisse en effet sur son passage un sillage de matière toxique, des déchets nucléaires aux déchets électroniques, lesquels sont envoyés illégalement vers les pays les plus pauvres du monde, comme au Ghana où ils sont traités sans protection par des enfants.

Matériel et immatériel sont intrinsèquement liés, indissociables. L'un ne va pas, ne va jamais sans l'autre. Ils forment ensemble une « dyade », c'est-à-dire un ensemble composé de deux éléments solidaires, la dyade $\frac{\text{immatériel}_2}{\text{matériel}}$.

¹ T12

² A propos de la notion de dyade qui vient du linguiste Gustave Guillaume, voir l'article final T41 et notamment le passage sur *Le principe d'attachement*.

Ainsi dans notre organisation économique globalisée et automatisée, complexe, les matières premières ne sont rien sans l'immatériel qui leur permet d'être extraites, traitées, diffusées et englouties¹.

Et cette chaîne d'extraction-traitement-diffusion-consommation, à l'échelle globale de l'organisation logistique de la production, à ce degré de précision technique, ne peut plus être assurée par les *métiers*, par les *hommes*, mais par la machine elle-même. Machine parfois opérée par des humains, parfois contrôlée par des humains, généralement utilisée au sein d'une stratégie et d'un processus de décision qui revient encore à l'homme, mais à l'homme soumis à l'impératif unique de créer de la valeur monétaire, sans autre considération.

Quels « métiers » nous reste-t-il alors ?

Selon Richard Sennett, sociologue et philosophe, les « métiers » désignent un domaine d'activité que l'on maîtrise vraiment bien, ce que l'on fait bien pour le plaisir de bien le faire².

D'après lui, la culture du capitalisme flexible de notre « nouvelle économie » privilégie le *potentiel* (capacité à acquérir la capacité de faire, immatériel d'un immatériel, immatériel-au-carré, immatériel²) au détriment du *métier*, du *bien faire* (immatériel simple) et du *bilan*. Le métier serait ainsi déjà en voie de disparition dans une virevousses continue, où les tâches diverses s'alternent, effectuées superficiellement, sans maîtrise et sans attention.

On pourrait objecter que reconnaître le potentiel (immatériel-au-carré) n'exonère pas de viser le *bien faire* (immatériel simple, « métier » ou *craft* en anglais), ni d'effectuer un bilan minutieux et sincère. On pourrait également affirmer que la diversité des tâches n'empêche pas une activité en profondeur et maîtrisée. Sauf qu'il ne s'agit pas de conjectures ni d'idéologie : Sennett ne déploie pas une pensée théorique, élaborée à partir de la seule jauge de ses idées et de ses valeurs, au sein d'un système qu'il aurait conçu. Sennett rapporte une description et une analyse inductives, construites à partir d'une observation sociologique de terrain. Il enquête et revient avec *la constatation* (et non la prédiction théorique) de la détresse des professionnels dépossédés du droit de bien faire, en prenant le temps de faire, en étant reconnu pour leurs compétences et leur exécution.

Il faudrait sans doute aspirer à une culture professionnelle capable de reconnaître le potentiel, tout en laissant le temps de bien faire et tout en étant prompt à reconnaître la qualité d'une exécution diligente et minutieuse, une culture qui respecterait la capacité de certains à alterner une variété de tâches avec maîtrise, sans l'attendre de tous, et qui ne sacrifierait pas la variation à la qualité.

D'ailleurs, comment dresserait-on une liste à la Kollar aujourd'hui ? Quelles « immatériels premiers » avons-nous pour définir les catégories d'activité et leurs métiers ? Peut-on encore parler de « gens et métiers », ou devrait-on déjà acter, sans nostalgie ni indignation, la disparition des métiers ? Ce n'est pas le métier qui compte, en effet, mais la persistance des savoir-faire et des compétences. Une nuance que l'anglais supporte mieux que le français car, en français³, nous n'avons pas de mot pour désigner ce que Sennett cherche à défendre : le « craft » du « craftman », le savoir-faire de la personne experte, comme le musicien qui a appris la subtilité sublime de son instrument à force d'entraînement ou l'artisan qui a acquis la maîtrise de la matière ou la femme de ménage qui dit, selon les propos qu'il a recueillis, « propre, c'est propre ».

¹ T36.

² Sennett (2006/2012, p.87)

³ Et vice-versa, l'anglais n'a pas de mot qui répercute le périmètre et les connotations du français « métier », lequel chevauche *craft*, *trade*, *profession*, *job* et *occupation*.

Ainsi, devrions-nous plutôt substituer – déjà – « potentiel » à « métier » pour notre nouvelle liste :

1. Gens et potentiels de l'argent
2. Gens et potentiels de l'algorithmique
3. Gens et potentiels de la connaissance
4. Gens et potentiels du spectacle et du divertissement
5. Gens et potentiels de la propagande (publicité, communication politique, branding en tous genres)
6. Gens et potentiels du commerce
7. Gens et potentiels du soin
8. Gens et potentiels de la surveillance et de la sécurité ¹
9. Gens et potentiels du matériel.

En attendant que « gens et potentiels » soient remplacés par « robots » : robots de l'argent, robots de l'algorithmique, robots de la connaissance, robots du spectacle et du divertissement, robots de la propagande, robots du commerce, robots du soin, robots de la sécurité, robots du matériel. Dès lors, quel sera l'horizon de « potentiel » qui restera aux « gens » ?

J'en vois trois : l'hybridation à la machine (transhumanisme) ; le fanatisme (religieux, nationaliste, politique) ; l'exploration sensori-spirituelle (activité artistique, activité intellectuelle, activité physique, méditation, yoga, arts martiaux, phénoménologie, etc.), les trois pouvant d'ailleurs se combiner... Peut-être peut-on en espérer un quatrième : l'*oikeiôsis*, le soin de soi et des autres.

XVIII. Complexe de Loula *Démission mnémonique (XVIII)*

Notre mémoire est figurative, émotionnelle, sensorielle et linguistique. Figurative car elle a la capacité de convoquer et de reconstruire des images ; elle n'est pas un enregistrement du réel mais une reconstitution. Emotionnelle et sensorielle car elle nous livre des sensations physiques et affectives, et pas seulement des images. Linguistique car elle nous rappelle, au mot près parfois, des propos que nous avons entendus ou prononcés. Linguistique parce que nous nous racontons notre vie, nous en faisons un récit construit ou des bribes obsessionnelles, des *loquèles* comme les nommaient Barthes², qui disait emprunter le terme à Ignace de Loyola.

La manie de prendre en photographie ou en vidéo les moments intenses, importants ou intimes (la beauté d'un ciel tourmenté, son enfant endormi, un site touristique, une soirée entre amis) *transfère* la trace et le contenu de notre vécu à la machine : nous ne cherchons plus à nous souvenir avec nos propres capacités mentales, physiologiques et émotives, nous abandonnons notre mémoire, « démission mnémonique ». Nos souvenirs se pixellent au fur et à mesure que nous prenons des instantanés pour transformer notre vécu en spectacle.

Dans l'*acte* de démission mnémonique, l'*acte d'enregistrement du vécu*, nous perdons trois fois.

Nous perdons la responsabilité et l'autonomie de notre *mémoire intime* [et non pas notre capacité de mémoire³]. Nous perdons la liberté qu'offre le *doute raisonnable* imputé à la subjectivité et à la

¹ Surveillance présentée comme « sécurité ».

² Barthes (1977/2002, p.201).

³ Il ne s'agit pas ici en effet de s'inquiéter de la *perte* de la capacité de mémoire au nom de l'utilisation d'un support mnémonique, un thème qui est aussi ancien que l'écriture puisque Platon évoque une légende égyptienne dans *Phèdre*, à ce sujet. Dans le médianumérique, les capacités cognitives humaines ne suffisent plus à gérer nos « palais de mémoire », notre patrimoine immatériel, toutes les informations acquises, produites ou rencontrées qui permettent de fonctionner dans la société. La perte dont il s'agit ici est celle de la *mémoire*

faillibilité de la mémoire [l'enregistrement est une preuve indiscutable, la mémoire un témoignage qui peut être remis en question]. Nous perdons la *présence au moment*, puisque nous enregistrons l'instant au lieu de le vivre pleinement.

L'enregistrement devient l'*objet du vécu*. Il devient l'*objet universel de tous les vécus*. Il nous prive de notre présence à nous-mêmes et au monde.

Le *selfie* va encore plus loin car - au contraire du souvenir qui représente la scène à partir de notre regard, donc *sans* nous dans l'image [ce que le jeu vidéo appelle une « caméra subjective »] – il bâtit une représentation qui efface le monde tel que nous l'avons vécu pour *nous* mettre au centre de l'image [la « caméra objective »]. A moins qu'il n'ait pour vocation d'effacer le monde pour que nous puissions enfin ne voir que nous-même.

Le selfie comme miroir narcissique dans lequel nous nous noyons : « Complexe de Loula », qui se dissout dans le numérique, comme Ophélie s'est noyé dans l'eau. Loula est un personnage des « 3 Espaces », œuvre littéraire transmédia [« récit variable »¹], qui entremêle fiction et épistémologie au travers de ses tesselles :

Dans sa poétique de l'eau, Bachelard définit trois complexes : • le Complexe du Cygne, idéal, facile de blancheur et de grâce des eaux amoureuses et légères ; • le Complexe de Caron qui disparaît dans les eaux profondes • le Complexe d'Ophélie qui se laisse emporter dans l'horizon lointain, l'infini. J'en rajoute un quatrième, le Complexe de Loula qui se dissout, qui disparaît dans l'infime [le plus intime : l'intissime], qui discrétise le sensoriel pour oublier, puis qui se laisse digitaliser.	Il est deux imaginations pour Bachelard. L'imagination formelle, imagination de surface, de la nouveauté et l'imagination matérielle, imagination des profondeurs, du primitif, de l'éternel, de l'élémentaire. L'imagination matérielle a un poids, un toucher, elle est aussi familière au sensoriel qu'au mental. Ces deux imaginations se distinguent sans s'opposer : peut-on réellement dissocier l'abstrait du concret, la forme de la matière, la surface de la profondeur, l'intérieur de l'extérieur ? Il est certain que l'imagination matérielle utilise l'élémentaire pour s'inséminer [l'eau, la terre, le feu, l'air]. Elle est essentiellement alchimique. Mais d'autres substances peuvent prétendre au statut de matière symbolique : pour cela elles doivent impérativement porter la dualité bénéfique / néfaste à l'exemple du feu qui réchauffe ou calcine.
<i>Récit des 3 Espaces, T316</i>	<i>Récit des 3 Espaces, T550</i>

intime, celle qui constitue notre identité affective et sensible, notre expérience ontologique, la racine de notre individuation avant même que de « savoir », d'être « expert » ou « amateur » ou juste « alerté » des faits construits par les hommes (science, politique, art, actualité, etc.).

¹ Un récit variable est un « topos », comme ce texte-ci, mais un topos littéraire tandis que ce texte-ci est un « topos critique ». Ou plutôt : *Sujets et Signifiance* est une extraction, ou « dispositio », d'un topos plus vaste : « L'anti-journal critique », qui comprend une série supplémentaire : le journal de la création d'une startup dont la mission est la gestion et la valorisation du patrimoine immatériel des entités (individus, structures et territoires).

Complexe de Loula que l'on retrouve également dans les deux mythes du transhumanisme et de l'intelligence artificielle.

XIX. Numérique ou digital ? *Prométhisme (XIX)*

En anglais, vers la fin du 14^e siècle, le latin *digitus*, « doigt », a été utilisé pour désigner par métonymie ce que l'on compte avec les doigts de la main, les chiffres entiers en dessous de dix. Un autre mot désigne le « chiffre », sans la limite de « dix », *numeral*. L'expression *numerical digit* apparaît tardivement, au 20^e siècle. Elle en viendra à désigner ce qui relève de l'informatique et de son système binaire.

La langue française n'a pas connu ce destin « digital » avant la fin des années 1960. Elle n'a pas eu cinq siècles pour absorber la métonymie numérique. Ce qui est « digital » en français renvoie au doigt. Le doigt, la main, au niveau sensoriel, c'est le toucher. Pleinement. Autant que la peau, car quand on veut toucher, généralement, on utilise la main, sa paume, ses doigts.

Il est étonnant de constater avec quelle facilité, quelle rapidité, le « digital » a perdu cette connotation tactile pour se confondre avec le mouvement de numérisation du réel, avec la « transformation digitale » : la transformation digitale de l'entreprise, la transformation digitale d'un secteur d'activité, par exemple la banque, la transformation digitale de la démocratie, la transformation digitale de l'environnement (le médianumérique).

L'expression est embrassée par la cohorte d'experts en tout genre, qui tentent d'anticiper, d'accompagner, plus rarement d'analyser, le plus souvent de rattraper - sans vision, sans imagination, dans un vaste mouvement mémétique d'écho des idées à succès - les mutations en cours.

Mais veut-on d'une *transformation digitale* ? Veut-on vraiment remplacer le toucher, le sensoriel, le signifiant, par le numérique ?

Il ne s'agit pas seulement ici d'un anglicisme. Il n'y a rien de choquant au phénomène d'anglicisation : les langues s'empruntent les termes, elles évoluent sous l'influence des sociétés qui se distinguent dans un domaine ou dans leur puissance. L'anglicisation reflète la domination américaine en matière d'immatériel, à une ère de l'immatériel (industries du divertissement, industries du numérique, finance, science). Il ne s'agit pas d'une dissolution identitaire. Le phénomène de l'anglicisme est tout à fait explicable et acceptable.

Mais la « digitalisation » n'est pas un anglicisme, non, c'est un « prométhisme »¹ : une incorporation du vocabulaire technique pour décrire notre humanité, une démission prométhéenne devant la machine, un abandon du présentiel et du corporel en faveur d'une corporéité technique, voire médiatique.

La « transformation digitale » est le passage à l'acte du Complexe de Loula.

¹ Un *prométhisme*, néologisme, et non pas un prométhéisme, courant de pensée qui cherche à rendre l'homme égal aux dieux.

28. Le travailleur de la consommation

Médialité (28)

Dans son analyse du mass-média et du « Monde comme fantôme et comme matrice »¹, Anders définit le « consommateur » de loisirs comme un « travailleur à domicile », dont la tâche consiste à produire « l'homme de masse ». L'homme de masse désigne le consommateur d'un produit qui inonde – à l'identique, par reproduction² – le monde entier. L'industrie du divertissement (séries, films, jeux vidéo) en est sans doute aujourd'hui l'exemple le plus typique : le dernier épisode de la dernière série à succès, attendu en « temps réel »³ au travers de la planète, si possible en version sous-titrée. Mais aussi le « twitt » d'une célébrité reçu simultanément par des millions de ses « followers », les nouveaux médias interactifs ne détruisant pas le mass-média mais le transformant.

Cynisme sublime, le *travailleur de la consommation* au lieu de se faire rétribuer, paie.

Ce nouveau « travail de la consommation de loisirs » est à mettre en parallèle avec l'absorption du « travail traditionnel de production de biens et services » par la machine, absorption qui induit la baisse de ce qu'Anders nomme le « WQ », le *Workers Quotient*. Le « Quotient de Travailleurs » correspond au « pourcentage de travailleurs dont le travail est indispensable pour faire vivre cent hommes », une proportion qui peut également être déterminé en « HQ », en *Hours Quotient*, « Quotient d'Heures ».

Dans cette nouvelle définition du travail à l'époque de l'automatisation totale – du matériel comme de l'immatériel, des tâches et des liens, de l'extérieur et de l'intérieur -, Anders trouve en réalité – bien que telle ne soit pas son intention énoncée – la solution au problème pointé par Marx de « cette partie de la classe ouvrière que la machine convertit [...] en population superflue »⁴.

Puisque le travail de producteur de biens et services devient obsolète, quelles sont les tâches que l'on peut assigner à l'homme ? Celles de la consommation, notamment de la consommation de médias (médialité).

Toutefois – là, précisément – s'épuise le cynisme : il est impossible de continuer à faire payer ce qui devient l'objet du *travail* total et collectif, ou plutôt de l'activité totale et collective. Il va devenir nécessaire de le rétribuer – dans une certaine mesure – pour continuer à alimenter le cycle d'achat et de vente, le cycle de production de valeur.

Sans rémunération, pas de consommateur-acheteur.

... *Non pas que devenir un travailleur de la consommation soit un futur désirable*

¹ Anders (1956/2001, pp.119-121). « Le monde comme fantôme et comme matrice » est une description possible de l'écoumène médianumérique.

² N'oublions pas qu'Anders et le cousin de Walter Benjamin et que leurs pensées s'inséminent.

³ T.VII

⁴ Marx (1867/1985, Livre I, Quatrième section, chap. XV, p.308)

29. A qui sert l'automatisation ?

Automatisation et technicisation (29)

L'*automatisation* ne doit pas être confondue avec l'ensemble du fait technique.

L'automatisation désigne le remplacement d'une contribution humaine par une production technique.

La réalisation d'une tâche infaisable par l'humain ou l'amélioration de la qualité d'un bien ou d'un service au-delà de ce dont la dextérité humaine est capable ne relèvent pas de l'automatisation mais de la *technicisation*.

Dans les imaginaires et les mythopoïèses économiques, l'automatisation a pour fonction et pour limite la réduction qu'elle apporte aux coûts [de production, d'organisation et de transaction], donc son apport à la compétitivité et à la rentabilité. On ne remplacerait un homme par la machine que dans les cas où le travail de l'homme coûterait plus cher que l'utilisation de la machine. Dans cette vision, la technique reste au service de la valeur et du capital, elle leur est conditionnée.

Cette subordination de la technique au capital empêche de penser le fait technique : elle crée un écran. L'écran cache et protège [fonction utilitaire originelle, par exemple l'écran posé devant la cheminée] autant qu'il projette [fonction médiatique, par exemple l'écran de l'ordinateur].

A partir du moment où l'on retire cet écran, que se passe-t-il ? Qu'arrête-t-on de cacher et de projeter ? Qu'est-on en mesure de penser ?

Le mouvement d'*ontoproduction* de la technique, son *conatus*. Pour elle-même et non pour le capital, non en tant qu'« incarnation du capital »¹ (mythopoïèse marxiste), non en tant qu'outil de réduction des coûts (mythopoïèse libérale).

Ce mouvement d'*ontoproduction* délie la technique de sa fonction et de son origine premières, lesquelles nous sont subordonnées à nous humains : *notre* besoin de nous délivrer de la souffrance imposée par une tâche douloureuse ou fatigante ou insensée ; *notre* aspiration à libérer du temps pour réaliser ce potentiel que nous sentons en nous-mêmes et en la vie [individuation et poïétique] ; *notre* solidarité, *notre* aspiration empathique à vivre tous et chacun dans la dignité ; et surtout *notre curiosité*, cet *appel à l'exploration* géographique, sensorielle, intellectuelle, transcendante, onirique, ludique, chimérique qui *nous* pousse à inventer, donc aussi à continuer d'inventer la technique.

Ce mouvement d'*ontoproduction* délie la technique de *notre instinct de survie* pour la mettre exclusivement au service du *son conatus*.

L'automatisation conduit ainsi progressivement – exponentiellement – à *l'autonomisation du mouvement d'ontoproduction de la technique*, au point de se confondre avec elle.

L'automatisation n'est plus *d'abord* au service de l'homme-sujet ni même du capital-sujet mais de la technique-sujet.

Certes le financement de la technique – c'est-à-dire son invention et son développement – dépend exclusivement de l'espoir de « *cash flows futurs* », de l'espoir de profits à venir.²

¹ *Ibid*, p.306

² Voir T41, la notion de dyade et notamment dans le passage *Signifiance et conatus*, les deux dyades $\frac{\text{technique}}{\text{capital}}$ et $\frac{\text{automation}}{\text{plus-value}}$.

Cependant croissance, profit et réduction des coûts ne se cantonnent pas exclusivement à cette perspective, ils sont tout autant les moyens - voir les prétextes - de l'ontoproduction de la technique. Car cet espoir de *cash flow futur* n'est pas rationnel : il dépend d'un récit et d'un imaginaire, il est nourri par notre fascination de la technique, de son esthétique, de ses promesses de paradis, d'alter-monde et d'alter-corps, par le statut qu'elle nous confère quand nous la possédons ou la maîtrisons.

On ne remplace pas l'homme par une machine uniquement pour des raisons de coût et de profit : on remplace l'homme par la machine car on fait davantage confiance à la machine [honte prométhéenne] et parce qu'on aime la machine [fascination prométhéenne]. Ceux qui choisissent les caisses automatiques au supermarché le font-ils pour éviter les queues ou pour le plaisir de scanner leurs articles eux-mêmes, de maîtriser le bip et la lumière rouge ? Ceux qui installent des caisses automatiques le font-ils uniquement pour transférer la tâche au client qui n'est pas rémunéré ou pour ne dépendre d'aucun homme, uniquement de la machine qu'ils ont le fantasme de contrôler, comme l'extension de leur propre volonté ? Le récit économique et financier *justifie* l'automatisation autant, si ce n'est plus, qu'il ne la génère.

Le problème de l'automatisation n'est ainsi – fondamentalement – pas celui de la destruction des emplois dans la recherche de la réduction des coûts par le capital¹, mais celui de l'*autonomisation de l'ontoproduction de la technique-sujet*.

Dans son conatus, soutenu par celui du capital-sujet et par notre allotriôsis², la technique-sujet risque-t-elle de nous nuire ? D'entrer en rivalité avec *notre* instinct de survie, notre philogenèse, notre ontogenèse, notre dimension ontologique ?

L'*obsolescence de l'homme*³ est-elle déclarée par l'autonomisation de l'ontoproduction technique qui mène inexorablement à l'*automatisation totale*, cette automatisation qui vise à tout remplacer de l'homme [notre action physique, mémorielle, sensorielle, relationnelle, intellectuelle, créative] et de l'environnement [notre écoumène, les phénomènes, l'écosystème].

¹ La destruction des emplois constitue un problème évidemment crucial et essentiel, au moins à deux niveaux. *Un problème économique*, car notre système de production/distribution des ressources repose sur l'emploi, donc l'exclusion de l'emploi est concrètement une catastrophe qu'aucune autre dimension n'éclipse, certainement pas la dimension épistémologique. Il ne s'agit pas d'avoir un regard exclusivement abstrait qui sacrifie sans état d'âme des générations entières sur l'autel des « inconvénients temporaires » de l'automatisation, comme le soulignait déjà Marx (*ibid*, p.308) quand il dénonçait le cynisme de ceux qui omettaient les conséquences très concrètes et très durables – parfois homicides, certainement intergénérationnelles – de ces inconvénients dans la vie des ouvriers qui devenaient une « population superflue ».

Un problème psychologique car nous confondons encore la personne et son emploi, dans notre regard sur l'autre mais aussi dans notre regard sur nous-même.

Toutefois ces deux problèmes, économique et psychologique, ne sont pas au fondement de la situation, ils découlent d'autres dysfonctionnements systémiques et sociaux : *il n'y a aucune raison pour que la production/distribution des ressources soit conditionnée au travail ni que la reconnaissance de l'autre et de soi passe par le travail*.

L'automatisation *pervasive* et *totale* est quant à elle un dysfonctionnement premier, liminaire, originaire, créateur de système dysfonctionnel, non une conséquence d'un système qui la précède. En ce sens, elle est fondamentale.

² Voir T16. La honte prométhéenne couplée à la fascination prométhéenne résulte en l'allotriôsis.

³ Titre des deux sommes théoriques de Günther Anders.

30. Tout remplacer par la technique *Automatisation à visée totale (30)*

L'automatisation, en tant que conatus de la technique-sujet, a une visée *totale*.

Elle cherche à remplacer toutes les fonctions humaines, pas seulement les fonctions de l'action, celles qui sont tournées vers l'extérieur, qui sont liées à la pénibilité ou à la difficulté d'une tâche, mais aussi nos fonctions intimes et constitutives, celles de nos systèmes corporel, conscient, intellectuel, créatif, relationnel, émotif.

Remplacer notre système immunitaire par de la nanotechnologie, notre rétine par un capteur qui augmente le spectre visible, nos membres par des prothèses, notre corps par un avatar numérique [*automatisation du corporel*].

Remplacer la conscience de notre corps par la prothétique cognitive, autrement dit le transfert du sens de soi aux membres et aux corps artificiels [*automatisation de la proprioception*].

Remplacer notre analyse critique par l'intelligence artificielle, notre mémoire par des data lakes et des algorithmes de fouille de données [*automatisation de l'esprit*].

Générer de la poésie, de la musique, des décors 3D ou du design d'objets [*automatisation de la créativité*].

Remplacer nos interlocuteurs, nos amis, nos conjoints par des robots incarnés sous forme plus ou moins humanoïde – message textuel, voix, personnage vidéo¹ ou robotique [*automatisation des relations*].

Et si la technologie n'existe pas encore pour choisir nos émotions à la demande, au travers d'une interface cerveau-machine et de toute une artillerie nano-psychotrope, nul doute qu'elle trouvera à se faire financer le jour où quelqu'un (ou quelque chose) imaginera la solution technique pour la développer [*automatisation des émotions*].

Mais l'automatisation totale ne s'arrête pas à l'homme : elle inclut l'environnement.

Remplacer les miroirs par des écrans vidéo avec caméra. Remplacer la rencontre dans un lieu commun par la visioconférence, aujourd'hui dans notre décor originel, demain dans des décors synthétiques (simulations, réalité virtuelle). Transformer l'air ambiant par la climatisation en attendant de le remplacer un jour par de l'oxygène artificiel et purifié (payant). Remplacer le monde (immédiat) qui nous entoure et dont nous faisons l'expérience, par une espèce de vaste studio d'enregistrement (médiat) où nous nous mettons en scène, avant de le remplacer par la réalité synthétique (médiatique) où nous transférerons la conscience de notre corps. Remplacer le cycle naturel de reproduction du végétal en semences OGM propriétaires et stériles, etc.

Et si nous n'avons pas peur de la pénurie d'eau, de la radiation nucléaire, de la pollution, de la destruction de la biodiversité et des écosystèmes, c'est parce que nous *croyons* (foi) que la science et la technique sauront trouver des solutions, c'est-à-dire remplacer l'ensemble des phénomènes et de l'environnement naturels par un phénoménotechnique rédempteur.

¹ Déjà, des hommes considèrent l'avatar d'un jeu vidéo (Love Plus) comme leur « petite amie », se disent amoureux, la fréquentent chez eux et en public, au restaurant, au parc, dans des soirées. Certains se sont même mariés avec elle. Trois personnages sont disponibles : la Timide (Nene), la Gentille (Manaka) et la Rebelle (Rinko). Le jeu n'est pourtant pas très élaboré et le personnage est loin d'être un exploit d'intelligence artificielle.

L'automatisation est à la technique, ce que la création de valeur est au capital. D'ailleurs, ces deux mouvements avancent de pair, sont symbiotiques, puisque l'automatisation requiert l'investissement du capital pour se développer et se déployer, et qu'à son tour, dans son déploiement, elle génère de la survaleur, étend le domaine de la valeur.

Et tout comme le mouvement de création de valeur ne connaît pas de limite éthique, seulement la limite de la loi, une limite qui s'est imposée au fil de l'histoire, arrachée par des luttes sociales, remise en cause perpétuellement au nom d'une mythopoïèse irrationnelle¹, il ne faut pas s'attendre à ce que le mouvement de l'automatisation rencontre spontanément sa limite éthique.

L'automatisation ira là où elle pourra aller, avec pour seules frontières le génie qui la génère et la décision du capital qui la finance, génie qui demain ne sera plus humain mais algorithmique, artificiel, machinique, tout comme la décision de financement sera traitée par une intelligence artificielle censée peser tous les risques et les bénéfices de l'investissement à la manière des robots-traders capables de réagir à la microseconde sur les places de marché (Trading Haute Fréquence ou HFT).

Nous ne sommes qu'au début, à la genèse, de cette histoire phénoménotechnique : notre imagination et nos émotions, notre humanité sensible et intellectuelle, ne sont pas capables de la voir telle qu'elle se manifeste et telle qu'elle se prépare. « Nous sommes plus petits que nous-mêmes », dit Anders pour parler de ce décalage².

Nous nous laissons emporter, voilà tout. Nous nous abandonnons aux conatus de la technique et du capital, béats d'avoir enfin trouvé – créé – des puissances supérieures à nous-mêmes qui nous prennent en charge et interviennent, avec leurs miracles, dans le monde.

31. Le désir d'être humain

Oikeiôsis – 2 (31)

Dans la philosophie stoïque³, l'*oikeiôsis* désigne une *disposition* affective, une *inclination*, un *mouvement*, qui tend vers la préservation de soi et l'attrait pour tout ce qui peut nous être bénéfique.

L'*oikeion* désigne ce qui est « propre », dans le sens de l'*apparenté* et de l'*engendré* mais aussi de l'*appartenance* et de la *propriété*. Il est issu d'*oikos*, le « foyer »⁴. On le traduit généralement par « appropriation » [au sens réflexif de « rendre sien »], plus rarement par « attachement » pour lui rendre sa dimension affective. Aucun des deux termes, malheureusement, ne restitue le sens du mouvement, la dynamique, car l'*oikeiôsis* est une « impulsion première », *protê hormê*⁵.

Pour saisir la notion du « propre » telle que la véhicule l'*oikeion*, il faut non seulement la considérer dans son opposition à l'*allos*, « ce qui est autre, étranger », mais aussi dans sa distinction avec l'*idion*. L'*idion* décrit le « propre » en tant que « trait distinctif », le propre qui s'oppose au « générique », au « commun »⁶, le *koinon*.

¹ Irrationnelle pour « l'intérêt général », rationnelle pour le conatus du capital-sujet. Voir, par exemple, TXVI.

² Anders (1977/2016, p.73).

³ Les éléments concernant l'*oikeiôsis* sont issus de Mugier (2013). Ici, cependant, il ne s'agit pas d'étudier l'*oikeiôsis* stoïcienne et de la reproduire à l'identique mais d'en utiliser les « linéaments », comme les appelle Mugier qui les retrace jusque chez Socrate et Aristote, dans un contexte renouvelé, de « s'approprier » l'*oikeiôsis* et l'*allogiôsis*. Sur le modèle de l'hypomnemata...

⁴ L'*Oikos* est d'ailleurs déjà perçu chez les Grecs à la fois comme un lieu de vie et comme une « entité économique ». Voir T1.

⁵ Labarrière (2004).

⁶ T26.

L'*oikeion*, c'est ce que je suis et je deviens, ce que je crée, ce que je possède, ce qui m'appartient et à quoi j'appartiens : mon corps, mon œuvre, les miens, ma communauté, l'humanité ; ce que je suis, ce que je fais et ce que j'ai.

« Ce que je suis, ce que je fais et ce que j'ai », non pas en tant que *facteurs différenciateurs* entre moi et les autres mais en tant qu'*identité*, en tant que pulsion d'existence et de préservation de l'existence ; non pas *en contraste* avec les autres mais tel·le qui m'est donné d'être, tel·le que je suis potentiellement.

En ce sens l'*oikeiôsis* est le mouvement qui me pousse à me *réaliser*, du mieux possible, à partir de ma virtualité. Du *mieux possible* car l'*oikeiôsis* possède une dimension éthique, une affinité entre l'attraction et la sagesse. L'*oikeiôsis* n'est pas un conatus.

L'*oikeion* et l'*oikeiôsis* fonctionnent par cercles concentriques, dont « je » suis le centre et dont la périphérie s'élargit progressivement, de moi à l'ensemble de l'espèce humaine. L'*oikeiôsis* propage l'instinct de survie, de conservation et de réalisation - instinct constitutif de l'individu - de soi aux autres, dans un élan affectif et éthique.

L'*oikeiôsis*, dans son diamètre large, c'est une appartenance assumée à notre humanité, comprise comme notre parenté et notre foyer. C'est le désir d'être humain, avec les autres humains. C'est l'amour de l'humain¹, tout du moins le soin et la responsabilité. On pourrait trouver dans l'*oikeiôsis*, ce qui manque à la fois à l'*intérêt général* et au *bien commun*² : l'appartenance, l'évidence et le soin, dans les sphères de l'être, de l'avoir et du faire, en dehors de toute communion mystique [bien commun], sans lien avec la recherche réciproque du profit [intérêt général].

L'*oikeiôsis*, en tant que dynamique de réalisation optimale et en tant qu'impulsion première, explique nos « intérêts chimériques »³ qui nous incitent à explorer, à inventer, à apprendre et à créer.

Du point de vue de l'*oikeiôsis*, la technique n'est pas au service du capital - elle n'en est ni l'instrument ni l'incarnation - mais elle est au service de notre élan vital, notre élan de réalisation de nous-mêmes. En tant que participant à l'*oikeiôsis*, la technique retrouve sa fonction poïétique, c'est-à-dire la fonction de faire émerger l'œuvre ou l'ouvrage, de le faire passer de la non-présence à la présence, une abduction performative qui fait advenir.

En l'occurrence, en tant que participant à l'*oikeiôsis*, il s'agit d'une poïétique de nous-mêmes puisqu'en inventant, en fabriquant, nous exprimons notre potentiel humain d'invention et nous nous réalisons : la poïétique du monde est poïétique de nous-mêmes.

La technique articule dès lors deux niveaux de *poiêsis* : la *poiêsis* de nous-mêmes en tant qu'être créatif [*oikeiôsis*] et celle du dispositif créé [*tekhnê*].

De ce point de vue, faut-il s'étonner de la fascination que nous éprouvons devant la technique ? N'y a-t-il pas dans cette émotion quelque chose de l'ordre de l'amour du créateur pour son œuvre ? Mais jusqu'à quel point ? Jusqu'à la honte prométhéenne ? Jusqu'à transformer notre *oikeiôsis* de l'humain en *allotriôsis*, en un « devenir autre que soi-même », en « aliénation » ? Jusqu'à préférer l'Intelligence Artificielle – qui est un traitement numérique sans signifiante – à notre capacité de penser et de symboliser ? Jusqu'à espérer la symbiose transhumaniste avec la technique ? Jusqu'à attendre l'advenue messianique du Jour de la Singularité ? Jusqu'à l'indifférence face au danger tragique de

¹ Chez les Stoïciens, et même chez Aristote et Socrate, cet attrait vers l'autre est conditionné à sa sagesse, à sa vertu.

² T26

³ Voir T9, T38. Bachelard (1942/1993, p.101)

destruction écologique par l'industrie (le capital-sujet qui exploite et détourne la technique dans sa quête infinie du profit immédiat) ? Jusqu'à l'aveuglement cynique et naïf devant l'existence d'un arsenal nucléaire ? Jusqu'à envisager avec détachement ou nihilisme ou désir un « monde sans homme » comme le nomme Anders, parce que le vivant a été détruit ou parce que l'homme est devenu *insignifiant* – désuet, obsolète – face à la machine ou parce que l'homme est devenu machine ?

32. Etre présent

Ruine métaphysique et décadence totalitaire (32)

La différence que Virilio opère entre *présence*, *présentation* et *représentation*¹ correspond aux trois états de l'*immédiat*, du *médiat* et du *médiatisé*.

L'*immédiat* est le propre de l'expérience directe *par notre corps* du monde présentiel, monde des phénomènes naturels, « phénoménal » pourrait-on dire.

Le *médiat* indique notre état de captation continue dans l'écoumène médianumérique : data personnelles issues de l'utilisations de tous nos appareils électroniques (téléphones, ordinateurs, objets connectés) ; data personnelles issues de nos déplacements (géolocalisation) ; enregistrements photo, vidéo ou audio dans les lieux publics ou privés, effectués directement au travers des systèmes de surveillance ou indirectement au travers des enregistrements que réalise la foule ou notre entourage sans que nous y prenions part volontairement.

Le *médiatisé* désigne notre mise en scène construite et scénarisée dans l'écoumène médianumérique : le selfie ou la photographie prise avec notre accord ; les éléments postés dans les réseaux sociaux ; nos « publications » diverses dans l'ensemble des médias, ces publications qui construisent notre « identité numérique ».

Dans l'écoumène médianumérique, le glissement de notre *présence* à la *présentation imposée* et à la *représentation consentie* entraîne - structurellement et sans parade, comme le dénonçait et le pressentait déjà Anders en 1958² - tout à la fois (1) une *ruine métaphysique* et (2) une *décadence totalitaire*.

1. Le glissement de la présence à la représentation ou la ruine métaphysique

Le glissement de la présence à la représentation entraîne une *ruine métaphysique* car la question de la présence relève de la sphère métaphysique³ : elle concerne la conscience de soi et de son existence, la conscience du monde, de soi au monde, de soi en soi, de soi aux autres, au sein d'une capacité de signifiante sensorielle et abstraite. Dans la présence immédiate du monde phénoménal, je me sens et je me sais dans un environnement qui arrive à mon corps, un environnement à-portée, sur le point de se réaliser et dont la réalisation aura des incidences sur ma continuité vitale et sensorielle, un environnement qui appelle l'action, même dans la non action⁴. Dans la présence, je ne me vois pas : je vois autour de moi. J'existe dans ma sensation de moi-même, dans ma proprioception, avant d'exister

¹ Cette distinction est inspirée par Virilio (1988, p.134), (Lipsyc, 2012, pp.130-131).

² Anders (1958/2011, pp.209-242).

³ T41, le passage sur *Métaphysique de la signifiante*.

⁴ Le concept du monde à-portée se retrouve à la fois chez Bergson, dans *Matière et Mémoire*, où « les objets qui entourent mon corps réfléchissent l'action possible de mon corps sur eux » (Bergson, 1911/2003b) et chez Merleau-Ponty, dans son dernier livre, *L'œil et l'esprit*, où il nomme deux cartes la « carte du visible » où sont reportés mes déplacements et la « carte du je peux » où figure ce qui est « à ma portée » (Merleau-Ponty, 1964/1985). Voir T41, le passage *Ontologique et individuation*.

au regard, je suis en moi, en mon ressenti de moi-même, en l'image mentale de moi-même, avant d'être une image extérieure.

Bien sûr, dans une certaine mesure, à des degrés divers selon les situations et selon les personnes, nous nous mettons en scène par notre posture et par notre apprêtement, notre préparation à l'événement du monde et des autres. Mais cette mise en scène n'est pas une image extérieure maîtrisée de bout en bout, tout au plus est-elle momentanément spéculaire ; nous ne la voyons pas en permanence, nous la « savons » et nous l'imaginons. Notre *présence* est centrifuge : nous restons au centre, nous nous percevons de l'intérieur, depuis notre subjectivité, depuis notre être sujet.

Dans la *représentation médiatisée* du monde phénoménoteknique, je perçois tout autant et en même temps mon image sur les écrans que mon corps : être c'est se sentir et se voir en même temps, se mettre en scène.

L'image - non plus spéculaire mais écranique - est tout à la fois chronologiquement première et téléologique. Notre *présence* devient une *absence* car nous ne sommes plus au centre mais à l'extérieur. Dans la *représentation*, notre conscience de nous-même devient centripète, elle ne réside plus dans un « être sujet » mais dans un « hors sujet ».

Ce déplacement, cette inversion, du mouvement de la conscience et de la présence sape, inhibe, assèche l'accès à la capacité de signifiante sensorielle et abstraite, à l'intériorité, à l'ontologique conscientisé, à la « transcendance intérieure » comme la nomme Anders¹. La suprématie de la *représentation* détruit notre mode d'existence métaphysique. Elle le remplace par l'apparence, l'apparat et le simulacre : le devenir image de soi et du monde ; le devenir « fantôme » pourrait-on encore dire avec Anders².

La neuroprothétique essaie de palier à cette absence de présence en déplaçant [remplaçant] la conscience du corps à la conscience de l'avatar. Elle ne le fait pas au nom de l'ontologique et de la transcendance intérieure – comment le pourrait-elle ? – mais pour la réussite et l'attractivité de l'« expérience usager ». Elle le fait pour « enrichir » l'expérience interactive médianumérique, pour la rendre « sensationnelle ». La neuroprothétique nous fait basculer du sensoriel au sensationnel, du vécu au spectaculaire, de l'ontologique à la consommation, de ma conscience innée et donnée à une conscience technicisée, vendue et achetée. Ce basculement neuroprothétique constitue la condition du succès et du profit du monde-spectacle phénoménoteknique et commercialisé : à un moment donné, pour s'y perdre, pour y croire totalement, il est nécessaire d'opérer une intégration sensorielle et proprioceptive au sein des environnements synthétiques de la Machine Totale.

Cette décadence de la *présence au monde phénoménal* – qui est hors champ marchand - se déroule concomitamment à la progression (invasion « pervasive »³) de la *représentation au sein du monde médianumérique*. Or le monde médianumérique relève de bout en bout du marchand, du commercial, de la création de valeur : il est le Royaume du capital-sujet.

Nous ne sommes pas seulement prêts à vendre notre âme – notre transcendance intérieure, notre capacité proprioceptive, notre capacité de signifiante - contre l'abandon au sensationnel addictif,

¹ Anders, *op. cit.*, p.218.

² *Le monde comme fantôme et comme matrice, considérations philosophiques sur la radio et la télévision*. « [...] la situation créée par la retransmission se caractérise par son *ambiguïté ontologique* ; parce que les événements sont en même temps présents et absents, sont en même temps réels et apparents, sont là et, en même temps, ne sont pas là ; bref, parce qu'ils sont des *fantômes*. », (Anders, 1956/2001, p.153)

³ T IX.

contre la possibilité de croire que nous sommes l'image fantomatique et fantasmée de notre avatar : nous sommes aussi prêts à l'acheter.

La promesse neuroprothétique exacerbe et met au jour¹ – elle donne à voir - les linéaments du déplacement de la *présence* à la *représentation* : décadence de la transcendance intérieure, abandon au spectaculaire addictif, marchandisation et automatisation² de tout, jusqu'à la conscience de soi.

Et qui trouverait à redire à ce processus puisqu'il est *consenti*³ ? Plus que consenti d'ailleurs : désiré, nécessaire, vital. Un vital contractualisé : « J'accepte les conditions générales d'utilisation ». Le consommateur se trouve désormais dans le même état de faux consentement que le salarié (ou le travailleur indépendant, ou la TPE ou la PME) qui n'a d'autre choix pour survivre que de signer un contrat à des conditions qui ne lui conviennent pas, l'autre partie face à lui (le capital dans les deux cas), pouvant s'abriter derrière le pseudo-consentement du contrat.

Faust revisité : « Donnez-moi votre âme, votre présence, votre transcendance intérieure, je vous donnerai la jeunesse et le plaisir d'un avatar⁴. Voilà, cochez ici pour consentir et contractualiser ».

2. Le glissement de la présence à la présentation ou la décadence totalitaire

La *décadence totalitaire* quant à elle, est inhérente à l'état permanent de *présentation*, à cette captation continue que nous subissons et que nous subissons indubitablement de plus en plus, jusqu'à être connectés nous-mêmes au travers d'implants, forcément pour notre bien, notre santé, notre sécurité, notre connaissance, notre divertissement, notre lien à l'autre, notre connexion étant devenue compulsivement et socialement nécessaire.

Peu importe que ces data soient entre des mains bienveillantes ou malveillantes, qu'elles soient utilisées ou non, qu'elles soient anonymes ou nominales : par leur existence, elles rompent, elles mettent un terme à notre *discrétion*⁵, dans toutes les acceptions du terme : notre *être-séparé* du tout, autrement dit notre *individuation*, mais aussi notre possibilité de ne pas attirer l'attention, une forme de *réserve* qui préserve notre vulnérabilité, notre éclosion, notre repos, ou encore notre *discernement*, notre capacité à consentir à partir d'une compréhension fine de la situation et de l'existence d'alternatives viables.

Quand nous en étions uniquement aux « écoutes audio », Anders prévoyait déjà ce mouvement irrémédiable de la technique vers cet appel totalitaire qui donne enfin au pouvoir la capacité de mettre un terme au privé et à la séparation. Le scandale ultime devient de vouloir, simplement *vouloir*, être « discret », un « *discretum*, quelque chose d'isolé, du moins *aussi* quelque chose d'isolé »⁶, séparé, réservé, individualisé, libre dans son choix et son discernement.

¹ Dans un autre registre, elle est également la condition de la réussite du mythe transhumaniste, de ce messianisme alter-mondialiste où le salut et la vie éternelle sont obtenus par « mission » avec la machine, c'est-à-dire la consommation d'un « & » miscibilité parfaite et totale entre le biologique et le technique, dans un corps prothétique physique (l'homme bionique) ou numérique (l'avatar).

² T30

³ TXV

⁴ Rappelons-nous que dans la mythologie hindoue les « avatars » sont des incarnations de divinités. Le mouvement californien du Nouvel Âge, qui a précédé et engendré le mouvement californien du transhumanisme, pose le devenir « avatar » comme objectif du cheminement spirituel, la transfiguration en « être de lumière » immortel, capable de traverser les dimensions. Il est intéressant que ce soit précisément ce mot-ci qui ait été choisi – au même endroit, vingt ans plus tard - pour désigner notre « incarnation numérique ».

⁵ « L'individu a le devoir de perdre sa discrétion ». Anders (1958/2011, p.219)

⁶ *Ibid*, p. 218

Le *vouloir-être-discret* est désormais une faute. Une faute fatale qui entraîne l'exclusion, la suspicion¹, peut-être demain la condamnation : « Qu'avez-vous à cacher, vous, qui ne voulez pas être suivi, vu, enregistré, « datalisé » ? Or qui voudrait commettre une faute première, un « péché originel »²...

Qui voudrait au demeurant être exclu de l'écoumène médianumérique où l'on trouve amis, travail, existence sociale, amour ? Qui est prêt à renoncer à se construire une *réputation* qui garantit l'emploi et le lien ? Qui abandonnera la construction de son identité numérique (*branding*) ? Car, pour exister dans le médianumérique, il faut se donner en représentation et il faut se donner en surveillance³. Glisser de la présence à la représentation, c'est obligatoirement être tracé.

Ce totalitarisme irrémédiablement lié à la technique que prévoyait Anders⁴ est là. Nous y sommes. Et nous l'aimons. Nous *consentons*.

Anders citait en effet deux conditions à la montée en puissance du totalitarisme : « l'indiscrétion intégrale » et « l'impudeur intégrale »⁵. L'indiscrétion part du pouvoir, elle traque tout interstice privé, intime. Elle met un terme à la séparation, l'individuation. Elle surveille, elle sait, elle écoute, elle capte. L'impudeur part de l'individu : il se donne à voir, il abandonne sa séparation, il se livre à voir et à écouter. Il abandonne la notion de « privé ».

Ces deux conditions sont désormais réunies : le totalitarisme ne nous est pas seulement imposé par le médianumérique, nous nous y abandonnons avec délectation.

Le phénoménotechnique a pris la place du phénoménal et nous ne vivons plus sous le regard inquisiteur de Dieu mais sous celui de Big Data Brother, cette machine de vision et d'écoute de la technique-sujet, qui – dans les démocraties et les états de droit - se met pour l'instant principalement au service du capital-sujet et des pouvoirs publics ou privés qui la possèdent ou la contrôlent. Mais ne nous y trompons pas : le mécanisme totalitaire n'est pas moins en marche dans les démocraties libérales que dans des états plus ouvertement totalitaires. Il prend une autre forme ou bien il n'est pas encore aussi sereinement affirmé, car le « totalitarisme politique » désigne, selon Anders, un « système dans lequel non seulement tout ce que l'individu doit faire est déterminé, mais dans lequel aussi tout ce qu'il fait et tout ce qui se passe en lui doit être livré aux yeux du pouvoir, c'est-à-dire contrôlé »⁶.

Et non, le libéralisme ne nous libère pas du déterminisme : il nous enferme dans des statistiques dont il est quasiment impossible de s'arracher. Et nous le savons tous, au point où rares sont ceux qui s'attellent à ce nouveau défi de Sisyphe : lutter contre son *destin statistique*, s'émanciper.

Destin statistique que l'on rêve de prédire de manière de plus en plus fine, avec des algorithmes d'intelligence artificielle, nourris par les données intégrales ramenées en continu et analysées en temps réel...

¹ *Ibid*,: « ce n'est pas le suspect qui est systématiquement observé et enregistré mais celui qui cherche à se soustraire à l'observation qui est considéré comme suspect ».

² *Ibid*, p.219

³ « Si tu ne veux pas être sur les réseaux sociaux, change de métier, n'aie pas l'ambition de développer une entreprise et attends-toi à l'exclusion », m'a dit très récemment, très sérieusement et très naturellement un millénial éduqué.

⁴ Anders (*ibid*) décrivait ce totalitarisme comme un « expansionnisme interne de l'Etat ». Désormais ce pouvoir ne relève plus seulement des états mais également de très grands acteurs privés comme les GAFA.

⁵ *Ibid*, p.219.

⁶ *Ibid*, p.215

XX. Nés après Hiroshima

De la supposée neutralité de la technique (XX)

Huit ans avant le leitmotiv plus que célèbre, le *conforme* et banalisé « The medium is the message » de McLuhan, Anders déploie dans une conférence sur « L'obsolescence de la sphère privée »¹, à Hanovre, en 1958, une réflexion sur la dimension structurante de la technologie. Il s'y oppose vivement à la thèse de la « neutralité morale » de la technique qui n'est en fait « rien moins que la capitulation de la morale », une « illusion » à laquelle nous cédon car nous – *homo technicus* - avons besoin, aimons nos instruments, sommes prêts à tout pour nous *livrer* à eux pendant qu'ils nous *livrent le monde à domicile*, dans un raccourci du vécu et de l'à-vivre qui nous vide de la présence, de l'effort et du réel.

Rien de plus ne peut être ajouté à son constat : « tout appareil, lorsqu'il est là, par le simple fait de son fonctionnement, est déjà un mode de son fonctionnement », « tout instrument imprime toujours déjà notre conscience », « tout instrument suppose ou 'pose' toujours déjà un rapport déterminé entre nous et nos prochains, entre nous et les choses, entre les choses et nous. Donc : chaque instrument est déjà son utilisation. »

Entre McLuhan et Anders, se joue quelque chose du rapport entre Warhol et Nussbaum, entre la légèreté ambiguë du *pop art* et le vérisme à nu de la *nouvelle objectivité* : quelque chose de l'affirmation assumée de la question morale.

« Rien n'est plus difficile que de mettre à jour le rapport entre l'état historique de la technique à un moment donné et la morale. Nous n'avons pas encore appris à le faire. »²

Anders assume de dénoncer, de prendre parti, de mettre en garde. Il l'assume de toutes ses tripes et de toute son âme. Il voit, il comprend, il s'engage. Bien sûr, il agace. Son obsession de l'arme nucléaire nous renvoie à notre propre déni, notre propre penchant à ne pas voir l'inadmissible, nous qui vivons dans un monde, qui sommes nés dans un monde, où *la destruction totale du vivant est techniquement possible, à-portée de l'humain*, un virtuel déjà actualisé au travers de la bombe et de l'arsenal nucléaire civil, un actuel qui reste en suspens de réalisation.

Que ce monde à-portée de l'annihilation - comme un chat tient sa souris à-portée de griffes - soit *totalisant* par ses technologies de présentation-captation-surveillance et soit *déshumanisant* par ses technologies de représentation immersives, comment s'en étonner ?

Comment résister à la fin de l'individuation et de la transcendance intérieure quand on naît là où *l'idée* de l'apocalypse est déjà devenue *instrument* ?

Là où l'idée de l'apocalypse est devenue instrument : c'est-à-dire après les chambres à gaz et Hiroshima. Notre monde.

Au mieux, nous pouvons nous efforcer de faire revivre la morale en énonçant la critique et en apportant des effets palliatifs par un design éthique des techniques. Mais existe-t-il un design éthique du nucléaire et des armes chimiques ?

¹ *Ibid.*

² *Ibid*, p.215

33. L'entreprise-marchandise

Patrimoine immatériel et Goodwill (33)

La notion de « patrimoine immatériel » parcourt les disciplines : l'économie, le management, la comptabilité, les sciences de l'information, l'ethnologie, la bibliothéconomie, la muséologie, etc. Dans chacun de ces champs, la notion se teinte d'une définition spécifique.

Il est possible toutefois de distinguer quatre grands types de patrimoine immatériel :

1. L'« héritage culturel » des communautés [muséologie, ethnologie, anthropologie] ;
2. Les « actifs numériques » tels que les data, les logiciels, les algorithmes, les ressources documentaires et médiatiques [science de l'information et de la documentation, humanités numériques, informatique, bibliothéconomie] ;
3. Les facteurs et « atouts différenciateurs » d'une entité économique qui lui permettent de fonctionner, autrement dit les « capacités » grâce auxquelles elle continue d'exister et de prospérer, ce qui en anglais se dit *going concern* et qui n'a pas vraiment de traduction en français [économie, management, sciences de gestion] ;
4. Les « actifs comptables » autres que les biens matériels ou financier, par exemple les brevets et parfois la marque [comptabilité]¹.

Contrairement à ce que l'on pourrait croire, ce n'est pas la qualité « non physique » qui constitue le point commun entre ces quatre familles de patrimoine immatériel : un ustensile traditionnel comme une pirogue ou une cornemuse sont très « physiques » [héritage culturel], une ressource numérique aussi.

La racine commune est plutôt à chercher du côté du concept de « virtuel »², cette puissance essentielle qui attend de s'exprimer, de se matérialiser, de se présenter.

Le virtuel doit rencontrer la contingence et parfois la volonté pour advenir. Face à l'opportunité des circonstances et de l'instant, le virtuel apporte la *capacité et la manière d'entrer dans le réel*³, de continuer à exister *dans une certaine identité*. Ainsi le virtuel n'ouvre pas tous les possibles dans la présentification : il impulse une certaine façon *distinctive* de se manifester, un *je-ne-sais-quoi* constitutif.

Le virtuel – en tant que puissance identitaire et différenciatrice – est le plus petit dénominateur commun des différentes définitions du patrimoine immatériel.

Il est intéressant de souligner que, malgré leur intérêt commun pour le patrimoine immatériel, les grandes familles disciplinaires citées fonctionnent en silo et ne cherchent pas à établir de ponts entre

¹ L'expression « patrimoine immatériel » est utilisée dans toutes ces disciplines en français et dans d'autres langues comme l'espagnol. En revanche, la langue anglaise utilise des expressions différentes pour chacune des quatre catégories citées : *intangible cultural heritage* pour le « patrimoine culturel immatériel » ; *digital assets* pour les « actifs numériques » ; *intangible capital, differential advantages, capabilities* pour les « atouts différenciateurs », *intangible assets* pour les « actifs comptables immatériels ». La notion d'« intangible » reste, soit dans l'appellation soit dans la qualification, celle de « patrimoine » disparaît, le terme patrimoine n'existant pas en anglais.

² Il existe deux sortes de virtuel : le virtuel en tant que « puissance » de manifestation, du latin *virtus*, « puissance », le virtuel dont il est question ici, un « virtuel d'action », et le virtuel en tant qu'image spéculaire ou synthétique, celui dont on parle couramment quand on qualifie le numérique, internet, les simulations de virtuelles, un « virtuel d'imitation ».

³ T41, passage sur *Le seuil* dans *Les trois moments de la remontée*.

elles¹. Pourtant, c'est ensemble qu'elles possèdent les clés pour comprendre et gérer le patrimoine immatériel.

L'héritage culturel peut ainsi être considéré comme une autre manière de définir et de traiter les capacités de l'entreprise, avec les deux nécessités complémentaires de le conserver et de s'en émanciper. Similairement, actifs numériques, héritage culturel et capacités peuvent être gérés en termes d'actifs comptables mesurés et mesurables, afin d'être mieux reconnus et financés.

Mais les habitudes sont tenaces et le caractère virtuel du patrimoine immatériel lui confère la réputation d'être « gazeux », insaisissable et incontrôlable, et en conséquence d'échapper à toute mesure. Il y aurait même quelque chose d'immoral à chercher à traduire le patrimoine immatériel en chiffres, en quantités. Le patrimoine immatériel relève de l'identité, un incommensurable, un inviolable.

Et pourtant, alors même qu'en comptabilité on lui refuse le droit à la mesure, en finance l'immatériel est la justification de toutes les spéculations.

Cet immatériel financier se retrouve dans le « goodwill », une notion qui remonte au moins au XVI^e siècle². Le goodwill est obtenu par simple soustraction de la *valeur des actifs nets du bilan* à la *valeur financière* de l'entreprise, laquelle est déterminée par le marché ou lors d'une cession. Par convention, une convention séculaire donc, on attribue cette différence à l'immatériel, à tout ce qui fait qu'une entité est capable de prospérer.

Pourtant, à bien y réfléchir, c'est tout de même étrange d'imputer cette différence au capital immatériel de l'entreprise...

En effet, d'un côté nous avons la valeur comptable de l'entreprise qui décrit l'ensemble de la réalité de l'entreprise en tant qu'*outil* de production et de création de valeur : les équipements matériels et immatériels qui lui permettent de fonctionner, ses placements, l'image de ses produits et sa réputation [la marque]. En d'autres termes, la valeur comptable cherche à *traduire la valeur d'usage* de l'*outil-entreprise*³. Elle opère cette traduction avec prudence, en s'appuyant sur des preuves. On dit généralement que la comptabilité offre « une photographie » de l'entreprise mais il faudrait plutôt dire une « radiographie ». La valeur comptable pourrait ainsi être comparée à la « radiographie » de la valeur d'usage de l'outil-entreprise.

Et de l'autre côté, nous avons la valeur financière de l'entreprise, laquelle dépend des transactions qui se déroulent sur le marché ou lors d'une cession, autrement dit la valeur de l'entreprise lorsque qu'elle est traitée et considérée comme une marchandise, la valeur de l'*entreprise-marchandise*, une *valeur d'échange*.

Ainsi, le goodwill mesure la *différence* entre la *valeur d'échange de l'entreprise-marchandise* et la *valeur d'usage de l'outil-entreprise*, autrement dit une forme de survaleur : la *survaleur de l'entreprise-marchandise* et non pas la survaleur des marchandises produites par l'entreprise. Il s'agit peut-être

¹ Dans un état de l'art mené en 2016, à partir des portails documentaires Webhost Discovery, HAL Open Archives et SUDOC, sur un total de 399 textes académiques ou experts concernant l'immatériel, publiés entre 2011 et 2016, pas un seul article ne traversait les frontières de sa discipline.

² Ding, Richard, & Stolowy (2008) ; Dieudonné (2016).

³ Il faut comprendre que la comptabilité est un récit, une description quantitative. A ce titre, elle « raconte » une valeur d'usage. Cette mise en chiffres, en unités monétaires, n'est pas un prix. D'où la possibilité *a priori* aporétique de *valoriser monétairement* une valeur d'usage.

d'ailleurs de *la* survaleur par excellence, l'ultime expression du conatus de création de valeur du capital, celle qui fait le plus parfaitement de lui un sujet automate.

Pour bien comprendre ce point, il est intéressant de s'en référer à *Temps, travail est domination* de Postone :

[...] Marx décrit son concept de capital dans des termes qui le relient clairement au concept hégélien de *Geist*:

« [la valeur] change constamment d'une forme à l'autre sans se perdre dans ce mouvement ; elle se transforme ainsi en *sujet automatique*... En vérité, cependant, la valeur est ici le *sujet* d'un processus par lequel, en assumant constamment et alternativement sa forme en argent et en marchandises, elle change sa propre magnitude, ... et ce faisant elle se valorise elle-même... Puisque le mouvement par lequel elle ajoute de la survaleur est son propre mouvement, sa valorisation est en conséquence de l'auto-valorisation... [La] valeur se présente soudain comme *une substance qui se meut par elle-même* et qui traverse un processus qui lui est propre, où marchandise et argent ne sont que de simples formes.»¹

Marx caractérise alors clairement le capital comme cette substance qui se meut par elle-même et qui est Sujet. Ainsi, Marx suggère qu'un Sujet historique au sens hégélien existe en effet dans le capitalisme, sans pour autant l'identifier avec un groupe social tel que le prolétariat ou l'humanité.

Postone (1993/2006), p.75

Cette survaleur du goodwill ne fait donc en rien partie des atouts qui permettent à une entreprise de continuer à fonctionner, à produire et à vendre : elle ne constitue pas du patrimoine immatériel pour l'entreprise, elle n'est pas, contrairement à ce que le discours vulgarisateur propage, une forme élaborée de « fonds de commerce ». Au contraire, comme toute survaleur elle produit l'accaparement de la valeur au seul profit des actionnaires et au détriment de l'entreprise et de ses parties prenantes.

Quant à la mesure... la seule chose qui est mesurée dans cette *survaleur*, c'est l'attractivité de l'entreprise-marchandise auprès de sa clientèle, les investisseurs. Le seul « immatériel » exprimé par le goodwill, c'est la psychologie des investisseurs.

« Cet actif est-il désirable aux yeux des autres ? » est l'unique question qui compte dans la détermination de la valeur financière et, en conséquence, du goodwill. « Jusqu'à quand auront-ils envie de l'acheter ? ».

La désirabilité de l'entreprise-marchandise repose ainsi intégralement sur le fantasme *mimétique* qui se développe autour du comportement des autres acheteurs. Aglietta & Orléan, deux économistes inspirés par les travaux de l'anthropologue René Girard, voient dans ce mimétisme l'expression d'une violence originaire, une rivalité, qui trouve sa normalisation dans l'échange marchand².

A ce titre, la désirabilité ne repose pas sur *la réalité* de la qualité et la solidité du projet entrepreneurial mais sur l'anticipation et la constatation du désir de l'autre. La désirabilité importe plus que le going concern³ dans la valeur financière d'une entreprise et dans le goodwill.

« Les comptes et la gouvernance de l'entreprise sont-ils compatibles avec la mythopoïèse dominante ?⁴ L'entreprise s'inscrit-elle dans les canons de beauté néolibérale ? ». Si oui, alors elle est

¹ Traduction par l'auteur de la citation amendée par Postone de l'édition anglaise du *Capital*, vol. 1, pp.256-257, traduction par Ben Fowkes, Londres, 1976.

² *Ibid.*

³ *Ibid* ; Feher (2017) ; Ortiz (2014).

⁴ TXVI

attractive et désirable. Si non, elle ne l'est pas et peu importe la qualité des produits vendus, de la gestion réelle de l'entreprise, de son rôle citoyen et responsable, de sa solvabilité, de sa capacité de continuité d'exploitation.

Quant à la valeur financière déterminée lors d'une transaction et non sur les marchés, il s'agit d'un prix. Et, comme tout prix, elle est le résultat d'un rapport de force¹ entre l'acheteur et le vendeur. Son « immatériel » à elle, c'est la mesure de ce rapport de force.

Fantasme sur l'attractivité auprès des financeurs d'un côté, expression d'un rapport de force entre l'acheteur et le vendeur de l'autre : certes c'est de l'immatériel, certes c'est une forme de capital. Le capital-désir et le capital-pouvoir de l'entreprise-marchandise. Un capital très volatil et peu utile au bon fonctionnement de l'outil-entreprise et de la société dans son ensemble. Un capital immatériel qui peut se comparer à la côte d'une candidate à un concours de beauté, chez le bookmaker, avant la compétition².

Ne profitant qu'aux seuls actionnaires, ne reposant que sur des jeux psychologiques grégaires de désir et de rivalité, détruisant les outils de production, détruisant l'environnement, détruisant les véritables actifs immatériels, ce jeu spéculatif autour de la valeur de l'entreprise-marchandise ne peut qu'aboutir à la catastrophe. Régulièrement d'ailleurs il provoque des crises puisque la valeur créée dans la magie mythopoïétique de l'athanor financier ne possède aucune stabilité et s'évapore encore plus vite qu'elle n'est apparue.

Par quelle mystique nous en sommes encore à soumettre nos vies et notre survie collective à ce grand rituel mimétique, à sa justification mythopoïétique économique, aux algorithmes qui traduisent ses règles programmatiques en simulations endogènes et tautologiques, est un phénomène extraordinaire, un phénomène qui montre notre impuissance devant les systèmes que nous avons créés à partir de notre irrationnel narratif et que nous avons laissés s'autonomiser³.

Il n'est pas impossible cependant qu'une mesure plus complète et fine du patrimoine immatériel de l'outil-entreprise et qu'un suivi de ses effets sur la création de valeur (les Retours sur Investissements ou ROI) ait le potentiel de contrebalancer l'hégémonie de la valeur d'échange de l'entreprise-marchandise et ses automatismes qui se nourrissent de notre instinct mimétique et prédateur.

Réduisant les zones d'imaginaires sur lesquelles se bâtissent les spéculations du marché et les négociations d'achat, une meilleure mesure de l'immatériel et de son ROI aurait peut-être le pouvoir de relier davantage la valeur d'échange de l'entreprise-marchandise à la valeur d'usage de l'outil-entreprise. Elle rapprocherait ainsi les intérêts des détenteurs de l'entreprise-marchandise de ceux des parties prenantes de l'outil-entreprise : collaborateurs, partenaires, fournisseurs, clients, territoires, société et nature⁴.

¹ T3.

² Keynes comparait déjà la bourse à un concours de beauté, dans le chapitre 12 de sa *Théorie générale de l'emploi, de l'intérêt et de la monnaie*, en 1936. L'analogie est célèbre.

³ T XVI

⁴ Une telle mesure de l'immatériel s'apparenterait à du « business intelligence » et devrait disposer d'outils d'identification et de reporting tout aussi efficaces que le business intelligence traditionnel. Jusqu'à présent, c'était une mission impossible. Désormais, grâce à la convergence numérique, aux outils de *social knowledge management* et aux progrès du traitement automatique des langues, il est possible de sortir des estimations globales et qualitatives de l'immatériel pour aboutir à de vraies mesures agrégatives en temps réel. Le business intelligence de l'immatériel apporterait des données relatives à la compétition hors-coût là le business intelligence traditionnel apportait des données relatives à la compétition-coût, la forme de performance prise

Une manière peut-être de dépasser la vision archaïque, violente et primaire du travail, du capital et de la valeur... Si tant est que ce soit *humainement* possible, que l'humain soit *anthropologiquement* capable d'autre chose. En tout état de cause, agir en ce sens constitue une forme d'action sociale dont le but serait de contrebalancer au minimum le processus automatique, néfaste et absurde de création de valeur au seul profit des actionnaires.

34. Travail, activité et contribution

Travail intégral (34)

Dans la nouvelle théorie critique du capitalisme que propose Moishe Postone, le *travail* est une *forme sociale historique*. Cela implique qu'il n'est ni universel ni éternel. Il est le propre des systèmes capitalistes. D'autres systèmes d'économie politique pourraient ne pas s'appuyer sur le travail.

Qu'est-ce qu'une forme sociale historique ? C'est une manière – dans une époque et un système donnés – d'organiser les relations sociales. On pourrait encore dire : c'est la manière dont les relations sociales, telles qu'elles s'organisent et s'imposent, déterminent et caractérisent une époque et son épistémè. Une forme sociale est donc tout à la fois « structurée et structurante »¹.

En l'occurrence, le travail est une *forme sociale propre à la modernité capitaliste*, et non pas une réalité transhistorique.

Ainsi, l'analyse *marxienne* [et non marxiste] que propose Postone comprend – et critique - le capitalisme *au travers* du travail, en tant que forme sociale structurante.

A la différence des analyses marxistes traditionnelles, cette analyse marxienne ne distingue pas entre une bonne et une mauvaise manière d'organiser le travail, la propriété des moyens de production, la distribution de la production créée : il n'y aura jamais une résolution des injustices sociales au travers d'une réorganisation du travail et de la production. « L'émancipation » ne sera pas « réalisée dans une société où le travail aura ouvertement émergé comme un principe régulateur social »².

L'analyse marxienne de Postone remet en cause le travail *per se*, en tant que forme sociale constitutive du système capitaliste. En ce sens, le socialisme qui s'est exercé en URSS, en Chine ou dans leurs satellites, autrement dit le « socialisme réellement existant », correspond à un « capitalisme interventionniste d'Etat »³ car il s'appuie lui aussi sur le travail et sa production en tant que forme sociale structurante. Il remplace simplement le marché par la planification dans leur mise en œuvre.

Et qu'est-ce qui caractérise le travail en tant que forme sociale selon Postone ? *Son imbrication spécifique au temps et à la valeur* au travers de :

- la transformation du temps de vie en marchandise quand on travaille contre une rémunération ;
- la domination imposée aux individus au travers de la marchandisation du temps ;
- la mesure de la valeur en lien avec la mesure du temps, donc avec la productivité puisque la relation temps/valeur, c'est la productivité ;
- le fait que le travail serve *avant tout* à produire de la valeur d'échange pour ses agents (l'objectif de du salarié, de l'indépendant ou du financeur est de gagner de l'argent) et de la survaleur pour le capital-sujet (le mouvement automate est celui de la croissance de la valeur), plutôt que de la

par l'ère industrielle et par la mythopoïèse libérale. Il révélerait les coûts cachés et montrerait l'apport de chaque partie prenante dans le processus de création de valeur.

¹ Postone (1993/2006, p.139)

² Postone (2016, 24'15)

³ Postone (2006/2013, p.3)

valeur d'usage (des biens et services utiles et nécessaires à l'humanité et à son *oikeion*, son entourage et son milieu de vie).

Lorsque le travail est considéré comme une dépense de temps dédiée à la création de valeur, on parle de « travail abstrait » et lorsqu'il est considéré comme une activité productrice de valeur d'usage, de « travail concret ». Le travail en tant que forme sociale soumet le travail concret au travail abstrait : ce qui compte, ce qui fait sens, ce qui motive les décisions, c'est la création de valeur.

Travailler correspond ainsi à l'exercice d'une activité mesurée et rémunérée en fonction du temps qu'on lui accorde et parfois – mais rarement – de la valeur que l'on participe à créer.

Se pose bien évidemment la question du travail à la tâche qui pourrait sembler échapper, au contraire du travail salarié, à la mesure du temps. Pourtant, tel n'est pas le cas. Le travail à la tâche est également, avant tout, du travail abstrait, comme le travail salarié. Il s'inscrit lui aussi dans un cadre général de gouvernance des entités économiques au travers de la mesure de la productivité et de la compétitivité-coût. De surcroît, il installe autant, voire davantage que le travail salarié, le processus de domination de l'individu par confiscation de son temps, transformé en marchandise de valeur négligeable et insignifiante.

Le travail à la tâche, ainsi, n'est qu'une forme que prend le travail en tant que forme sociale liée au temps, propre aux sociétés capitalistes.

Au sujet de l'imbrication du travail et du temps, il est intéressant d'ailleurs de lire, comme une confirmation de l'hypothèse postonienne, la définition qui est donnée de la « durée du travail effectif » dans le code du travail français actuel :

« Art. L. 3121-1. – *La durée du travail effectif est le temps pendant lequel le salarié est à la disposition de l'employeur et se conforme à ses directives sans pouvoir vaquer librement à des occupations personnelles.* »

Puisque le code du travail ne propose pas ailleurs une définition du « travail », cet article peut être considéré comme la description du travail lui-même et non pas seulement comme celle du « travail effectif ». Le travail est le travail effectif selon le Code du Travail, autrement dit : le travail = le temps de travail.

Or, si l'on s'en tient à la lecture de cet article et à l'analyse de son champ sémantique, le travail, en tant que forme sociale, correspond bel et bien à la *durée de vie* où l'on se prive de sa *liberté personnelle* (« sans pouvoir vaquer librement à des occupations personnelles »), de son *individuation* (le salarié « se conforme »), et où l'on accepte de se mettre « à la disposition » et d'obéir « aux directives » d'un pouvoir supérieur, en l'occurrence l'employeur.

Mais, on peut aisément extrapoler, catégoriser, ces deux figures du *salarié* et de l'*employeur*, pour les remplacer par celles du *travailleur* – tout travailleur, pas seulement le salarié – et du *travail*, en tant que marchandisation de son temps de vie en vue d'une production de survaleur. Le travail devient dès lors – en soi – la *matrice d'absorption* que le capital-sujet déploie pour *capter l'activité humaine* et la transformer en valeur, pas seulement au travers de son temps de production d'ailleurs mais également au travers de son « temps de cerveau disponible », de son temps d'émotion, de son temps de jouissance, en somme de l'*intégralité* de son temps de vie.

Le médianumérique opère en effet cette dernière mutation du temps de production au temps de vie puisque désormais par notre consommation de médias en tout lieu et en tout temps, par notre transformation en « data » exploitables et par l'immixtion de la technique dans notre corps et dans toutes nos expériences, notre vie tout entière devient dédiée au travail abstrait. Günther Anders

parlait du « travail de consommation de loisirs »¹ mais il faut aller plus loin et parler de « travail (abstrait) intégral ».

Le *travail intégral* est l'aboutissement du capital-sujet, de son alliance avec la technique-sujet et avec le spectacle-sujet. Il est l'aboutissement du travail abstrait, du travail en tant que forme sociale historique.

Pour bien comprendre le travail en tant que forme sociale historique et son devenir en travail intégral, il convient non seulement de garder à l'esprit la prééminence du travail abstrait, producteur de valeur, mais également de distinguer le travail concret des deux notions d'*activité* et de *contribution*. Cette opération de distinction ne va pas de soi car le travail tel que nous le connaissons colonise notre imaginaire et brouille notre capacité d'analyse.

Le travail tel que nous le connaissons, en tant que forme sociale propre au capitalisme, c'est le temps que nous consacrons à produire un bien ou un service contre rémunération. C'est celui qui fait de nous des « personnes autonomes et respectables » et non des « assistés », comme on dit...²

Cette typologie de travail ne désigne pas le fait d'être actif, productif, logistique, encadrant, inventif, aidant ou poïétique³. Travailler, dans les systèmes capitalistes, ce n'est pas contribuer à la réalisation d'un projet, à la résolution d'un besoin ou au bien-être de ceux qui nous entourent. Etre actif et contributif, c'est-à-dire le travail concret déconnecté de la création de valeur monétaire, déconnecté du travail abstrait : ce n'est rien dans les sociétés capitalistes. Ce n'est pas reconnu, ce n'est pas nommé, ce n'est pas loué, ce n'est pas rétribué, ce n'est pas valorisé.

Peut-être conviendrait-il d'en venir à mesurer tout type de contribution et d'activité afin d'épuiser cette aberration. Aller jusqu'au bout de la logique du travail intégral pour que chaque « travailleur intégral » puisse accéder aux ressources disponibles, à l'*accréditation*. Nous éviterions alors le processus d'accumulation de la valeur créée par le capital-sujet.

Tel est le sens d'une mesure des « immatériels », d'une comptabilité des immatériels, d'une mesure des impacts sociaux. Il s'agit d'un détournement des logiques de mesures en faveur du plus grand nombre, d'une nouvelle forme d'action sociale.

35. Nous pensons comme nous payons

Monnaie et Intellect (35)

Une « forme symbolique » désigne un mode de connaissance, la manière dont notre capacité symbolique et sensorielle est mise en œuvre pour appréhender le monde. Science, art, technique et religion sont des formes symboliques. Entre autres.

Là ne s'arrête pas cependant le concept. Il se décline de manière plus fine : à l'intérieur de chacune de ces catégories, la diversité et les ruptures définissent des formes symboliques spécifiques.

Par exemple, la science aristotélicienne partage le cosmos en deux royaumes régis par des lois différentes, la sphère terrestre sublunaire et la sphère céleste supralunaire. En revanche, la science à partir de Galilée conçoit « un univers ouvert et indéfiniment étendu, uni par l'identité des lois

¹ T28

² T XIV

³ T39

fondamentales qui le gouvernent »¹. Ces deux approches scientifiques ouvrent des conceptions radicalement différentes de la réalité. La première nous encercle dans un réseau de hiérarchies perceptibles et immuables, la seconde dans la seule légitimité de la mesure. Elles « formatent », donnent une « forme » à notre regard sur nous-mêmes et sur notre environnement. Elles rendent possibles ou impossibles un positionnement, un certain « rapport à ».

Et vice-versa.

Elles révèlent quelque chose de notre rapport au monde, à l'autre, à soi, à l'humain, à une époque donnée.

Comme dans la poule et l'œuf, il n'y a pas de cause première.

Ce n'est pas grâce à l'*entendement pur* que la science non-aristotélicienne naît. L'*entendement pur* ne précède pas la pensée abstraite. L'*entendement pur* existe *par* et *avec* la pensée abstraite.

Et réciproquement : ce n'est pas parce que la science à partir de Galilée s'appuie sur une conception purement intellectuelle de l'espace et du mouvement, sur une réalité inobservable par les sens et par l'expérience, inaccessible au sens commun, qu'elle fait naître et qu'elle impose cette « forme » d'entendement pur. Il se passe quelque chose de concomitant.

Une forme symbolique est tout à la fois le *symptôme visible* (un *indice*) et l'*instrument* d'un rapport au monde. D'un côté, elle « cristallise » un mouvement collectif dans une forme, elle l'« institutionnalise », elle le « fétichise ». D'un autre côté, comme une « forme » dans un atelier de fonderie, elle « formate » les esprits. Ainsi, une forme symbolique révèle tout autant qu'elle reproduit.

Cette réciprocité est souvent oubliée quand on analyse les phénomènes de fétichisation et les formes symboliques. Il est plus aisé de projeter sur le *fétiche* ou sur la *forme* la cause d'un mécanisme dont nous sommes, nous, collectivement et humainement, porteurs plutôt que de l'assumer.

Telle est l'erreur que commet Alfred Sohn-Rethel quand il étudie la « monnaie » en tant que forme symbolique.

Sohn-Rethel avait suivi dans les années 1920 un séminaire d'Ersnt Cassirer, le philosophe à l'origine du concept de « forme symbolique ». Consécutivement à cette influence intellectuelle, il lui devint évident que la monnaie était une forme symbolique.

Néanmoins l'influence principale de Sohn-Rethel n'était pas Cassirer mais Marx. Sohn-Rethel est un penseur farouchement marxiste : sa compréhension du monde repose intégralement sur la théorie du matérialisme historique. Une forme de foi. Certains croient en l'efficacité des marchés, d'autres au matérialisme historique. Non pas deux hypothèses scientifiques mais deux mythopoïèses.

Le matérialisme historique attribue à l'organisation du travail, de la production et de la distribution le pouvoir unique et absolu de forger la réalité humaine. « Changeons la manière de travailler, de produire et de distribuer, nous changerons la réalité humaine. »

L'originalité de Sohn-Rethel au sein de l'arsenal marxiste est d'étendre cette loi au-delà de la réalité sociale et de l'appliquer également à la dimension cognitive. Il défend l'hypothèse que *nous pensons* de la même manière que *nous échangeons la valeur*.

Or, selon lui, le capitalisme échange la valeur exclusivement au travers de la monnaie. Autrement dit, le rapport capitaliste à la production et au travail se cristallise intégralement dans la « monnaie ». La

¹ Sohn-Rethel (2017, p.70).

monnaie est ainsi la « forme symbolique » du capitalisme. En tant que telle elle ne conditionne pas seulement les rapports sociaux, comme le propose Marx, elle conditionne également la manière de penser.

Sohn-Rethel poursuit dans cette hypothèse sur la monnaie le point de vue de Marx sur l'argent. Il considère la monnaie comme l'« abstraction » du travail sous forme de « valeur pure », déconnectée de la réalité de l'acte-travail, une valeur transférable, en circulation. Il voit dans ce mouvement d'abstraction de la valeur une relation avec l'« entendement pur » qui forge la science moderne, une science étrangère au sens commun, hors portée du travailleur manuel, une science du travailleur intellectuel, une science qui tend inexorablement vers plus d'abstraction, plus de mathématisation¹.

En vue de prouver son hypothèse, Sohn-Rethel s'intéresse en particulier à trois périodes où, selon lui, la production marchande et la pensée rationnelle opèrent une évolution décisive et parallèle. Pour ces trois périodes, il met en relation, d'un côté, le stade historique de développement de la monnaie qui rend possible une certaine organisation de la production et, de l'autre côté, la forme que prend l'intelligence.

Tout d'abord, Sohn-Rethel pointe l'Antiquité grecque avec la première frappe de monnaie, le travail des esclaves et l'apparition de la philosophie et des mathématiques. La frappe de monnaie par un poinçon a ceci de particulier, par rapport aux autres formes d'argent qui l'ont précédée, qu'elle *transforme* le métal, elle annule sa « matière destinée à un usage » pour en faire une « matière monétaire destinée exclusivement à être engagée aux fins de l'échange »². Sa « texture » même est dès lors « marquée de l'uniformité, de la divisibilité, du mode du mouvement de la quantification » ; elle incarne, elle fétichise et elle transmet, au travers de l'acte de l'échange, les « normes de l'abstraction »³.

Il fallait donc que l'argent fût d'abord frappé, vers – 680, en Ionie, avant que la pensée philosophique ne « prît forme »⁴, que la « formation des concepts » n'eût lieu. Il y eut ainsi une « transposition de l'abstraction réelle » du fétiche-monnaie, une abstraction quantitative, en « forme conceptuelle »⁵. En particulier, Sohn-Rethel signale Parménide et la naissance du « concept ontologique de l'être », *to eon*, comme point de repère de cette naissance de l'intellect sous l'influence de la monnaie. Le fait de se penser en sujet serait lui-même engendré par l'acte social d'échange et par sa cristallisation dans de la monnaie frappée. Je *suis* parce que je m'inscris dans l'échange social au travers de la monnaie. La monnaie devient véritablement le « médiateur entre l'être et la conscience ».

Le deuxième moment historique saillant, selon cette histoire parallèle des deux fétiches de la monnaie et de l'entendement, correspond au haut Moyen-Âge des universités, de la pensée scolastique et rhétorique. A cette période, « en Italie et dans les Flandres au 12ème, en Angleterre au 13ème siècle », eut lieu « l'émergence de l'économie urbaine ». Ce fut le moment charnière où « la division du travail

¹ A ce sujet, il est intéressant de faire le rapprochement et la différence avec Bachelard et le phénoménotechnique. Bachelard pense que le phénoménotechnique consomme la rupture entre sens commun et connaissance scientifique et il place cette rupture au 20^e siècle. Sohn-Rethel voit cette rupture quant à lui dès Galilée puis, plus fermement encore, avec Newton. Voir T2, en particulier la note sur les quatre périodes de l'histoire scientifique et voir T21.

² T3

³ *Ibid*, p.95.

⁴ *Ibid*, p.103.

⁵ *Ibid*, p.104.

de l'économie marchande » relayé « celle de l'économie féodale », entraînant « une exploitation et un appauvrissement des producteurs. »¹

Sohn-Rethel voit dans cette période la « résurrection de l'économie monétaire » de l'Antiquité. Le haut Moyen-Âge reprend selon lui l'économie et la pensée là où « l'Antiquité l'avait laissée ». Il dresse alors le portrait parallèle de la pensée scolastique et de son « arrière-plan économique en ce qui concerne l'argent et en ce qui concerne le travail et la production ». Il met en particulier en avant le premier *Chancellor* du Collège d'Oxford, Robert Grosseteste, qui d'un côté « inaugura la ronde des [...] Aristotéliens anglais, parmi lesquels on trouve des noms comme Roger Bacon, Duns Scot, Bradwardine ou encore Ockham »² et, de l'autre côté écrivit le plus ancien texte pédagogique destiné à « former les administrateurs et les comptables attachés aux domaines des seigneurs, traitant les questions sous l'angle des gains et des pertes ».

Toutefois, la période qui intéresse le plus Sohn-Rethel c'est surtout le XVII^e siècle avec l'émergence du travail salarié et l'apparition des « fondements catégoriels mathématiques des sciences de la nature quantifiantes et exactes »³. Les trois figures de ce tournant sont Galilée, Descartes et Newton qui mirent au point ce qui pour Sohn-Rethel consomme la rupture entre le travailleur manuel et le travailleur intellectuel : une pensée mathématique purement abstraite de la nature, déconnectée de la réalité appréhensible par les sens et par le sens commun. Référentiel galiléen et principe d'inertie ne décrivent pas le monde tel qu'on le voit avec les yeux mais le monde tel qu'on le conçoit avec la pensée, avec la géométrie et avec les chiffres.

Il se trouve que cette période est marquée économiquement avec l'émergence du salariat, elle se déroule au « moment même où la socialisation du travail directement subsumée sous le capital, aura entièrement et définitivement liquidé dans le processus de travail l'unité personnelle de la tête et des mains ».⁴

Ces rapprochements entre l'histoire de la monnaie et du capital d'un côté et celle de l'intellect et de la mathématisation de l'autre sont riches. Ils donnent à penser. Ils offrent des outils pour observer la réalité, des « machines de vision » : « regardons le type de monnaie que nous utilisons, nous y trouverons peut-être un indice à interpréter pour comprendre le type de pensée que nous déployons, un indice de notre *épistémè*. »

Toutefois ces rapprochements fonctionnent comme des récits : ils possèdent un angle d'approche, une perspective, ils s'inscrivent dans un cadre narratif plus général, occidental et marxiste, et ils déploient une intrigue au fil du temps et des lieux. Et il importe de ne pas se laisser bercer par la progression logique et séduisante de ce récit : contrairement à ce qu'affirme Sohn-Rethel à de nombreuses reprises, raconter en parallèle deux histoires ne constitue aucunement une preuve.

Sohn-Rethel commet ainsi au moins deux erreurs.

La première a déjà été mentionnée. Elle consiste à confondre « relation » et « relation de cause à effet ». Ce n'est pas parce qu'il y a « parallèle », « analogie », qu'il y a relation d'engendrement⁵.

¹ *Ibid*, pp.171-172.

² *Ibid*, p.173.

³ *Ibid*, p.42. Là encore, il existe un lien entre Sohn-Rethel et Bachelard. Sohn-Rethel appelle « les fondements catégoriels et mathématiques des sciences de la nature » ce que Bachelard qualifie de « substrat mathématique » de la science physique. T2.

⁴ *Ibid*, p.188.

⁵ TVI.

Il est judicieux et riche d'effectuer le parallèle entre l'abstraction de la valeur et l'abstraction de l'entendement, entre le capital et la mathématisation¹. De la même manière, il peut s'avérer fertile de considérer l'« entendement pur », le concept d'« intellect » déconnecté du « sensoriel »² comme un « fétiche » au même titre que la monnaie. Cependant, il est erroné de croire que le capital et sa monétisation engendre l'entendement pur, que le « fétiche » monnaie crée le « fétiche » intellect. Fétiche-monnaie et fétiche-intellect cristallisent tous deux une même réalité humaine historique. Ils ne la créent pas. Ils en sont le produit et les traces.

Pour bien le comprendre, disons-le autrement : la monnaie et l'intellect sont des formes symboliques, elles *expriment* autant qu'elles *forment* une certaine réalité collective humaine. Elles n'en sont pas la cause même si elles en sont devenues un des agents de reproduction. Et elles sont encore moins la cause l'une de l'autre : l'intellect ne crée pas la monnaie et la monnaie ne crée pas l'intellect.

Sohn-Rethel commet une seconde erreur, cette fois au sein de sa propre mythopoïèse. Cette erreur est pointée par Anselm Jappe et Moishe Postone³, deux têtes de pont du mouvement marxien de la critique de la valeur : en faisant peser sur la forme symbolique « monnaie » l'intégralité de la réalité sociale, Sohn-Rethel occulte le fait que le travail est lui aussi une « forme symbolique » historique et non pas une réalité naturelle transhistorique. Ce faisant, il annule toute possibilité réelle de changement et d'émancipation. Vouloir se débarrasser du fétiche « monnaie » sans se débarrasser du fétiche « travail » ne permet pas le passage à une nouvelle forme de société où l'homme n'aliène plus son temps à la productivité, à l'exploitation de la nature et à la prédation.

Il y a enfin une troisième question qu'il conviendrait de poser : Sohn-Rethel a-t-il *historiquement* raison dans son parallèle entre « monnaie » et « entendement » ? Son *histoire* de la monnaie et son *histoire* de l'entendement, histoires occidentales, sont-elles exactes ?

L'abstraction fétichisée de la valeur sous forme de monnaie et l'abstraction conceptuelle sont-elles vraiment nées en Grèce au VII^e siècle avant notre ère ? Il faudrait inscrire cette réflexion sur les formes symboliques de la monnaie et de l'intellect au sein d'une véritable historiographie transculturelle avant de la valider.

Une autre question encore ne peut manquer de se poser et d'éveiller, non pas la méfiance cette fois, mais la curiosité : à quoi ressemblerait une science telle que la rêve Sohn-Rethel ? Une science qui ne serait pas une « science bourgeoise » et qui ne s'appuierait pas sur le clivage tête/mains. L'exemple que propose Sohn-Rethel de cette science du « travailleur manuel » est un « type de 'mathématiques' », un « art de la mesure », développé par les « harpedonaptes » égyptiens, les spécialistes de l'arpentage qui intervenaient dans la construction des pyramides ou encore le pavage des digues d'irrigation. Ils effectuaient leurs mesures grâce à un cordeau, dans l'espace lui-même et non dans la seule abstraction de leur pensée.

Une telle science, au fil du temps, finirait-elle, elle aussi, par nous envoyer sur la Lune ? Allongerait-elle la durée de vie humaine ? Inventerait-elle un réseau de communication qui nous permettrait

¹ T3.

² Déconnecter l'intellect pur du sensoriel, comme je le propose, n'est pas similaire de le déconnecter du « travail manuel » comme le propose Sohn-Rethel. Pour lui en effet, le seul paramètre qui compte, c'est le travail. Il y a le « bon travail » qui ne dissocie pas l'aspect manuel de l'aspect intellectuel et le « mauvais travail » qui opère cette dissociation. Le problème n'est pas celui du travail « bon » ou « mauvais », dissocié ou entier (manuel+intellectuel). Du point de vue de l'activité, le problème c'est la notion de travail vs celle de contribution (cf. Critique de la valeur, voir T34 et T36). Du point de vue de la cognition, le problème est celui de la dichotomie sensorialité/intellect.

³ Jappe (2010).

d'accéder à la connaissance en tout lieu ? Ouvrirait-elle d'autres possibles qui nous sont inconcevables ? Ou bien nous maintiendrait-elle au stade égyptien de développement technique et scientifique ?

De même, en restant dans la logique de Sohn-Rethel, on peut également se demander si cette science et ce monde non « bourgeois » sont vraiment des cadres plus propices à l'épanouissement social et individuel. A vrai dire, il est difficile d'imaginer que la société égyptienne, avec sa science et son organisation de la sphère sociale, puissent susciter nostalgie ou espoir...

Enfin, un dernier point mérite d'être soulevé face à Sohn-Rethel : son écriture et sa pensée, comme souvent les textes marxistes, sont complexes et extrêmement abstraites. Elles constituent des échantillons parfaits de la mise en œuvre de l'intellect de la « science bourgeoise », comme il l'appelle. Ne conviendrait-il pas, quand on aspire à un autre type de science, de pensée, d'intelligence, d'essayer soi-même de l'explorer ?

36. Qui crée la valeur ?

Capital constant, capital variable et immatériels (36)

Marx distingue deux types de capital qui permettent le processus de production, de marchandisation et de création de survaleur : le capital constant et le capital variable. Le capital variable sert à acheter le travail, le capital constant apporte tout le reste, c'est-à-dire les matières premières (ou « stock » en comptabilité) et les équipements (ou « actifs » en comptabilité).

Si un type de capital est qualifié de constant et l'autre de variable, c'est parce que, dans l'analyse de Marx, la valeur d'achat de l'un se retrouve à l'identique dans la valeur de vente, elle est donc constante, et la valeur de l'autre non. La valeur de l'autre, le travail, est augmentée afin de pouvoir réaliser un profit, de créer une « survaleur ». Cette création de survaleur est possible car le travail n'est pas acheté à la hauteur de la valeur qu'il va permettre de créer dans la transformation du capital constant en nouvelle marchandise, autrement dit il ne bénéficie pas de sa part de profit ; le travail est acheté à la hauteur de qui paraît suffisant pour permettre au travailleur de (sur)vivre, de « reproduire » le mode de vie qu'on lui accorde, *selon son rang*, ce que Marx nomme le « travail nécessaire ».

Le capital constant est également qualifié de « travail mort », puisqu'il est issu d'un travail précédemment effectué, un travail qui s'est cristallisé dans la marchandise acquise, une marchandise M, déjà formée, et le capital variable de « travail vivant », puisqu'il est relatif au travail abstrait en cours d'exécution dans la production de la nouvelle marchandise, la marchandise M'.

Toutefois, comme le fait remarquer Anselme Jappe, autre figure majeure avec Postone de la théorie marxienne de la critique de la valeur : « le travail vivant et le travail mort ne sont pas deux entités antagonistes, mais deux "états d'agrégation" différents de la même substance de travail ».

Cette remarque insère une première brèche dans l'hypothèse marxiste traditionnelle de la création de survaleur grâce à *l'unique apport du travailleur* impliqué dans l'activité de production de la marchandise M'. Elle rappelle que le processus de création de survaleur dépasse le seul *travail* dit « vivant », qu'il s'insère dans une réalité sociale plus globale, dans un entrelacs d'interdépendances avec le reste de la communauté, lesquelles s'incarnent *au minimum* dans le travail dit « mort ».

Cette question du lien entre la création de valeur et le rôle des parties prenantes a été explorée par Thorstein Veblen, dès 1904, dans son ouvrage non traduit en français, *Théorie de l'entreprise*, au travers de son analyse des actifs intangibles et du goodwill. Il développe ses hypothèses plus largement

en 1908, dans un article dédié à *La nature du capital*¹, au travers d'une « théorie des actifs intangibles »².

Veblen, en économiste sociologue, précurseur de l'économie comportementale, observe le capitalisme de son époque, un capitalisme à tendance monopolistique et producteur de rentes. Ses observations toutefois restent valides, encore aujourd'hui, dans notre ère post-industrielle. Mais justement, Veblen ne voit pas l'industrie comme nous avons l'habitude de la considérer, c'est-à-dire comme étant relative à un dispositif lourdement matériel (les usines) qui permet de produire des marchandises elles aussi très matérielles (des objets, des choses). Il voit l'industrie comme la *mise en œuvre de capacités immatérielles* de quatre sortes. Les premières sont relatives au savoir-faire des opérateurs, elles correspondent au capital humain. Les secondes correspondent à l'état d'avancement technologique et à la stabilité de l'écosystème qui accueille le processus de production. Les troisièmes sont « matérialisées » dans l'équipement utilisé. Les quatrièmes enfin s'expriment dans tous les avantages différentiels comme la réputation, le monopole, la marque, la propriété intellectuelle, la relation client, autrement dit les actifs immatériels plus traditionnels. A cette dernière classe d'immatériels, plus classique, il donne le nom catégoriel et coutumier de « good-will ».

Pour Veblen, la production industrielle est ainsi rendue possible par un apport immatériel ambiant et communautaire, résultat d'une histoire (héritage culturel)³, par un apport immatériel réifié dans ce que Marx appelle le capital constant, dans l'apport immatériel « vivant » du travailleur, et dans l'immatériel des avantages concurrentiels du traditionnel goodwill.

En conséquence, ce qui crée la survaleur, qualifiée dans le vocabulaire de Veblen de « richesse tangible »⁴, c'est la *captation* de tous ces immatériels, une captation qui se réalise au seul profit du capital et de ses détenteurs. Dans sa théorie des actifs intangibles, la création de survaleur correspond ainsi à la conversion de l'intangible en tangible, sous forme de valeur.

Veblen voit là, dans cette « conversion », une vraie spoliation, non seulement du travailleur mais de la communauté sociale, de l'héritage culturel et même de la nature. Cette création de survaleur, cette conversion de l'immatériel en matériel, dépasse d'ailleurs le seul cadre de l'entreprise ou de l'industrie : elle se retrouve également dans la propriété immobilière⁵ puisque la valeur d'un terrain ou d'un immeuble dépend non pas de sa « matière » mais de ses avantages immatériels, localisation, prestige, avantages futurs espérés.

¹ Cet article a été publié en deux parties dans *The Quarterly Journal Of Economics*

² Veblen (1908, p.111)

³ On peut faire le lien d'ailleurs entre cette forme d'héritage culturel et la notion de trajection qui participe à la constitution de l'écoumène prédiqué, voir T1. Rien ne se constitue sans cette trajection, sans ce corps collectif et héréditaire.

⁴ *Ibid*, p.119 : « L'exemple développé [de la publicité] ne montre pas seulement [...] la production de richesse immatérielle par l'utilisation de richesse matérielle [...] mais aussi, inversement, dans la deuxième étape du processus, il montre la conversion d'actifs intangibles en richesse tangible (la valeur augmentée du bien vendu) [...] »

« La valeur augmentée » correspond bien évidemment à la survaleur marxienne et le « bien vendu » à la marchandise. Ici, il parle de « deuxième étape » car il analyse une partie seulement du processus de création de survaleur, il s'intéresse à la conversion du matériel en immatériel puis en matériel. Auparavant, il a déjà détaillé la conversion de l'immatériel (collectif) dans les actifs matériels du capital constant. Si le processus était détaillé dans son intégrité on devrait donc parler (au moins) de troisième étape.

⁵ Rente industrielle et rente foncière sont les deux formes dominantes de la captation de la richesse au profit d'une fraction de la population à l'époque de Veblen, donc les deux questions qui l'intéressent.

Selon cette perspective véblénienne, le mérite d'une seule personne, exprimé par un talent, un esprit entrepreneurial ou une invention, n'existe pas et ne justifie pas une accapARATION de l'héritage et de la construction communautaire. Ce n'est que l'incarnation saillante au travers d'un individu, de son action, de son innovation, de son commerce, de sa possession, d'une histoire qui le dépasse et d'un collectif qui le porte¹.

Cette ligne d'analyse de la création de valeur par injection et cristallisation de l'immatériel permet de comprendre comment une mesure et une comptabilité de l'immatériel, une comptabilité élargie qui prendrait en compte l'apport de toutes les parties prenantes (la communauté sociale, les partenaires, les fournisseurs, les clients, la nature, etc.), viendrait bousculer la vision et la gouvernance des entreprises ainsi que celle de l'économe tout entière.

La nouvelle action sociale passe par la reconnaissance de l'apport immatériel de l'ensemble des parties prenantes, et ce des deux côtés de la barrière doctrinale traditionnelle en économie. Du côté libéral, elle implique la transformation concertée des outils de mesure comptable et financière imposés jusqu'à présent par l'industrie financière au monde entier au travers des IFRS au détriment des parties prenantes. Du côté marxiste, elle requiert la « dé-fétichisation » du capital constant et du capital variable afin de s'affranchir du seul horizon stérile de la lutte des classes et d'être en possibilité de stopper la folie automate du capital-sujet.

37. Ces habitudes qui nous gouvernent *Fétichisation de la domination (37)*

La vision et la critique du capitalisme développées par Postone sont inspirées par le Marx de la maturité pour qui « le focus principal » de la critique ne s'effectue plus à partir de « considérations concernant la propriété et le marché » mais à partir de la compréhension de la « nature de la production, du travail et de la "croissance" ».

Quelle est la différence ?

La critique de la propriété et du marché mène à la lutte des classes, c'est-à-dire au rôle que joue le prolétariat dans un possible dépassement du capitalisme, en remplaçant l'instance en charge du système *technique* de production et de distribution

La critique de la nature de la production et du travail implique quant à elle la modification des processus d'exploitation des ressources et du déroulé de la vie humaine, individuelle et collective, indépendamment des modalités de gouvernance et de distribution. Dans cette approche, « production, travail et "croissance" » sont donc considérées comme « étant constituées socialement, plutôt que techniquement. »²

Or, c'est exactement cela le propre de tout phénomène de fétichisation : prêter à un mécanisme *abstrait* - qu'il soit social, psychique, cognitif, instinctif ou pulsionnel - une forme *concrète*, au point de confondre la forme et son principe constitutif.

¹ D'une certaine manière, on peut retrouver là, dans cet relativisation du mérite et de l'importance de l'individu par rapport au collectif, quelque chose de la culture norvégienne de Veblen, quelque chose qui se retrouve par exemple dans le phénomène du succès de la « Loi de Jante », un succès qui se situe quelque part entre l'auto-dérision et l'injonction.

² Postone (1993/2006, p.6)

La fétichisation peut avoir lieu au travers de la *réification* [par exemple, la marchandise dans les sociétés capitalistes] mais aussi de l'*incarnation* [par exemple, les classes sociales, le « capitaliste », l'« impérialiste » et le « sioniste » dans certains discours marxistes] ou de la *technique* [les structures de productions et leur propriété dans le marxisme traditionnel]. Il y a donc « fétichisation » du travail dans les critiques marxistes traditionnelles, tout comme il y a fétichisation du capital, de l'impérialisme et de la lutte des classes, etc.

Or, quand on fétichise, on ne peut pas s'émanciper car on confond le symptôme avec la cause, le concret de la manifestation « *réelle* » et *contingente* avec l'abstrait de la dynamique « *virtuelle* » et *essentielle*.

Postone cependant ne pousse pas sa réflexion sur l'émancipation jusqu'au bout : il ne la sort pas du champ de l'économie politique, il ne propose pas de piste concrète autre que la critique à visée émancipatrice, comme s'il suffisait de « dire », de « comprendre » et de diffuser pour transformer.

Certes, il est fondamental de comprendre Marx autrement, de l'extraire de l'interprétation marxiste classique fétichiste et de remettre en question « le rôle social et politique traditionnellement accordé au prolétariat dans la possibilité de dépassement historique du capitalisme »¹. Toutefois, c'est insuffisant.

Il manque des questions cruciales comme : Est-il possible pour l'homme, *sujet signifiant*, de fonctionner sans fétichiser ? sans donner une forme concrète aux mécanismes abstraits, aux relations, aux valeurs ? Ne retrouve-t-on pas – et n'est-on pas condamné à retrouver – au travers des différents systèmes d'économie politique, qu'ils soient capitalistes ou non, les mêmes *mécanismes abstraits fondamentaux* qui *se fétichisent* et *s'institutionnalisent* de manière différente ?

N'a-t-il jamais existé en effet une économie politique et une société qui ne s'appuie pas sur la *fétichisation de la domination*, à un niveau ou à un autre² ? Ne serait-ce qu'au niveau domestique de la domination de la femme³ ? Niveau domestique et cætera, car la domination de la femme ne cesse jamais aux portes du foyer, si tant est que ces portes soient ouvertes.

Et surtout : *comment fait-on pour transformer ces pulsions fondamentales* de domination⁴, cette violence primaire⁵, ces mécanismes psychologiques, intellectuels et cognitifs qui prennent forme, qui s'incarnent, qui se fétichisent, dans les systèmes économiques, sociaux et institutionnels ?

Veblen explore lui aussi ces questions et propose sa propre version des mécanismes de fétichisation au travers de son analyse des institutions. Pour lui, une institution est une « habitude de pensées »⁶ qui s'est cristallisée et qui se perpétue en devenant axiologique⁷.

¹ *Ibid*, p.22

² Prêter aux système précapitalistes une vertu quelconque parce qu'ils ne fétichiseraient pas les dominations sociales au travers de la marchandise et de l'argent mais au travers des rôles attribués aux unes et aux autres, est une aberration. Mieux vaut d'ailleurs être une femme dans les systèmes capitalistes que précapitalistes, tout comme il vaut mieux être une salariée intérimaire à temps partiel qu'une esclave...

³ Dites-nous comment vous traitez les femmes, nous saurons où vous en êtes dans la culture de la prédation en général.

⁴ T5

⁵ T33

⁶ Veblen (1904/1999, p.29, p.96, p.109, p.110, etc.)

⁷ L'institution telle que définie par Veblen ressemble à la notion de « causé construit » du linguiste Guillaume quand il définit la « langue », voir T41, *La remontée à partir d'un tempus primum*.

Son analyse est lucide et impitoyable quant à la réalité d'une tendance prédatrice humaine [culture of predation] qui s'institutionnalise tant dans les idées économiques traditionnelles que dans la loi et dans les mœurs. Cette culture de la prédation aboutit à la spoliation des ressources au profit d'une minorité dominante et à la servitude disciplinée de la majorité, sous l'égide des gouvernements, mais aussi grâce à une forme de croyance « métaphysique répandue et populaire » selon laquelle « d'une manière occulte, les intérêts matériels du peuple coïncideraient avec les intérêts pécuniers »¹ des actionnaires².

Toutefois, il pense que plus fondamentalement encore que la tendance prédatrice, existe chez l'homme un « instinct artisan » [instinct of workmanship]³ et que cet instinct artisan est la clé de l'émancipation. Car si les institutions sont structurantes, elles ne le sont pas *absolument*. Les individus, par leurs actions et leur volonté, ont également le pouvoir de créer des modes de vie alternatifs, lesquels peuvent influencer, remettre en cause et finir par transformer les institutions dominantes⁴.

Certes, Veblen ne livre pas le mode d'emploi de la transformation des institutions qui fétichisent la tendance prédatrice vers des institutions qui fétichisent l'instinct artisan. Il ne décrit pas les phases, les moyens et les stratégies qui permettraient à une culture alternative de remplacer une culture dominante. D'ailleurs Veblen n'a pas une vision téléologique et métaphysique de l'histoire qui aboutirait inéluctablement à un *happy ending*. Toutefois, il pointe un possible, un possible qui pour lui est plus en phase avec les caractéristiques premières de l'humain que la tendance prédatrice, car il voit dans l'instinct artisan, instinct poïétique, le moteur principal de la phylogenèse de l'espèce humaine et la clé de son succès dans l'évolution naturelle.

38. Le rêve et l'audace

Intérêts chimériques, instinct artisan et oikeiôsis (38)

L'*instinct artisan* de Veblen se conjugue parfaitement avec les *intérêts chimériques* de Bachelard, ceux qui font « affronter la navigation », « des intérêts fondamentaux », des « intérêts qu'on rêve », des « intérêts fabuleux », pas des « intérêts qu'on calcule » Comment « affronter la navigation », la mer infinie, sans rêver ? sans faire rêver aussi ? Il faut une promesse ardente pour prendre et faire prendre un tel risque.

Instinct artisan et intérêts chimériques s'inscrivent dans un récit de l'humanité qui se forge, se constitue, s'affirme, devient, existe, avance et fleurit à partir de l'envie, de la nécessité, de l'appel à *faire*, à *être actif*, à *transformer le monde en rêvant* et en *imaginant le meilleur*. Dans ce récit, dans cette mythopoïèse positive, les intérêts chimériques viennent nourrir et motiver l'instinct artisan : ils en sont la racine et la puissance ; quant à l'instinct artisan, il transforme la puissance onirique en possibilité d'action : il la réalise, il permet son passage à l'acte.

¹ *Ibid*, p.98.

² Veblen parle non pas de l'actionnaire mais de l'homme d'affaires. Toutefois cette figure de « l'homme d'affaires » renvoie, dans ce contexte, à ce que nous considérons comme l'actionnaire, c'est-à-dire celui qui possède l'entreprise sans la diriger au quotidien, et qui impose des lignes directrices de gouvernance à son bénéfice.

³ Veblen (1898), Veblen (1914/2003).

⁴ Gagnon & della Faille (2007).

D'abord rêver, avoir envie, être traversé d'une vision, du sentiment qu'autre chose est possible, qu'un ailleurs existe. Partager ce rêve, le raconter, donner envie, convaincre. Puis le réaliser ensemble. Quitter le rêve pour créer le monde et l'humain, grâce à la coopération.

La pulsion essentielle dans ce récit du rêve, de la coopération et du faire, est un sentiment quasiment esthétique. Elle n'a rien à voir avec l'*utilité* ni avec l'*intérêt personnel égoïste, dominateur et prédateur* que l'on trouve à la racine des récits économiques libéraux.

On veut toujours que l'homme primitif soit nativement ingénieux. On veut toujours que l'homme préhistorique ait résolu intelligemment le problème de sa subsistance. En particulier, on admet sans difficulté que l'utilité est une idée claire et qu'elle eut toujours une valeur d'une évidence sûre et immédiate. Or la connaissance utile est déjà une connaissance rationalisée. Inversement, concevoir une *idée primitive* comme une *idée utile*, c'est verser dans une *rationalisation* d'autant plus captieuse qu'actuellement l'utilité est comprise dans un système d'utilitarisme très complet, très homogène, très matériel, très nettement fermé. L'homme hélas ! n'est pas si raisonnable ! Il découvre l'utile aussi difficilement que le vrai...

Bachelard, (1942/1993, pp.100-101)

Ainsi, si nous suivons Bachelard, la motivation et l'objectif de l'action audacieuse, remarquable et ingénieuse, ne sont pas *utilitaires* et *matériels* : « l'*utilité de naviguer* n'est pas suffisamment claire pour déterminer l'homme préhistorique à creuser un canot. Aucune utilité ne peut légitimer le risque immense de partir sur les flots ».

Et si nous en croyons Veblen, il ne faut pas davantage chercher cette motivation et cet objectif dans le besoin de se distinguer du commun au travers d'un exploit, d'affirmer sa suprématie sur les autres ni de se gorger de possessions et de jouissances pour vivre dans une oisiveté totale au détriment de tous.

Veblen récuse ce récit libéral¹ au nom des principes de l'évolution naturelle. N'oublions pas que Veblen est un homme de la fin du 19^e siècle : le darwinisme alors rejaillissait toujours quelque part dans l'analyse du monde. Ainsi, dans le darwinisme de Veblen, à l'origine, l'homme n'aurait pas eu les moyens physiques d'être une espèce prédatrice. Avant de pouvoir prétendre devenir prédateur, l'homme aurait dû au préalable développer des outils, un développement qui repose sur son appel fondamental à inventer, à faire et à construire (l'instinct artisan) mais aussi sur sa capacité à coopérer (entraide).

La culture de prédation, n'aurait été qu'un effet collatéral et parasite de la réussite de l'homme, elle n'aurait pu se révéler que lorsque l'instinct artisan et solidaire eût installé des conditions de vie suffisamment stables. Nous aurions d'abord eu besoin les uns des autres pour survivre dans le monde, avant que de pouvoir entrer dans des jeux de domination et de servitude.

Ainsi Veblen ne nie pas l'existence de la culture de la prédation. Loin de là. Il la retrouve d'ailleurs à l'œuvre dans l'économie et dans la société de son époque, dans la spoliation par une « classe de loisirs » de la richesse matérielle et immatérielle de la communauté, dans la préséance du propriétaire du capital sur l'ingénieur, incarnation moderne de l'instinct artisan. Il perçoit également qu'une de ses manifestations transhistorique et transculturelle s'exprime dans la condition des femmes. Surtout, il voit très clairement comment cette culture de la prédation s'est réifiée dans les conventions sociales, les goûts et les institutions au point de paraître naturelle et première.

¹ Bachelard décrit/e lui aussi à sa manière ce récit libéral quand il mentionne le « système d'utilitarisme très complet, très homogène, très matériel, très nettement fermé » qui est censé être à l'origine de l'action humaine.

Non, la répugnance à l'effort et au travail ne nous est pas innée et constitutive, affirme-t-il. Elle n'est qu'une habitude issue de cette réification, elle n'est pas consubstantielle à la nature humaine. Nous aimons faire ! « DIY : Do it yourself » dit d'ailleurs le mouvement actuel, soyez des « Makers » et venez innover dans les « fablabs » ! Ce à quoi nous répugnons en revanche, c'est que le travail confisque notre temps contre notre gré et qu'il nous soit imposé contre notre volonté¹. Il n'est donc pas besoin de coercition pour faire faire à l'homme les tâches nécessaires à sa survie, au contraire, la coercition n'a jamais permis la créativité et l'ingéniosité. Non, l'homme n'est pas cet être égoïste, dominateur et paresseux dépeint par les théories économiques libérales. En tout cas pas seulement et pas d'abord.

On retrouve là, non pas une *téléologie* métaphysique, Veblen ne promet pas l'avènement de l'*homo faber* contre l'*homo praedator*, il ne croit pas en un sens nécessairement positif de l'histoire. On retrouve dans ce récit de l'homme qui fait et qui rêve un *récit de l'origine* métaphysique, le mythe d'un *tempus primum* que rien ne vient corroborer.

Mais en réalité qu'importe que l'instinct artisan fût le premier, il suffit qu'il existe et que l'on puisse y puiser, individuellement et collectivement, au nom des intérêts chimériques, intérêts partagés.

Ce qui mène à la catastrophe en revanche, c'est qu'on revendique l'intérêt personnel et la culture de la prédation comme la seule légitimité et le seul cadre de cohabitation au nom d'un pseudo-réalisme scientifique. Quel étrange, bien étrange récit fondateur que celui de l'être rationnel, utilitariste, égoïste et dominateur...

Mieux vaut son alternative : l'*oikeiôsis*, cette tendance esthétique et éthique à agir au mieux dans son cercle d'influence et de vie, une vision qui nous place au centre du rayonnement social et économique, nous, chacun d'entre nous.

L'*oikeiôsis* veille à nos intérêts, nos intérêts chimériques et économiques, des intérêts qui s'appuient sur la conscience et le ressenti d'exister au sein d'un écoumène construit et vécu en commun, un écoumène dont nous ne sommes pas coupés et sans lequel nous ne pouvons pas exister, un écoumène avec lequel nous faisons corps.

Nous restons au centre, nous veillons à nos intérêts, mais ces intérêts comprennent ceux des autres, ceux de tous.

Oikeiôsis, intérêts chimériques, instinct artisan et *poïesis* forment ensemble le cadre et le socle d'un récit économique et social alternatif et positif qui nourrit d'autres modalités d'être au monde, d'être ensemble et d'être rationnel.

Espérons avec Veblen que cette alternative finisse par influencer, voire modifier, le récit orthodoxe principal qui s'est institutionnalisé dans les doctrines économiques, comptables et légales.

Et comme l'espoir ne suffit pas, rêvons avec Bachelard que l'*oikeiôsis* trouve sa voie au moins vers l'institution comptable. Nous arriverons peut-être ensuite à mobiliser les forces d'action pour creuser ce canoë-là et affronter cette nouvelle navigation.

¹ Cette thèse n'est pas sans rappeler la distinction marxienne entre le travail en tant que forme sociale capitaliste et l'activité productrice.

39. Forger le monde

Poïesis (39)

Poïesis. Faire passer de la puissance au réel. Révéler le latent.

Créer (art). Enoncer (relation, introspection). Penser (recherche). Inventer (innovation).
Entreprendre (production sociale). S'individuer (psychologie, métaphysique).

Tout ce qui distingue l'être-homme relève de la *poïesis*.

La *nécessité poïétique* définit notre humanité : elle est notre ~~conatus~~ *oikeiôsis*, cette force qui nous mobilise, nous motive, nous pousse en avant, nous distingue du reste du vivant, le cœur de l'instinct artisan et des intérêts chimériques. La nécessité poïétique nous différencie également de la machine parce qu'à la différence d'un conatus, elle requiert la *signifiance*.

Sans signifiance, pas de *poïesis* : chercher à transformer une puissance, une *virtualité*, en réalité relève du processus de production du sens, un processus agissant, qui construit, agence, utilise la matière. Un processus qui nous habite comme une (en)quête, laquelle est toujours guidée par le radar émotif et sensoriel de notre corps – *hot thought* –, un radar qui nous souffle « oui, c'est cela qu'il faut créer ou dire ou faire ou croire » ou qui nous intime « non », « non pas ça ».

La *poïesis* est la manifestation de ce qui mobilise et satisfait notre *abstraction sensorielle*.

Toutes les *poïesis* ne sont pas heureuses. Toutes les signifiances ne sont pas bénéfiques. Tous les *hot thought* n'ont pas raison. On peut échouer dans la réalisation. On peut se tromper dans l'existence d'une virtualité. On peut provoquer le nuisible pour soi ou pour l'autre. On peut manifester notre instinct prédateur ou notre instinct artisan, notre pulsion de domination ou notre pulsion d'entraide et d'empathie. Mais dans tous les cas, par notre succès ou notre échec, par notre apport bénéfique ou néfaste : nous existons, nous exprimons notre humanité, nous nous forçons et nous forçons le monde, fut-ce dans la destruction.

La *poïesis*, en soi, n'engage pas le Bien. Elle fait advenir le réel par les *actes* ontologiquement nécessaires à notre individuation. Elle émerge de notre *consentement sensoriel*, dans toute sa complexité, peut-être même parfois dans son imbécilité¹. Ainsi la *poïesis* est l'expression de nos capacités et elle engage notre *responsabilité*.

La *contemplation* relève également de la *poïesis* : dans sa *mobilisation* des sens, du ressenti ou de la pensée, elle constitue une *immobilité active*.

Le jour où une machine accèdera à la signifiance, à la contemplation et à la *poïesis*, elle ne sera plus machine. Elle sera capable et responsable.

Accéder n'est pas *simuler*. Il ne s'agit pas de *faire croire aux autres* mais d'*être*. On retrouve, dans cette opposition entre *incarner* et *simuler*, la différence entre la *représentation* propre à l'écoumène médianumérique et la *présence* de l'écoumène phénoménal², toute la problématique de la ruine métaphysique. Notre abandon naïf et impudique au monde-spectacle érode ainsi notre capacité à comprendre la capacité entre « incarner », dans la chair, la sensorialité, et « simuler » dans l'apparence, il érode notre capacité à nous différencier des machines

¹ Ferraris (2016/2017)

² T32

De la même manière, dans la continuité de cette ruine métaphysique, le presque incontesté *Test de Turing*¹ - ou plutôt son *Jeu de l'Imitation* comme il l'appelait lui-même dans son article fondateur de la notion d'intelligence artificielle² – sape les conditions conceptuelles nécessaires pour comprendre la différence entre une *machine* et un *être signifiant*. Turing a commencé par poser qu'il suffisait à la machine de simuler la signifiante et nous –collectivement - nous avons inversé le processus : nous avons remplacé la *présence* et la *signifiante* par la *représentation* et par la *simulation de la signifiante*.

¹ Searle le conteste en opposant au Jeu de l'imitation le dispositif de la « chambre chinoise ». Toutefois, dans l'imaginaire collectif, c'est le Test de Turing qui détermine l'intelligence.

² Turing A. M. (1950). *Computing machinery and Intelligence*. *Mind*, 59, 433-460.

40. « Le jeu de l'imitation » : un tour d'illusionniste *Turing et le rapt de la signifiante (40)*

Analyse rhétorique de la première partie de l'article culte de Turing, « Les dispositifs de computation et l'intelligence », *Computing Machinery and Intelligence*, où il introduit et décrit le « Jeu de l'Imitation », *The Imitation Game*.

Avant la lecture :

Cette étude comporte deux parties : le *texte principal* qui est consacré à l'analyse rhétorique de l'*introduction* de l'article de Turing et des *notes de fin* qui poursuivent cette analyse dans d'autres passages de l'article.

Le texte principal se focalise sur l'introduction car *c'est elle* qui constitue le « Tour d'illusionniste ». Mais comme le reste de l'article use abondamment du même type de procédé rhétorique fallacieux, il est parfois pertinent de les signaler et de les décortiquer. D'où les compléments en notes de fin.

Dans le corps principal, ces informations – aussi nécessaires soient-elles – auraient dispersé l'attention et auraient perturbé la perception du « tour d'illusion rhétorique ». Il n'est pas aisé de *voir* les trucs d'un illusionniste, toute distraction joue en faveur de l'illusion et bloque la perception du réel.

C'est pourquoi, il est préférable de lire le corps principal de l'étude d'un trait, sans se reporter aux notes de fin dans le cours de la lecture. Ces analyses supplémentaires peuvent être lues ensuite, dans un second temps. Elles sont importantes car elles confirment que le procédé rhétorique de l'introduction n'est pas un accident mais une démarche systématique.

Les notes de bas de page sont, quant à elles, des notes traditionnelles qui apportent des précisions, des références ou des liens vers d'autres tesselles.

I.	Le Jeu de l'imitation, un succès planétaire, le texte fondateur de notre époque numérique	103
II.	L'article <i>Computing Machinery and Intelligence</i> et le rôle de son introduction	106
III.	Le premier temps du Tour d'Illusionniste : L'assise de l'autorité de Turing en ouverture	107
IV.	Le deuxième temps du Tour d'Illusionniste : La présentation péjorative de la norme académique de la définition d'une problématique en sciences humaines	107
V.	Le troisième moment du Tour d'Illusionniste : La substitution de l'usage épistémique des mots – outil de base des sciences humaines - par leur usage normal	108
VI.	Le quatrième temps du Tour d'Illusionniste : La discréditation de l'enquête philosophique au nom de l'inefficacité scientifique du niveau courant du langage (qu'il a lui-même substitué au niveau épistémique du langage)	110
VII.	Le cinquième temps du Tour d'Illusionniste : L'intimidation par le mépris.....	111
VIII.	Le sixième et dernier temps du Tour d'illusionniste : La substitution de l'enquête philosophique par le jeu, de la notion de problématique par celle de problème, de la pensée sémantique et sémantisante par l'expérimentation.....	111
IX.	Les quatre articles de la profession de foi de Turing.....	113
X.	Faire semblant d'inclure pour mieux exclure	116
XI.	La troisième ruine : la ruine de l'humain et de la morale	116

XII. L'alternative à Turing.....	117
XIII. Les huit procédés rhétoriques fallacieux utilisés par Turing dans son outil de propagande	119
Notes de fin concernant quelques analyses rhétoriques dans le reste de l'article de Turing, après l'introduction.....	119
Note a) Quelques exemples du changement de société depuis 1950, date de la parution de l'article :	120
Note b) Jeu, expérimentation et preuve de faisabilité	122
Note c) De la signifiante à l'acceptabilité	122
Note d) Evacuation de la question de la conscience par « computamorphisme »	127

I. Le Jeu de l'imitation, un succès planétaire, le texte fondateur de notre époque numérique

Le *Jeu de l'Imitation* est une méthode proposée par Allan Turing, en 1950, pour déterminer si une machine est dotée d'intelligence. Bien sûr à l'époque, la possibilité qu'une machine soit dotée d'intelligence relevait plus de la science-fiction que de la réalité à portée de main : dans l'environnement direct des gens, il n'existait pas de machine qui pût participer au Jeu de l'Imitation. Le texte de Turing s'apparentait ainsi davantage aux nouvelles de Philip K. Dick qu'à l'actualité rapportée dans les journaux, même si ceux-ci couvraient régulièrement les avancées en matière de « cerveau électronique ».

Aujourd'hui en revanche, nous sommes entourés d'ordinateurs, de téléphones dit « intelligents » et de pseudo « assistants personnels » qui sont censés précéder nos besoins en analysant nos data en temps réel. D'ailleurs, il n'est plus possible de consulter des informations concernant l'économie, la science ou la culture sans qu'on nous parle d'Intelligence Artificielle, des merveilles ou des abominations qu'elle nous prépare. Nous avons changé d'époque, ou plutôt l'époque technoscientifique commencée au siècle dernier a poursuivi son évolution. *Nous sommes entrés dans le monde de Turing.*

Et, sans surprise, dans son monde, le test qu'il a imaginé, le *Jeu de l'Imitation*, aussi nommé le *Test de Turing*, est devenu un poncif. Il est cité sous des formes diverses, qui constituent autant de variantes, et pas seulement celles proposées par Turing lui-même. Abondamment débattu par la communauté académique tout au long des décennies, il en est venu à ne plus être « lu » dans son texte mais uniquement repris d'article en article, avec des erreurs répétées à l'infini, voire quand il est lu, avec des erreurs de lecture. Mais finalement peu importe : cette déformation montre en elle-même à quel point il est entré dans l'imaginaire et le vocabulaire commun.

Par exemple, il suffit de consulter les pages Wikipedia française et anglaise du logiciel *ELIZA* pour s'en rendre compte. Développé dans les années 1960, *ELIZA* est un des premiers logiciels de simulation de conversation, un des premiers *chatbots*.

Dans l'article anglais, dès l'introduction, le logiciel est présenté en référence au Test de Turing : « A ce titre, ELIZA a été [...] considéré comme l'un des premiers programmes capables de réussir le Test de Turing ». Le lecteur qui consulte la page est censé savoir ce qu'est le Test de Turing et comprendre cette référence sans plus de d'explications.

La page française, quant à elle, se conclut par un passage dédié au *Test de Turing*, passage qui commence comme suit : « Le critère de pouvoir parler avec un humain sans qu'il se rende compte qu'il a affaire à un ordinateur a été posé en critère d'intelligence artificielle. ELIZA montre qu'il est possible de tromper certains humains [...] ». Ici, le test est détaillé, ou plutôt il est établi comme un « lieu commun », une connaissance admise, allant de soi, quasiment *naturelle*, un simple « critère ».

Il est nécessaire de souligner que cette présentation n'est pas totalement exacte : le Test de Turing ne consiste pas – à l'origine – à se faire passer pour un humain dans une conversation avec quelqu'un.

Le Test de Turing consiste – dans sa version originale de 1950¹, développée dans un article académique – à tromper un observateur qui lit une conversation en temps réel entre un humain et une machine et à lui faire croire qu'il s'agit d'une conversation entre un homme et une femme. L'observateur doit, déterminer qui est l'homme et qui est la femme. Or comme il n'y a qu'un seul humain, donc un seul *sujet genré*, l'observateur doit donc attribuer à la machine le *genre* qu'elle est censée imiter. Cette version du test a été nommée « le test du genre », *the Gender Test*². Elle se déroule comme un jeu de société.

Dans une émission radio de la BBC, en janvier 1952, Turing, propose une autre version du test. La BBC n'est pas une revue académique : l'émission, qui était captée jusqu'en Suisse, touche un auditoire important pour l'époque, environ 100 000 personnes, composé pour un tiers d'un public populaire. Le test, cette fois, n'est pas proposé sous la forme d'un jeu de société joué à trois personnes sans limite de temps, mais davantage sous celle d'une délibération de compétition : un jury de 12 personnes dispose de cinq minutes pour déterminer qui est l'humain et qui est la machine dans une conversation écrite à laquelle ils assistent. Cette version du test est appelée « le test de l'espèce », *the Species Test*.

C'est cette version radiophonique qui est passée dans l'histoire et qui a colonisé les imaginaires et le savoir communément admis, ce qu'on appelle la *doxa*, dans toutes ses simplifications et déformations.

Ainsi, puisqu'il est devenu *doxa*, le succès du *Jeu de l'imitation* est *significatif* :

1. il possède une *signification*, il porte une tendance de notre époque, une attitude intellectuelle, sociale et psychique, ce qu'on appelle une *épistémè*, une façon de savoir ;
2. il est *signe*, il incarne, il désigne et il révèle cette tendance ;
3. il construit du *sens* car il dissémine et il imprime une *manière de penser l'intelligence*.

Analyser le *Jeu de l'imitation*, ce n'est pas la même chose qu'analyser le texte qui le décrit.

Analyser le *jeu*, c'est examiner sa validité en tant que méthode, c'est-à-dire évaluer si l'expérimentation scientifique proposée tient la route. On parle dans ce cas de « surveillance

¹ En réalité, Turing propose un premier test en 1946, dans un rapport pour *Le Laboratoire National de Physique*, intitulé « Intelligent machinery ». Ce premier test oppose, dans un jeu d'échec, un humain à deux autres joueurs dont l'un est une machine manipulée par un opérateur talentueux. Pour donner toutes ses chances à la machine, Turing propose que les joueurs humains soient des joueurs d'échec médiocres tandis que l'opérateur de la machine soit non seulement un bon joueur d'échec mais de surcroît un mathématicien capable de manipuler la machine avec rapidité. Ici, le langage est totalement absent, l'imitation fonctionnelle se limite aux déplacements logiques du jeu d'échec.

Ce test a également influencé toute une autre série de défis célèbres que se sont lancés les programmeurs. Toutefois, personne ne lie la réussite d'Alpha Go ou de Deep Blue à la question de l'intelligence de la machine. Ce qui est mis en scène dans ces compétitions, c'est uniquement la limite des capacités de traitement logique humain comparée à la puissance de capacité de traitement des ordinateurs.

² Genova (1994). Si Genova est la première à relever cette variante et à la nommer dans son article *Turing's sexual Sexual Guessing Game*, le reste de l'article n'en est pas pour autant validé. Il n'opère absolument pas une analyse rhétorique du texte fondateur de Turing mais une appropriation fictionnelle (et idéologique).

épistémologique », le qualificatif « épistémologique » désignant ici ce qui est relatif à l'étude des processus scientifiques.

L'analyse du discours qui décrit et propose le *Jeu*, ce que je me propose de faire ici dans cette étude, a quant à elle pour objectif *de découvrir et de décrypter la vision du monde* défendue et déployée par le texte. Elle relève de l'*interprétation rhétorique* ou « herméneutique ».

Il s'agit dans cette étude rhétorique de comprendre comment et pourquoi la proposition de Turing convainc, devient *signe* et *sens*, quelles sont les raisons de son succès. Le comprendre non pas à partir d'une réflexion anthropologique ou philosophique mais à partir de l'*analyse des mécanismes discursifs* eux-mêmes.

Mis à nus, ces mécanismes discursifs permettent bien évidemment de questionner la *validité* de la proposition expérimentale et scientifique, ils deviennent dès lors un procédé de *surveillance épistémologique* de la méthode. En effet, **tous les discours ne sont pas honnêtes**. Or, si un discours n'est pas honnête, c'est souvent pour masquer l'invalidité, ou l'imbécillité¹, ou la dangerosité, de la proposition qu'il défend ; « ou » pouvant s'entendre par « et », comme c'est ici le cas.

Un discours honnête présente trois traits : (1) il pose en préambule avec clarté ses prérequis et son cadre, (2) il se déroule avec logique et raison, (3) il relate les faits au plus près de ce que l'on sait d'eux ou de leur controverse.

Une analyse rhétorique a pour objectif de déterminer si ces trois éléments de l'honnêteté du discours sont réunis, et quand ils ne le sont pas, de les révéler. Elle dévoile les manipulations.

Bien évidemment, dévoiler les manipulations, généralement, n'a aucun effet sur le réel.

Le succès d'un discours manipulateur dénote l'état d'esprit général : *Quand une duperie plaît au point de devenir la pensée dominante et générale, au point de devenir une doxa, elle ne relève plus de la manipulation mais du consensus.*

Le *discours de dupe* apporte alors une justification fallacieuse au consensus absurde. Sa fonction est de légitimer ce qui auparavant ou autrement aurait été considéré comme inadmissible.

Et, face à ce nouvel état d'esprit dominant, consensuel, embrassé, incorporé, décomplexé, aucun *fact checking*, aucune démonstration logique, aucune analyse rhétorique, aucune vision du monde alternative n'a le pouvoir de ramener à la raison. Surtout lorsque certaines propositions – comme celle du *Jeu de l'imitation* – ont acquis leur autonomie, sont devenues des lieux communs, des axiomes de l'« opinion éduquée »².

Or, aujourd'hui, on l'a vu avec Wikipedia, dire « une machine est intelligente si elle réussit le test de Turing », c'est comme dire « la terre tourne autour du soleil ».

Bien sûr, comme pour toute doxa, une grande majorité de ceux qui mentionnent le *Jeu de l'imitation* n'ont pas lu l'article publié en octobre 1950, où Turing le développe et le présente. Dans leur imaginaire, la méthode du *Jeu de l'imitation*, proposée par le père de l'informatique, un mathématicien de génie, ne peut être qu'un modèle de rationalité.

Ils ignorent, par exemple, que dans cet article, aux yeux de Turing, l'argument le plus crédible contre la possibilité de l'existence d'une intelligence machinique, est celui de la « Perception Extra-

¹ Sur la notion d'imbécillité, voir les travaux du philosophe italien, disciple de Derrida, Maurizio **Ferraris**

² L'expression « opinion éduquée » est celle de Turing lui-même. Comme nous le verrons plus loin dans l'étude, lorsque nous exposerons sa profession de foi, Turing s'emploie, dans cet article, à transformer l'opinion éduquée.

Sensorielle », laquelle regroupe « la télépathie, la clairvoyance, la précognition et la psychokinésie » dont les « preuves statistiques, au moins pour la télépathie, sont bouleversantes »¹. Certes, cette évidence pour Turing de l'existence de la perception extra-sensorielle montre à quel point notre regard a évolué sur la question en moins d'un siècle. L'article abonde d'ailleurs de ce type d'éléments qui nous rappellent que nous avons changé de société ^{note de fin a)}. Mais pas seulement. Cette affirmation nous montre aussi la dimension irrationnelle de Turing car d'autres chercheurs de son époque ne partageaient pas du tout son point de vue sur la perception extra-sensorielle ni sur la validité des expériences censées apporter les preuves de son existence².

II. L'article *Computing Machinery and Intelligence* et le rôle de son introduction

L'article, *Computing Machinery and Intelligence*, « Les dispositifs de computation et l'intelligence », dans lequel Turing propose le *Jeu de l'imitation*, paraît dans *Mind*, une revue académique d'Oxford, référence philosophique depuis 1876. En 1950, *Mind* est une revue trimestrielle de philosophie mais aussi de psychologie³.

Si notre étude rhétorique se focalise sur l'introduction de l'article, c'est parce que cette première partie⁴ est cruciale ; elle a pour vocation d'évacuer les deux questions fondamentales que Turing ne veut pas explorer :

« qu'est-ce qu'une *machine* ? » et « qu'est-ce que *penser* ? ».

Certes Turing décrira plus tard dans l'article les machines qui selon lui sont aptes à atteindre ce qu'il considère comme l'intelligence. Mais donner la description fonctionnelle d'un type de machine (et d'un seul) ne suffit pas à définir ce qu'est la machine. Ce n'est pas parce que je vous décris la machine qui, chaque matin, me filtre mon litre de café américain que vous avez compris ce qui distingue les machines, toutes les machines, des montagnes, des étoiles, de mon chat et de votre mère.

De la même manière, Turing exposera et contredira neuf objections à l'existence de l'intelligence machinique. Mais lister et contredire des objections à l'existence de l'intelligence des machines ne suffit pas non plus à définir la pensée et l'intelligence. On ne peut pas éviter à un moment donné d'affronter les questions et de formuler clairement des hypothèses.

Mais Turing ne veut pas énoncer clairement les questions ni les hypothèses. Pire : *Turing veut faire disparaître le questionnement même*.

Et c'est exactement ce qu'il réalise dans cette introduction avec une pirouette, un « tour d'illusionniste », en *détournant l'attention du public vers un lieu subalterne où il ne se passe rien sauf*

¹ "9. *The Argument from Extra-Sensory Perception*. [...] the four items of it, viz. telepathy, clairvoyance, precognition, and psycho-kinesis. [...] the statistical evidence, at least for telepathy, is overwhelming", (p. 453).

² La télépathie est également citée dans un autre article fondateur du récit de l'intelligence artificielle, paru en 1943, *Behavior, Purpose and Teleology*, article écrit par trois membres du mouvement cybernétique, Rosenblueth (physiologiste), Wiener (mathématicien) et Bigelow (ingénieur). Dans cet article toutefois, elle est à peine mentionnée, et encore est-ce pour la discréditer : [...] *even if so-called experiments on telepathy are considered seriously*, « [...] même si des pseudo-expériences sur la télépathie sont prises au sérieux ». Bien sûr, le fait qu'ils aient éprouvé le besoin de la citer et de la discréditer montre que la perception extrasensorielle avait alors une place importante dans la pensée ambiante et qu'elle était au centre des débats.

³ « *Mind*. A quarterly review of psychology and philosophy. »

⁴ L'article comporte sept parties, sans introduction ni conclusion désignées, la première partie fait donc office d'introduction : 1. Le jeu de l'imitation ; 2. Critique du nouveau problème ; 3. Les machines concernées par le jeu ; 4. Les ordinateurs numériques ; 5. Universalité des ordinateurs numériques ; 6. Vues qui s'opposent à la question principale ; 7. Les machines apprenantes (*learning machines*).

le spectaculaire (le jeu), afin de créer une illusion là où se déroule l'essentiel (l'effacement de la signifiance).

Ce tour de passe-passe rhétorique se déroule en six temps :

1. L'assise de son autorité en ouverture
2. La présentation péjorative de la norme académique de la définition d'une problématique en sciences humaines
3. La substitution du niveau épistémique¹ des mots (les concepts, outils de connaissance des sciences humaines) par leur niveau commun (l'usage courant)
4. La discréditation de l'enquête philosophique au nom de l'inefficacité scientifique du niveau commun du langage (qu'il a lui-même substitué précédemment au niveau épistémique du langage)
5. L'intimidation par le mépris
6. La substitution de l'enquête philosophique par le jeu, de la notion de problématique par celle de problème, de la pensée sémantique et sémantisante par l'expérimentation.

III. Le premier temps du Tour d'Illusionniste : L'assise de l'autorité de Turing en ouverture

Turing pose très frontalement sa problématique en incipit de son article, c'est-à-dire dès les premiers mots, au démarrage : *I propose to consider the question, "Can machines think?"*, « Je propose d'examiner attentivement la question "Les machines sont-elles capables de penser" ».

Pour un article en sciences humaines, l'incipit est direct, presque brutal. Mais soit, pourquoi pas.

Le ton est donné : le premier mot de l'article pose la subjectivité et la suprématie de l'auteur « *I* », « *Je* » ; « Ceci est mon article, mon thème, mes règles ». Mais surtout, il se dégage une forme d'assurance et de puissance de cette exposition sèche. Une forme de franchise qui ne laisse pas de place à autre chose qu'à l'auteur et à son autorité.

C'est une façon de faire : son style et sa personnalité.

Deux ans plus tôt, il avait d'ailleurs commencé son rapport au *Laboratoire National de Physique* sur « Les Dispositifs Intelligents » de la même façon : « Je propose d'explorer s'il est possible pour un dispositif machinique d'exhiber un comportement intelligent ».

On voit d'ailleurs à quel point ses ambitions ont nettement changé en deux ans : « exhiber un comportement intelligent », *to show intelligent behaviour*, ce n'est vraiment pas la même chose qu'« être capable de penser ». Dans un cas, on est dans le « show », l'apparence, le spectacle. Le show de quoi ? Du comportement, c'est-à-dire de la manifestation extérieure, « fonctionnelle », mécanique, motivée par une capacité.

Dans l'autre cas, on est dans la « capacité » elle-même, c'est-à-dire la faculté inhérente qui motive le comportement apparent.

IV. Le deuxième temps du Tour d'Illusionniste : La présentation péjorative de la norme académique de la définition d'une problématique en sciences humaines

¹ « Épistémique » est un adjectif qui désigne ici ce qui permet de connaître, un outil pour construire une connaissance.

Comme *Mind* est une revue de philosophie et de psychologie, Turing enchaîne directement sur ce qu'il sait être la norme pour l'introduction d'un article académique en sciences humaines : la clarification de la problématique explorée, c'est-à-dire la définition des termes stratégiques, des termes piliers, qui portent la problématique :

This should begin with the definitions of the meaning of the terms "machine" and "think.", « Un tel examen *devrait* commencer avec les définitions des significations des termes "machine" et "penser" ».

Notons que d'emblée, en utilisant le conditionnel : *should begin*, « devrait commencer », non seulement il concède savoir ce qu'est la norme, mais de surcroît il annonce qu'il ne la suivra pas.

Mais surtout, Turing embrouille le discernement de ses lecteurs avec une redondance singulière - *definitions of the meanings of the terms*, « les définitions des significations des termes ».

L'effet est triple :

- a) Une procédure très simple et familière – *donner la définition, expliquer la signification* – prend l'apparence d'un procès inutilement complexe ; qu'est-ce que *la définition de la signification d'un terme* ? Les prémisses de la philosophie du langage ou une fumisterie ? Ce qui est inutilement complexe, est en effet *de facto* discrédité. Ce qui se conçoit clairement ne s'énonce-t-il pas clairement ? Il s'agit là en réalité d'un procédé rhétorique courant de disqualification qui s'apparente à la *qualification péjorative*. Cette méthode est d'ailleurs fréquemment utilisée pour discréditer les sciences humaines par la moquerie. Qui n'a jamais entendu railler un titre de thèse ou un thème de recherche dont l'intitulé semblait complexifier inutilement le réel familier ?
- b) Alors qu'à ce stade – la deuxième phrase de l'introduction, l'article débute à peine – tout devrait être accessible et ouvert pour aider le lecteur à entrer du mieux possible dans la compréhension de la problématique et de ses enjeux, le discours s'embrouille et un voile commence à obscurcir l'esprit critique.
- c) Les mots, dans leur juxtaposition superflue, *se vident de leur sens*, de leur valeur, de leur intérêt. Ce n'est pas anodin : tout le reste de l'article jouera de cette technique de la « *vidange du sens* ». Et surtout, le jeu d'imitation, *en soi*, a pour objectif et pour effet d'*évacuer la question cruciale du sens* et de la *signifiante*¹.

V. Le troisième moment du Tour d'Illusionniste : La substitution de l'usage épistémique des mots – outil de base des sciences humaines - par leur usage normal

Turing prive ensuite la tradition académique des sciences humaines de son premier outil d'enquête et d'élaboration. En effet, qu'est-ce qu'une définition dans la tradition académique ? C'est un outil conceptuel, une abstraction qui permet de construire des connaissances. *En sciences humaines et sociales, les mots ont une dimension épistémique et technique.*

¹ La question de la signifiante n'est pas celle de la conscience. La conscience est explorée par Turing, lorsqu'il procède à la réfutation des sept « points de vue adverses à la question principale », c'est-à-dire des sept objections à l'existence de l'intelligence des machines.

Elle est en revanche, sans être nommée comme telle, celle que pose Searle dans *La chambre chinoise*, le jeu qu'il propose, à son tour, pour démonter le *jeu de l'imitation* de Turing. Il est d'ailleurs intéressant que Searle propose un jeu comme si devant le succès du *jeu de l'imitation*, toute réfutation devait obligatoirement se placer au même niveau de traitement symbolique, le jeu et non l'argumentation, l'exemple et non la réflexion, l'expérimentation et non la théorie. Le raisonnement peut-il contrer l'expérience du jeu ? De même : la pensée rationnelle a-t-elle la capacité de s'opposer à la propagande ?

« Avoir une dimension épistémique », c'est être porteur de connaissance scientifique. « Avoir une dimension technique », c'est être un instrument. En sciences humaines, l'instrument de connaissance, l'instrument scientifique : ce sont les mots, les mots en tant que concepts.

L'usage épistémique des termes se distingue donc fondamentalement de leur usage commun : dans cet écart, s'accumule, se convoque, s'entrechoque, se dépose, se ressent, s'instille, l'ensemble des controverses et des investigations dont a été capable le long dialogue intertextuel et inter-temporel des chercheurs qui ont tenté de *comprendre*, de trouver une signification, une explication, un cadre dans lequel le monde et l'expérience humaine *font sens*.

*L'usage épistémique du langage est un travail savant de notre capacité humaine de signifiante*¹.

Or, Turing, en posant sa problématique « *Can machines think ?* », se place dans le champ des sciences humaines et quitte celui des mathématiques ou de l'ingénierie. Il est donc censé explorer cette question avec des outils conceptuels – qui pénètrent le sens – et non avec des mots communs qui le vident.

S'il voulait sortir *sciemment, ouvertement, clairement*, du champ des sciences humaines, il pourrait poser les deux questions suivantes : « Au niveau organique, comment s'opère le processus de la pensée ? Peut-on reproduire ce processus avec la computation ?² ». Il ne poserait pas la problématique « Est-ce que les machines peuvent penser ? »

Pourtant, immédiatement après avoir posé sa question et avoir admis qu'une démarche en sciences humaines débute par la présentation de ses outils, autrement dit par la définition des termes de la problématique, que décide-t-il de faire ? Il écarte la capacité des mots à être des outils conceptuels et les cantonne à leur usage commun, hors science :

The definitions might be framed so as to reflect so far as possible the normal use of the words, « Les définitions devraient être formulées afin de refléter du mieux possible *l'utilisation normale* de ces mots ».

« *L'utilisation normale de ces mots* » : pas leur « *définition épistémique* », pas la longue suite de tensions qui les dessinent, pas l'état de l'art de la connaissance neurophysiologique, pas une philosophie de l'esprit. « *L'utilisation normale* ».

Il sera donc dès lors impossible de dérouler une enquête scientifique fiable, le cadre de réflexion étant sapé. La pensée philosophique, psychologique et épistémique est dépouillée de ses outils. L'illusion de l'enquête débute.

Ce basculement de l'usage épistémique à l'usage commun des mots a, au demeurant, un effet collatéral fondamental en termes sociaux et scientifiques : *en refusant aux sciences humaines leurs outils - les concepts abstraits dont sont investis les mots -, il ruine et discrédite les sciences humaines.*

Si les mots sont toujours des mots communs, même quand on pose une problématique *ontologique*, relative à l'essence constitutive des êtres, dans une revue académique, alors les sciences humaines n'existent plus. Que reste-t-il dès lors à la science ? Eventuellement les sciences de la nature, mais surtout les sciences formelles et notamment leur mathématisation du réel : la computation.

¹ Thème principal de la T41, l'article *Sujets et signifiante*.

² Notons que c'est d'ailleurs ce qu'il fait lorsqu'il concède qu'il existe un « mystère au sujet de la conscience » (p.447). Pour lui, ce mystère concerne uniquement sa « localisation » biologique.

Turing est fidèle à lui-même, à son œuvre, à sa vision, il défend son approche de la connaissance. Et il le fait chez ceux-là mêmes qu'il veut coloniser. *Et ceux-là ne s'en offusquent pas, l'accueillent et le relaient.*

Notons que Turing ne dit pas franchement « je ne crois pas que l'on puisse explorer une problématique avec des concepts sémantiques, je ne crois pas qu'un niveau épistémique du langage existe, je crois uniquement aux abstractions logiques, aux fonctions, éventuellement à l'*expérimentation*^{note de fin b)} ».

Turing évacue la controverse par le silence, un autre de ses procédés fallacieux récurrents.

VI. Le quatrième temps du Tour d'Illusionniste : La discréditation de l'enquête philosophique au nom de l'inefficacité scientifique du niveau courant du langage (qu'il a lui-même substitué au niveau épistémique du langage)

Turing utilise alors la situation qu'il vient de créer de toutes pièces – l'utilisation commune des mots à la place de leur utilisation épistémique – pour dénoncer l'inefficacité, pire la *dangerosité*, d'une exploration philosophique (épistémologique¹) de la problématique :

[...] but this attitude is dangerous, If the meaning of the words "machine" and "think" are to be found by examining how they are commonly used it is difficult to escape the conclusion that the meaning and the answer to the question, "Can machines think?" is to be sought in a statistical survey such as a Gallup poll.

« [...] mais cette attitude est dangereuse, Si la signification des mots "machine" et "penser" doivent être trouvées par un examen *de leur usage commun*, il est difficile d'échapper à la conclusion que le sens la question "Est-ce que les machines peuvent penser", tout autant que sa réponse, devraient être cherchées dans un sondage d'opinion du genre de ceux qu'organisent Gallup poll [un très grand institut de sondage américain, en France on dirait aujourd'hui un "sondage à la Cifop", ou bien, sur Internet, "un sondage à la Survey Monkey"] ».

Oui, nous sommes bien d'accord : *utiliser l'usage commun des mots ne mène à rien.*

Mais pourquoi donc avoir écarté leur usage épistémique d'un revers de manche ? Sans même le dire franchement, en le camouflant derrière des effets grotesques, à la tonalité moqueuse : « la définition de la signification », « des sondages à la Gallup poll », et surtout en faisant comme si un tel niveau épistémique des mots n'existait pas...

Oh c'est très efficace. Cela fait plus de soixante ans que tout le monde est fasciné par l'effet de distraction que Turing a créé, que personne n'ose passer pour un fêru des *sondages à la Cifop*, à la *Survey Monkey* ou à la *Marie Claire*, plus de soixante ans que nous avons tous évité de dénoncer la manipulation de cette introduction qui non seulement faillit à définir correctement une problématique mais qui, de surcroît, discrédite les sciences humaines.

Le procédé rhétorique de Turing est frauduleux et notre aveuglement collectif procède de la honte prométhéenne, comme la nomme Günther Anders² : de notre promptitude à abandonner notre statut d'êtres de signifiante pour adorer les machines.

¹ Quand la philosophie s'intéresse à une question scientifique ou technique, elle fait de l'épistémologie. En conséquence, il faut distinguer l'*épistémique* qui qualifie ce qui est relatif à la connaissance et à ses processus intrinsèques de production, de l'*épistémologique* qui désigne l'étude de la connaissance, l'étude de ce qui est épistémique.

² TII

Il procède aussi de l'extraordinaire grégarité intellectuelle mimétique, celle qui permet à la doxa de se propager, qu'elle porte ou non une once de pertinence ou de véracité.

VII. Le cinquième temps du Tour d'illusionniste : L'intimidation par le mépris

Turing pousse alors la « qualification péjorative » jusqu'à la « dénonciation méprisante » et conclut par une sentence sans appel : *But this is absurd*, « Mais ce serait absurde ».

Ah. Si Turing, le grand mathématicien, le héros qui a sauvé le monde en perçant le secret d'Enigma, la machine de cryptage nazie, le pionnier de l'informatique, de notre nouveau paradis sur terre, un des hommes les plus *intelligents* de son époque, le Père Fondateur de notre monde numérique, déclare solennellement que ce serait absurde de s'en remettre à des « définitions » pour « examiner attentivement » une problématique philosophique, épistémologique, ontologique, anthropologique, sociologique, il a sans doute raison.

Et depuis lors, personne n'ose être absurde et revenir sur les problématiques évacuées ^{note de fin c)}.

VIII. Le sixième et dernier temps du Tour d'illusionniste : La substitution de l'enquête philosophique par le jeu, de la notion de problématique par celle de problème, de la pensée sémantique et sémantisante par l'expérimentation.

Turing apporte alors la solution au faux problème qu'il a créé :

Instead of attempting such a definition I shall replace the question by another, which is closely related to it and is expressed in relatively unambiguous words

« Au lieu de tenter une définition de cette sorte, je propose de remplacer la question par une autre, qui lui est étroitement liée et qui est exprimée dans *des termes plutôt dénués d'ambiguïté* ».

Il va donc opérer une *substitution*. Cette substitution, ou plutôt sa possibilité et sa « légitimation », repose sur quatre mécanismes : le mépris, l'affirmation péremptoire et rassurante, la justification perverse, la subreption.

Mécanisme 1 de la substitution : Le mépris (encore)

Turing complète la confusion entre le niveau épistémique et le niveau commun du langage au travers d'une expression courte et percutante, porteuse de toute la *charge péjorative* : *such a definition* « une définition *de cette sorte* ».

Dans ce contexte, l'adjectif *such* en anglais et, en français, l'expression « de cette sorte », dépassent leur simple statut de comparatif pour devenir tout à la fois un élément qui désigne, qui pointe du doigt, autrement dit un « déictique »¹, et un instrument de mépris.

« Qu'est-ce que c'est que « ça », « ce truc » ? » dit-on avec mépris, en faisant la grimace et en pointant du doigt quand on veut discréditer une situation ou un objet, avec un air à la limite du dégoût...

Mécanisme 2 de la substitution : l'affirmation péremptoire et infondée, mais rassurante

Il écarte la problématique qu'il a discréditée « Je propose de remplacer la question », et apporte une solution qui se veut rassurante : « par [...] une question qui lui est étroitement liée ».

¹ Une expression *déictique* « désigne » quelque chose à portée de vue, en référence à la position de la personne qui parle : ceci, ici, là, « cette chose-là ».

Il ne nous explique pas alors et ne nous expliquera pas plus tard dans le reste de l'article *pourquoi* et *en quoi* ces deux questions sont étroitement liées. Et pour cause : elles ne le sont pas.

Au demeurant, comment pourrait-il expliquer leur rapport sans passer par le langage, par des définitions, par des clarifications ? Ironiquement, nous devons le croire – lui – sur *parole*.

Mécanisme 3 de la substitution : la justification perverse de la substitution

Turing nous expose alors en quoi sa nouvelle question, question de substitution, a plus de valeur et de validité (scientifiques, rationnelles) : « elle est exprimée dans des termes plutôt dénués d'ambiguïté ».

... Comme si de tels termes existaient quand on se plaçait dans une réflexion ou une controverse de sciences humaines, comme si le langage lui-même pouvait être dénué d'ambiguïté...

Ah mais non, justement, il ne le peut pas !... Surtout si on refuse de donner des définitions, opération dont la fonction est justement la désambiguïsation...

On voit là toute la perversion du mécanisme en place, c'est terrible : Turing avait les moyens, grâce au procédé courant de définition des concepts, de désambiguïser la problématique qu'il s'était donné comme tâche d'explorer. Il ne l'a pas fait, a nié l'existence des concepts et a discrédité leur mode d'existence : les définitions. Dès lors, niant et discréditant les méthodes et les ingrédients constitutifs des sciences humaines, il libère le champ et peut faire ce qu'il veut.

Mécanisme 4 de la substitution : la substitution subreptice

Et c'est bien ce qu'il fait. Comme il nous a privés du seul outil de désambiguïsation qui existe, Turing en profite pour glisser subrepticement sa propre solution, celle qu'il avait dans sa manche, celle qu'il voulait nous vendre : autre chose que des concepts, autre chose que des définitions, autre chose que des mots, du sémantisme, du « sémantisant », du langage.

Mais bon sang, qu'est-ce que ça pourrait bien être ?... Si ce n'est pas le langage lexico-grammatical, les mots, les concepts, qu'est-ce qui pourrait bien servir d'outil d'élucidation à une problématique.

Il y aurait bien une autre forme d'abstraction symbolique et formelle... les mathématiques par exemple... mais bon, c'est malheureux, le commun des mortels et les lecteurs de la revue *Mind* ne comprendraient pas une démonstration mathématique...

Que pourrait-il bien trouver qui soit accessible au plus grand nombre et qui ne soit pas entaché par l'ambiguïté et l'absurdité du langage lexico-grammatical et de ses problématiques ?

Il lui faut trouver quelque chose que ces pauvres êtres qui n'ont que la représentation *sémantique* pour *penser*, qui n'ont pas accès aux mathématiques, puissent comprendre. Ce quelque chose, c'est donc :

« [une] nouvelle forme du problème [qu'on] peut décrire comme un jeu »,
The new form of the problem can be described in terms of a game.

Un problème et non une problématique.

Un jeu et pas du langage.

La pensée, la réflexion et la sémantique, sont remplacées par le jeu.

Ici, dans cette substitution de l'élucidation d'une problématique par le jeu, s'opère la *deuxième ruine*, non plus celle des sciences humaines et sociales, mais celle de la *pensée sémantique et sémantisante*.

La pensée sémantique utilise les mots, les mots sont ambigus, donc dangereux et absurdes. Tout vaut mieux qu'un mot, que le langage, que la pensée. Un jeu par exemple. Un jeu possède des règles claires, repose sur des axiomes, utilise des fonctions et des catégories¹. Un jeu, c'est acceptable. Un jeu aborde un problème, pas une problématique. Un jeu correspond à une expérimentation².

Et quel jeu nous propose-t-il de jouer ? [...] *a game which we call the « imitation game »*, « un jeu que nous allons appeler le "jeu de l'imitation" ».

Ah, le joli passage au « nous » ! Le premier... Un jeu se joue à plusieurs, il implique une communauté. Comme ces petits humains sémantisants vont être contents ! Et en effet, ils le sont. Ils viennent jouer avec le grand génie avec fascination et gratitude, ils adhèrent sans questionner, tous en cœur depuis 1950. Mais allez savoir, ils en ont peut-être assez de la signifiante...

Et puis « un jeu de l'imitation », c'est bien amusant, c'est bien familier.

En quoi la question de l'imitation est-elle « étroitement liée » à celle de la pensée ? C'est un mystère. Un mystère évacué. Et pour cause, pour l'expliquer, il faudrait utiliser le langage. Et poser des hypothèses concernant la pensée.

Plus loin dans l'article, cependant, il est possible de trouver des éléments qui nous aident à comprendre la logique qui justifie cette substitution aux yeux de Turing.

IX. Les quatre articles de la profession de foi de Turing

En effet, comme il le révèle quelques pages plus tard, Turing élabore sa pensée sur une « profession de foi » qui scande quatre « je crois que », quatre *I believe* (p.442).

Ainsi Turing « croit » que :

1. D'ici à cinquante ans, les moyens techniques pour construire une machine capable de passer le test existeront ;
2. « [...] la question de la capacité des machines à penser est trop *insignifiante (meaningless)* pour mériter d'être débattue » ;
3. « [...] la fin du [XXe] siècle, l'usage des mots et l'opinion éduquée générale auront tellement changé qu'il sera possible de parler de la pensée des machines sans s'attendre à être contredit » ;
4. Il ne sert à rien de cacher ses croyances.

¹ Au sujet de l'utilisation que Turing fait des catégories, voir note de fin d).

² Cette dénonciation du remplacement frauduleux de la pensée conceptuelle sémantique par une expérimentation ludique n'est pas une critique de l'expérimentation ni des sciences inductives. L'expérimentation est plus qu'utile, elle est nécessaire. Toutefois, elle ne remplace pas la formulation ni l'exploration théorique. Elle l'enrichit. Elle est le champ de l'observation, laquelle mène à l'élaboration. Toutes ces phases, préparation de l'expérimentation, expérimentation, observation, élaboration, devant être soumise à « surveillance » épistémologique, comme le conseille Bachelard, Gonseth, Piaget et toute l'école francophone constructiviste.

En conséquence Turing est clair et ne cherche pas à occulter ses intentions ni ses raisons, même s'il les camoufle au milieu de l'article, quelque part où elles se perdent parmi d'autres développements, au lieu de les affirmer clairement dès l'introduction :

- Il s'appuie sur des « croyances », *beliefs*, et non sur des raisonnements. Tout est possible en matière de croyance, il s'agit de *foi* et non pas de connaissance, non pas de science ;
- Il souhaite voir émerger une « opinion éduquée » qui soit du même avis que lui, une opinion qui ait cessé de valoriser la pensée ;
- Il ne s'intéresse pas à la *pensée* mais à autre chose. D'ailleurs il souhaite faire disparaître la pensée, la remplacer par le traitement machinique, et rendre acceptable cette substitution par la minorité influente (l'opinion éduquée).

Il est donc possible de voir dans l'article de Turing la première pierre d'une entreprise de transformation des esprits, de diffusion de ses croyances, de formation d'une doxa, en d'autres termes la fondation d'une propagande. Il pose les règles premières de sa méthode et son vocabulaire.

L'objectif de Turing avec cet article et le Jeu de l'Imitation était d'évacuer la question de la pensée et de brouiller les frontières entre l'homme et la machine. Convertir le premier cercle de formation de l'opinion publique à sa profession de foi.

Cette entreprise de propagande a très bien fonctionné. Elle se poursuit d'ailleurs aujourd'hui encore sur les mêmes bases.

Son « d'ici à cinquante ans » où les machines penseront est effectivement « glissant » : chaque année, on le repousse avec une autre promesse. En ce moment, au travers du mythe transhumaniste, il est remplacé par un « d'ici à 25 ans », moment où se produira la « singularité » ¹, ce moment où l'intelligence artificielle va tout bouleverser du réel, du monde et du statut de l'humain.

D'une certaine manière, la singularité n'est qu'une transformation du mythe originel de la pseudo-pensée machinique que Turing expose dans sa profession de foi.

Une profession de foi qui a pris, qui a réussi, qui a modelé les esprits : désormais, la majorité éduquée, éclairée, influente, parle couramment d'« intelligence » artificielle, d'« apprentissage » machinique (*machine learning*), de « représentation » comme couche supérieure du processus de traitement effectué par les algorithmes et conçoit l'humain comme un ordinateur.

La pensée a bel et bien été effacée du champ de l'interrogation. Elle a perdu sa signifiante. Turing a gagné.

Ainsi s'il a évacué la question de la pensée, dès le départ, sans raison valide mais pas un tour d'illusionniste, c'est parce que *telle était son intention*.

Ne pas discuter de la pensée, faire cesser la croyance que la pensée existe. Substituer le traitement mathématique à la pensée signifiante et lexico-grammaticale.

Il faut lire très exactement et littéralement le deuxième article de la profession de foi de Turing :

The original question, 'Can machines think?' I believe to be too meaningless to deserve discussion.

« La question originale, 'Est-ce que les machines peuvent penser ?', je crois qu'elle est trop insignifiante pour mériter d'être débattue. »

¹ TXIII

De tous les termes, de toutes les expressions qui existent pour signifier l'absence d'intérêt, Turing choisit celui de *meaningless*, autrement dit « qui n'a pas de sens ».

La *pensée* dont la nature et l'objectif sont de *donner du sens*, de *chercher le sens*, de *construire le sens*, est à ses yeux « dénué de sens ». Il s'agit là encore d'un procédé rhétorique fallacieux et cynique courant qui consiste à détourner à son profit la valeur que l'on souhaite détruire.

Dans ce détournement, la valeur est « pervertie », elle se retourne contre elle-même. Elle devient son propre négatif, l'inverse de ce qu'elle défend.

C'est le cas par exemple quand on veut nous faire croire que l'expression de la *liberté* d'une femme c'est de porter un niqab, de se faire greffer une paire de faux seins ou de devenir « escort ». « Marine Le Pen libère les femmes », dit une affiche politique. Oui, elle la libère du devoir d'indépendance financière et de l'avortement. C'est le cas encore quand on affirme que l'action sociale et la solidarité reposent sur l'attractivité d'un territoire, donc sur la baisse du coût du travail, la déréglementation et une fiscalité avantageuse pour les investisseurs.

En réalité, Turing ne croit pas à la pensée ni au sens ni à la signifiante. Il croit en autre chose. Autre chose ne pouvant être que le traitement mathématique dont sont capables ses ordinateurs numériques.

Et pourquoi pas ?

Cette question mérite débat : « La pensée est-elle toujours signifiante ? Les mathématiques et le traitement numérique relèvent-ils de la pensée ou d'un autre *mode d'appréhension du réel*, une autre *forme symbolique*¹ ? Y a-t-il supériorité d'une forme symbolique sur l'autre ? Devons-nous cesser de croire que la pensée nous caractérise en tant qu'humains ? La *signifiante* est-elle une limite qui nous dessert ou qui nous révèle ? Est-il intéressant de chercher à créer autre chose que la pensée, dont seules les machines soient capables, qui nous dépasse, un *au-delà*², quitte un jour à nous coupler avec ce quelque chose comme avec un symbiote ? ».

Personnellement, sincèrement, je ne sais pas. Moi aussi je préférerais évacuer ces questions par le silence. Les explorer implique plus que ma raison et met au jour toutes mes contradictions. Cette possibilité d'un au-delà de la signifiante, du dépassement de mon corporel biologique, me fascine, m'attire et me répugne.

Mais avons-nous le choix ? Pouvons-nous juste évacuer ces questions sans débattre, sans penser, sans accepter notre imbécillité avec humilité, sans regarder en face notre tendance à toujours préférer l'idéologie dans laquelle nous trempions et qui nous structure, sans questionner notre capacité à intervenir sur le développement technologique qui est mu exclusivement par les décisions d'accréditation, c'est-à-dire de financement et de sélection, lesquels dépendent des récits et des fascinations dominants.

Mais Turing évacue ce débat avec mépris, sans même chercher à formuler la problématique de la pensée humaine et ses dérivés. Il impose son point de vue – sa profession de foi – au travers d'une manipulation rhétorique et propagandiste. Et, cette propagande est devenue aujourd'hui notre milieu ambiant, notre « cadre de pensée », notre horizon mythologique. C'est elle qui occulte notre capacité critique.

¹ Autour de la « forme symbolique » (concept défini par Cassirer), voir T35, TXX, T41 (passage *Le seuil*) et Lipsyc (2017).

² TXIII.

Mais pourquoi diantre avoir commencé l'article en proposant « d'examiner attentivement la question "*Les machines sont-elles capables de penser*" » s'il pensait que cette question était « trop insignifiante pour être débattue » ?

X. Faire semblant d'inclure pour mieux exclure

Il faut voir là, dans cette fausse question posée dans l'introduction, une variante du procédé rhétorique en deux temps que Turing utilise quand 1) il feint momentanément d'inclure pour 2) finir par mieux exclure arbitrairement¹.

Faire semblant d'inclure pour mieux exclure ensuite, c'est par exemple commencer par dire « Je suis absolument favorable à l'immigration, elle est nécessaire, mais soyons raisonnables, nous ne pouvons pas accueillir n'importe qui ni accorder les mêmes droits à tous, en toute circonstance ». Faire semblant d'inclure pour mieux exclure ensuite, est un procédé rhétorique extrêmement courant. Il permet d'amadouer, de faire croire qu'on prend en compte les valeurs de l'autre.

Ici, Turing fait mine de s'intéresser à la question essentielle aux yeux de ceux qu'il cherche à convaincre : celle de la pensée. C'est pourquoi *il fait semblant de parler de la pensée* alors qu'en fait il veut la détruire, défaire l'attachement de l'homme à la pensée. Plus encore : il remet également en cause la « capacité de conscience ».

XI. La troisième ruine : la ruine de l'humain et de la morale

Cette remise en cause de la capacité de conscience se déroule dans la sixième partie de l'article, partie consacrée à la réfutation des arguments qu'on pourrait opposer à la thèse qu'il défend dans l'article, c'est-à-dire la possibilité d'une machine d'accéder à la pensée.

Parmi ces arguments, il cite « l'argument issu de la conscience » ^{note de fin d)} : « une machine ne peut pas penser car elle est dépourvue de conscience ».

Pour couper court à cette objection, il défend l'idée qu'on ne peut pas savoir si l'autre est vraiment pourvu de conscience ni s'il pense car « la seule façon de savoir si un *homme* pense, c'est d'être cet homme-là. C'est en fait le point de vue solipsiste ».

Dès lors, comment croire à la conscience de nos interlocuteurs, même s'ils affirment être dotés d'une conscience et ressentir ? La réponse est simple selon lui : « Au lieu de débattre continuellement à ce sujet, il est habituel d'adopter la *convention polie* selon laquelle tout le monde pense », *Instead of arguing continually over this point it is usual to have the polite convention that everyone thinks*.

Attribuer la capacité de penser et de conscience aux autres humains consiste donc uniquement en une « convention polie ».

Rien ne prouve que les autres humains pensent, ils font peut-être tous semblant. Ils imitent peut-être tous la pensée et la conscience. Or, si l'ensemble de nos relations s'intègre dans un dispositif général de convention polie, nous sommes tous dans un *Grand Jeu de l'imitation*. Il n'y a dès lors aucune raison d'en demander davantage à une machine qu'aux humains : il lui suffit d'imiter la pensée et la conscience.

Tout le mépris envers l'humain et le nihilisme du *jeu de l'imitation* est ici dévoilé. La honte prométhéenne touche à son paroxysme. Croire en l'humanité de l'autre n'est qu'une convention. Polie.

¹ La note de fin c) détaille d'autres occurrences de ce procédé.

Alors pourquoi ne pas étendre cette politesse à d'autres qu'aux hommes ? Par convention bien sûr.

A moins qu'on ne décide de la restreindre, voire de l'annuler. Par convention encore. Moins polie, c'est certain. Il conviendrait dès lors de définir la politesse, son utilité, sa nécessité, son « absurdité »...

Ici s'opère la troisième ruine. Celle de la croyance en l'humain. L'obsolescence de l'homme est consommée à sa racine même : dans son existence.

L'humain n'est qu'une convention polie.

XII. L'alternative à Turing

Il est intéressant de mettre *face à face*, d'un côté, le point de vue de Turing qui – devant l'autre, sa présence, son visage, son expression- ne *reconnaît rien* de la conscience et ne lui en accorde que la potentialité, au nom d'une politesse imposée par la société (une convention polie), et de l'autre côté le point de vue de Levinas pour qui « le fait premier de la signification [pour moi] se produit dans le visage [de l'Autre] », dans l'« être-pour-autrui », dans la reconnaissance de quelqu'un qui est, d'un étant lui aussi doué de signifiante.

Une épiphanie.

Une épiphanie qui est, selon Levinas, source de toute moralité¹.

Une épiphanie et non pas une convention polie.

Ne l'oublions pas : une convention est relative, elle peut devenir autre, à n'importe quel moment. Il suffit que l'« opinion éduquée » en décide autrement. Et tel est bien l'objectif de Turing dans cet article : commencer à modifier cette opinion éduquée sur la question de la capacité de signifiante d'autrui.

Dans cet écart entre l'épiphanie et la convention polie, se joue en fait la possibilité même d'une moralité.

On pourrait le dire autrement encore, en remontant à Buber qui est la source de Levinas dans cette relation *Je-Tu*². Buber suggère qu'il existe deux types d'« attitude de parole » : le « Je-Ça » et le « Je-Tu ». Le *Je-Ça* institue l'autre comme un *objet*, « sans déterminisme, sans conscience ni liberté ». Le *Je-Tu* « reconnaît » l'autre comme un sujet, signifiant, libre. Or cette reconnaissance est réciproque : en reconnaissant l'autre comme sujet, je me positionne moi aussi comme sujet.

L'épiphanie de Levinas correspond à cette reconnaissance *réciproque* de l'homme en tant que sujet, malgré la « discrétion », malgré la séparation absolue entre nos individuations.

En revanche, la convention polie de Turing est chosification, réification.

Avec le jeu de l'imitation, Turing n'ouvre pas la possibilité de la machine à devenir un *Tu*. Avec le jeu de l'imitation, Turing annihile le *Tu* pour le réduit à un *Ça*.

¹ Levinas (1961, pp.238-240).

² Buber (1923/1969) ; Misrahi (2012).

Or, quand l'homme est réifié, chosifié, quand il n'y a plus *personnalisme*, reconnaissance de la valeur de la personne, la possibilité même de la morale disparaît.

Il est d'ailleurs intéressant, à ce stade de notre analyse, de rappeler que Turing commence son article avec un *Je*, « *I propose to consider the question, "Can machines think?"* ». Un *Je* affirmatif et autoritaire, qui très vite s'avérera méprisant. Un *Je* finalement très solitaire puisque, s'il considère que la conscience de l'autre est une convention polie, à aucun moment il ne remet la sienne en question. Se rend-il seulement compte qu'en chosifiant l'autre, il perd lui-même son statut de sujet, que son *Je* ne vaut plus rien¹ ?

Et voilà, en six manipulations, le tour de passe-passe est complété. Disparue la question de la pensée. *Disparue la pensée. Et l'humain. Et la possibilité de la morale.*

Ne reste qu'un « ordinateur humain », comme le nomme Turing sans jamais expliquer ni justifier cette étrange expression². Et un jeu. Un jeu d'imitation. Un jeu que Turing vient déjà de jouer dans cette introduction, en imitant, en faisant semblant de faire des sciences humaines, tout en les discréditant. N'est-ce pas cela l'imitation ? Se faire passer pour ? Se moquer ?

L'illusionniste a fait disparaître son objet - les sciences humaines – et l'a remplacé par un autre – un jeu. Mieux : il a fait disparaître la pensée, l'intelligence, la signifiante, la conscience et l'humain.

Je me suis toujours demandé pourquoi personne ne sourcillait devant *le remplacement de l'intelligence par l'imitation de l'intelligence*, pourquoi cette substitution était admise et aimée. La grégarité intellectuelle ne pouvait pas suffire à l'expliquer. Pas même la honte prométhéenne.

Imiter, se faire passer pour, réussir à se faire passer pour.

Ruser.

Or, il se trouve que le héros occidental le plus typique, l'idéal-type du héros en Occident, le seul, l'absolu, le personnage originel et mythique que notre chantre, le premier chantre, Homère, a immortalisé et honoré, l'Homme en somme, est appelé « l'homme au mille tours », « l'homme aux milles ruses », Ulysse, maître de la *métis*, « l'intelligence *rusée* ».

Il y aurait donc comme une fascination pour la *ruse* propre à la culture occidentale, une fascination qui s'immiscerait jusque dans notre définition de l'intelligence (ou de la virilité³ ou des deux), jusqu'à notre approbation et notre affection. Et, à n'en pas douter, dans cette histoire, le plus rusé, le plus intelligent, fut Turing, et pour cela, l'esprit occidental ne peut que l'admirer comme on admire un athlète⁴ ou un guerrier. Turing, le nouvel Ulysse.

Mais, à la différence de la machine qui gagnerait le jeu de l'imitation, *la ruse de ce nouvel Ulysse est intentionnelle*, elle porte toute la *charge signifiante et désirante* de l'emporter, de convaincre, de gagner, de propager ses idées : de vivre.

¹ La valeur existe par signifiante.

² Voir note de fin d).

³ Ulysse a participé à la victoire des Grecs contre les Troyens tout comme Turing a participé à la victoire des Alliés contre les nazis. La guerre a changé de forme. Le guerrier et la virilité aussi.

⁴ ... et comme on admire, chez les Latins, les politiciens un peu voyous qui s'en sortent toujours...

La machine, elle, ne cherche rien. Elle n'est pas rusée. Elle n'imité rien. Elle se contente de fonctionner. Elle n'a ni instinct de survie, ni pulsion de vie, ni signifiante¹. Or seule la signifiante permet de « penser », au sens humain, dans la possibilité de la morale.

XIII. Les huit procédés rhétoriques fallacieux utilisés par Turing dans son outil de propagande

En conclusion de cette étude et de ses notes, récapitulons les huit procédés rhétoriques malhonnêtes utilisés dans la ruse de Turing :

1. Ne pas citer les alternatives ou écarter sans argumentation les raisons d'une disqualification ou « effacement arbitraire » ;
2. Le mépris ou « qualification péjorative » ;
3. Faire semblant de commencer par inclure pour mieux exclure ensuite sous de faux prétextes ou « réduction arbitraire » ;
4. Remplacer une question par une autre sans qu'il n'y ait de lien ou « substitution arbitraire » ;
5. La « vidange du sens » de façon à pouvoir écarter ce qui n'est pas réfutable ;
6. Le détournement à son profit de la valeur qu'il cherche à annihiler ou « perversion » ;
7. L'anesthésie par l'imbroglio ou « sidération » ;
8. La « généralisation abusive ».

Il est remarquable, sidérant, triste, effrayant et catastrophique qu'un article qui use abondamment et systématiquement de ces huit procédés fallacieux ait posé les fondations de la conception de l'intelligence à l'époque numérique.

Pourquoi l'idée d'une intelligence de la machine était-elle à ce point nécessaire et désirable qu'elle justifiait une telle entreprise de propagande ?

Ne suffisait-il pas de dire « nous allons construire une machine capable d'opérer des traitements complexes d'information : des calculs, des prédictions, des stratégies, des simulations. Ces machines vont nous aider à faire des diagnostics médicaux, à voyager dans l'espace ou dans les fonds marins, à inventer de nouvelles formes d'énergie, à automatiser les chaînes de productions industrielles, à créer des nouveaux types de divertissements et des environnements oniriques, etc. Elles vont nous aider à comprendre et à améliorer notre monde, notre corps, notre accès à la mémoire et à la connaissance. »

Non. Cela ne suffisait pas. Il fallait que l'existence de ces machines remette en question le propre de notre humanité : notre intelligence, notre conscience, notre langage et notre signifiante. Quelle haine de soi et quelle pulsion destructrice ici se cachent : « allôtriosis ».

Nous reste à affirmer, rendre possible et disséminer l'antidote à l'allôtriosis : l'« oikéiosis ». Un amour, un respect et une action bienveillante qui partent de soi et qui s'étendent par cercles concentriques aux autres, au monde et au vivant.

Notes de fin concernant quelques analyses rhétoriques dans le reste de l'article de Turing, après l'introduction

¹ La signifiante et l'incapacité des machines à atteindre la signifiante sont explorées dans l'article final, *Sujets et signifiante*, T41.

Note a) Quelques exemples du changement de société depuis 1950, date de la parution de l'article :

Dans la sixième partie de l'article, Turing liste neuf arguments qui, selon lui, peuvent être opposés à la possibilité d'une intelligence machinique. Le premier d'entre eux est l'« objection théologique », la croyance selon laquelle « penser est une fonction de l'âme immortelle de l'homme » que « Dieu a donné à tout homme et à toute femme mais pas aux autres animaux ou aux machines » (p.443). On imagine mal aujourd'hui un article scientifique qui s'inquiéterait de questions théologiques. La science se confronte désormais à des *exigences éthiques*, et non plus à des *objections religieuses*.

De même, le fait qu'il se sente obligé de préciser que les femmes, tout autant que les hommes, sont dotées d'une âme et de la capacité de pensée, ne peut pas être seulement attribué à un simple désir de précision et n'est certainement pas une *figure de style* qui viserait à donner l'impression d'un inventaire (figure de l'énumération).

Il s'agit vraisemblablement d'un point de vue sur la femme qui - à ses yeux - a encore besoin d'être rappelé à ses lecteurs contemporains. Un point de vue sur lequel il va d'ailleurs s'appuyer pour prouver le caractère relatif et non absolu des croyances religieuses, et par là-même les discréditer :

« Le caractère arbitraire de la vision orthodoxe [des religions] devient plus clair quand on considère ce que peuvent penser les membres des autres communautés religieuses. Que pensent les Chrétiens du fait que pour les Musulmans les femmes n'ont pas d'âme ? »

The arbitrary character of the orthodox view becomes clearer if we consider how it might appear to a member of some other religious community. How do Christians regard the Moslem view that women have no souls?

Turing (1950, p.443)

Soulignons d'emblée que dans cet argument où il expose la position contradictoire de deux religions sur une question fondamentale, le statut de la femme, Turing propage une erreur discriminante et préjudiciable envers les Musulmans. L'Islam n'a jamais considéré que la femme n'avait pas d'âme. Selon les experts consultés, cette controverse n'a même jamais existé. Une telle approximation erronée au sujet de la théologie musulmane ne serait pas tolérée aujourd'hui dans une revue académique et serait considérée comme un préjugé raciste.

D'ailleurs son discours est bel et bien aligné avec la ségrégation raciale qui sévissait encore sans tabou dans les années quarante comme le montre l'analogie qu'il utilise quand il veut banaliser l'incapacité d'une machine à apprécier des fraises à la crème : « l'important au sujet de cette incapacité », dit-il, « c'est qu'elle contribue à d'autres incapacités, par exemple la difficulté de nouer une amitié entre un homme et une machine qui puisse être similaire à celle qui pourrait exister entre un homme blanc et un autre homme blanc ou entre un homme noir et un autre homme noir »¹. L'amitié ne pourrait ainsi vraiment s'exprimer qu'entre deux personnes de même race et de même genre.

Revenons d'ailleurs à la question du genre déjà évoquée.

Elle réapparaît dans l'article, d'une manière suffisamment étrange, pour dénoter, elle aussi, le changement de société. Elle se retrouve en particulier à deux endroits étonnants, liés à la méthodologie du *jeu de l'imitation*.

Tout d'abord, bien évidemment dans le *jeu de l'imitation*, version « test du genre ». Prenons le temps d'expliquer le jeu et le test car en réalité l'un et l'autre sont très mal connus :

Le jeu de l'imitation – en tant que simple jeu de société - est joué par trois individus : deux d'entre eux, un homme et une femme, sont cachés et répondent par écrit à des questions posées par le troisième,

¹ "What is important about this disability is that it contributes to some of the other disabilities, e.g. to the difficulty of the same kind of friendliness occurring between man and machine as between white man and white man, or between black man and black man."

appelons-le « l'examineur ». L'homme essaie de se faire passer pour une femme, la femme affirme qu'elle est bien une femme. L'examineur doit deviner qui ment et qui dit la vérité, donc qui est l'homme et qui est la femme.

Dans le jeu de l'imitation – en tant que test de Turing – l'ordinateur prend la place de l'homme qui essaie de se faire passer pour une femme.

L'ordinateur réussit le test s'il ne fait pas baisser les statistiques de réussite de l'examineur quand le jeu est joué uniquement par des humains :

We now ask the question, 'What will happen when a machine takes the part of A in this game?' Will the interrogator decide wrongly as often when the game is played like this as he does when the game is played between a man and a woman? These questions replace our original, 'Can machines think?'

« Nous posons maintenant la question suivante : " Que se passera-t-il quand une machine prend la place de A [l'homme] dans le jeu ? L'examineur se trompera-t-il aussi souvent quand le jeu se déroule ainsi et quand il prend place entre un homme et une femme ? Ces questions remplacent l'originale, « Est-ce que les machines peuvent penser ? ».

C'est assez alambiqué, n'est-ce pas ? A quoi rime de telles statistiques ? Comment les produire ? Uniquement sur le résultat d'un seul examineur ? Avec un seul couple de joueurs ? Quelle est la validité (et l'intérêt) de telles statistiques ? A partir de quels présupposés ?

Le genre serait-il décelable dans la tournure d'esprit et dans l'énonciation ? Dans la façon de mentir ou de défendre la vérité ?

Cette hypothèse est tellement éloignée de notre acceptable actuel sur le genre que le *test du genre* a été totalement effacé au profit du *test de l'espèce*.

La seconde incursion du genre dans la méthodologie du *Jeu* a lieu lorsqu'il définit – de manière tarabiscotée et au final malhonnête – le type de machines autorisées à concourir dans le *Jeu*. Il trouve nécessaire de préciser que les machines construites par des équipes mixtes, comprenant des femmes ingénieurs, sont autorisées à participer au jeu. Quelle bizarrerie. Ce passage est étudié en détails dans la note de fin d).

Enfin, dernier point qui montre le changement d'époque : tout au long de l'article, Turing s'adresse à des lecteurs qui n'ont pas de représentation mentale de l'ordinateur numérique, qui ne savent pas ce qu'est une *mémoire* ni un *programme*. Il doit donc tout à la foi défendre la possibilité d'une intelligence machinique et créer une image opérative de l'ordinateur. L'effort de vulgarisation est intense, se retrouve tout au long de l'article et mène à n'en pas douter à des maladresses rhétoriques et à des approximations.

Toutefois, il n'est pas possible d'excuser toutes les manipulations et les aberrations de l'article au prétexte de cet effort de vulgarisation, ni même au nom du changement de société. Quelque chose se joue dans les manœuvres rhétoriques de l'article qui concerne Turing et son désir de propager sa vision de l'intelligence et de l'humain, quelque chose qui s'apparente à de la propagande.

Quelque chose se joue également que nous qualifierions aujourd'hui de sexiste et de raciste. Même si ce sexisme et ce racisme étaient alors admis socialement, on peut imaginer qu'une personne qui voulait faire évoluer les mentalités pour mettre un terme à la discrimination anti-machines, aurait pu être en mesure de refuser les discriminations les plus dommageables de la société dans laquelle il vivait, les discriminations envers les femmes et envers les non-blancs.

Il y a de quoi s'inquiéter quand un discours s'émeut davantage de la condition des machines que de celles des femmes, des noirs et des musulmans. Pas seulement pour les femmes, les noirs et les musulmans mais pour les humains dans leur totalité¹.

¹ Ce sujet est exploré dans l'article final de *Sujets et signifiante*, T41.

Note b) Jeu, expérimentation et preuve de faisabilité

Précisons d'abord que dans le reste de l'article, une fois l'introduction passée, Turing parlera plus souvent d'*expérimentation* que de *jeu*.

« *The imitation game* » est un nom, un titre, qu'il utilise dans son *storytelling*, dans sa construction narrative, dans sa rhétorique. L'objectif de ce titre, de cette narration, de cette mise en scène, est de convaincre la masse médiocre dont les capacités intellectuelles sont limitées au niveau du langage sémantico-lexical, masse qui n'a pas accès à la logique et aux mathématiques. Il faut séduire cette masse, là où elle en est. Un jeu, c'est bien ; un jeu c'est parfait.

Ensuite, remarquons que Turing, en toute logique avec sa foi unique en l'abstraction mathématique, réfute plus loin dans l'article la valeur de la science inductive, donc la valeur scientifique des expérimentations, tout du moins dans les questions relatives à l'homme : « les œuvres et manières de l'humain ne semblent pas constituer un matériau vraiment approprié pour l'induction scientifique », « *The works and customs of mankind do not seem to be very suitable material to which to apply scientific induction* », (p. 448).

Ainsi, ne nous trompons pas : le jeu de l'imitation ne s'apparente pas à une expérimentation dans une démarche scientifique inductive, autrement dit il ne s'agit pas d'une expérience à observer dans l'objectif d'en extraire une connaissance théorique. Il s'agit d'une *démonstration*, d'une « preuve de faisabilité » (*proof of concept*).

Le jeu de l'imitation est la méthode proposée pour valider un livrable technique, tel que son concepteur l'imagine et le veut.

En d'autres termes, Turing dit : « je fixe l'objectif de créer une machine qui puisse se faire passer pour une femme dans le jeu de l'imitation ».

Le jeu de l'imitation n'est absolument pas une expérimentation scientifique qui permettrait d'observer et de théoriser la pensée ni la signifiante ni l'humain. Le jeu de l'imitation n'est pas une preuve d'intelligence.

Le jeu de l'imitation est l'objectif fixé à un prototype technique.

Et cet objectif n'a rien à voir avec la pensée ni avec l'intelligence : il s'agit d'un objectif de simulation, un objectif de simulacre.

Note c) De la signifiante à l'acceptabilité

Deux pages après l'introduction où il a rejeté avec mépris la nécessité *de définir* ce qu'est une machine, Turing est bien embarrassé. Et oui, lui aussi a tout de même besoin de cette définition pour avancer dans son exposé : « La question que nous avons posée au §1 [l'introduction] ne sera pas assez claire tant que nous n'avons pas spécifié ce que nous signifions par le mot 'machine' » (p.435).

« Ce que nous signifions par le mot », *what we mean by the word*.

Dix paragraphes plus tôt, il évacuait l'habitude protocolaire des sciences humaines de préciser « les significations de la définition des termes » en la qualifiant d'absurde pour revenir ensuite, quand il en a besoin, à la « spécification » de la « signification » du « mot » machine.

Mais il ne s'agit effectivement pas de la même démarche.

Dans un cas, dans l'enquête en sciences humaines qu'il a écartée avec mépris, il s'agit de « définir » un concept (signifiante). Dans l'autre cas, dans l'expérimentation du *Jeu de l'Imitation*, il s'agit de « spécifier » une catégorie (acceptabilité).

Un *concept* est un outil qui permet de faire de la science avec le langage naturel, le langage lexico-grammatical. Un concept convoque l'ensemble des interrogations qui, de générations en générations,

de consensus en rupture, ont « crié » leurs accords et leurs désaccords¹ depuis les tripes de ceux qui énoncent. Définir un concept, c'est prendre sa place dans cette vaste capillarité des hommes qui ont pensé, pensent et penseront, pour la faire ressurgir dans son interprétation à soi, interprétation que l'on affirme : travail d'interrogation, de remise en question, d'appropriation, d'intertextualité : travail de « signifiante ».

Une catégorie, en revanche, quand elle est « spécifiée », ne s'intéresse pas au sens, à la signifiante ni à l'appropriation. Elle n'enquête pas. Elle n'explique pas. Elle liste des critères nécessaires et suffisants. L'ensemble de ces critères forment ce que l'on appelle une « intension ».

Une intension n'est pas une définition.

L'intension peut être traitée mécaniquement : elle transforme une réflexion en une série de paliers où l'on peut répondre par « oui » ou par « non » pour aboutir à une réponse finale et déterminer si un élément donné est susceptible – ou pas – d'appartenir à la catégorie visée, autrement dit, s'il est « acceptable ». Cet objet a-t-il des ailes ? Oui. A-t-il des vertèbres ? Oui. Pond-il des œufs ? Oui. Alors il appartient à la catégorie « oiseau ».

En l'occurrence, la catégorie qui intéresse Turing, c'est la catégorie « machine », ou plutôt pour être précis, la catégorie « machine pouvant être soumise à l'expérimentation du Jeu de l'imitation », *the Machines concerned in the Game* (p.335). Ce qui, convenons-en, n'est pas la même chose.

Le glissement, à lui seul mérite attention. Commençons par l'expliquer en prenant un exemple. Imaginez qu'en préambule de cet article j'aie intitulé un passage « les lecteurs auxquels je m'adresse ». J'aurais commencé ce passage de manière très large en disant : « Je dois d'abord préciser ce que je veux dire par 'lecteur' ».

Et là, au lieu de définir ce qu'est un lecteur, peut-être en faisant la différence entre le lecteur actif et le lecteur passif, peut-être en parlant du pacte de lecture, peut-être en introduisant la notion de texte, des supports transmédia du texte, des nombreuses postures de « lecture » que ces supports induisent, transformant le lecteur en auditeur en spectateur ou en lectacteur, je vous aurais dressé la liste de trois caractéristiques :

« Le lecteur auquel je m'adresse est un humain conçu par n'importe quel procédé naturel ou ingénieré. Il n'est pas nécessaire qu'il justifie de son humanité et enfin je souhaite exclure des lecteurs, les machines qui n'ont aucun composé biologique. »

Ainsi, je n'aurais pas défini ce qu'est un lecteur mais j'aurais uniquement réduit la définition du concept de lecteur à la catégorie « les lecteurs auxquels je m'adresse » et à trois caractéristiques, deux inclusives et une exclusive, qui d'ailleurs n'apportent pas beaucoup d'informations sur ce qu'est un lecteur.

J'aurais donc réduit un concept à une catégorie, une catégorie dont les caractéristiques n'expliquent en rien le concept que je suis censée explorer.

De surcroît, je ne m'en serais pas tenue à la catégorie « lecteur » : j'aurais utilisé l'intension de la catégorie « lecteur » pour réviser la catégorie « humain » et la catégorie « machine », en traçant implicitement la ligne de démarcation à la dimension biologique.

¹ Dans un cours sur les concepts principaux de Leibniz, Deleuze présente le « concept » comme un « système de singularités prélevé sur un flux de pensée ». « Un philosophe », dit-il, « c'est quelqu'un qui fabrique des concepts ». Et il voit dans cette activité une « espèce de folie conceptuelle », un « rapport du concept avec le cri ». Il va ainsi « faire un tableau des cris de la philosophie », (Deleuze, 1980).

Un peu dans la même image, mais cette fois dans le murmure et non plus dans le cri, Bergson relie l'activité du philosophe à la « puissance intuitive de négation » qui « souffle à l'oreille du philosophe le mot : *Impossible* : impossible, quand bien même les faits et les raisons sembleraient t'inviter à croire que cela est possible et réel et certain. Impossible, parce qu'une certaine expérience, confuse peut-être mais décisive, te parle par ma voix » (Bergson, 1911/2003a).

Il y a donc trois phénomènes qui se croisent dans notre exemple : la substitution de la catégorie « lecteur » à la définition du concept « lecteur » ; la réduction de la catégorie « lecteur » à la catégorie « lecteur auquel je m'adresse » et la redéfinition implicite de l'humain au travers des caractéristiques de l'intension.

Il est important de comprendre qu'une liste de caractéristique n'est pas seulement descriptive : elle est aussi programmatique. Elle détermine une vision, un programme. Prenons un autre exemple pour comprendre la dimension programmatique d'une catégorie au travers de son intension.

Catégorie « femme » :

- enfante,
- obéit aux hommes,
- s'occupe des autres,
- veille à son apparence,
- prend soin du foyer.

Cette intension ne définit pas *la femme* mais dresse les conditions de vie que l'on impose aux femmes dans une communauté donnée.

De la même manière, quand dans mon exemple je redéfinit implicitement la différence entre l'humain et la machine au travers de la dimension biologique introduite dans la troisième caractéristique, je dresse un programme sociétal sur l'homme et la machine.

Et ces trois glissements décrits dans notre exemple sont exactement ceux de Turing lorsqu'il s'attaque à la catégorie « machine » :

1. il substitue la description de la catégorie « machine » à la définition du concept « machine » ;
2. il substitue la catégorie « machines concernées par le jeu » à la catégorie « machines » ;
3. il redéfinit implicitement ce qu'est l'humain au travers des caractéristiques de l'intension de la catégorie.

Le basculement a lieu très rapidement, de manière très condensée, subreptice, en seulement trois caractéristiques :

1. l'autorisation d'utiliser n'importe quelle technique d'ingénierie : « nous souhaiterions permettre toute sorte de technique d'ingénierie », *we should wish to permit every kind of engineering technique* ;
2. le fait de tourner, de fonctionner, que les ingénieurs qui ont construit la machine soient capables d'expliquer de manière satisfaisante comment elle marche ou pas, *we also wish to allow [...] a machine which works, but whose manner of operation cannot be satisfactorily described by its constructors* ;
3. ne pas être un homme « né de manière traditionnelle », *born in the usual manner*.

Cette troisième caractéristique est tout de même étrange car un homme « né de manière traditionnelle » n'est pas issu d'une technique d'ingénierie (première caractéristique) mais d'un phénomène naturel biologique. Il devrait donc être écarté d'office, ne même pas être envisagé ni cité.

Cette troisième condition est donc absolument inutile. En réalité, elle révèle à elle seule que, dans l'esprit de Turing, il n'existe pas de frontière entre le « phénoménotechnique », c'est-à-dire les phénomènes produits par la technique, et le « phénoménal », les phénomènes naturels. Surtout cette caractéristique révèle que Turing conçoit l'homme comme une machine. Le mode d'existence de l'homme, à ses yeux, n'est pas différent de celui de la machine, l'homme comme la machine « utilise une technique d'ingénierie ».

Il n'explique pas ce point de vue, bien sûr. Il ne le dit pas franchement, évidemment. Il le glisse comme une évidence dans une liste à la tonalité très sèche qui donne l'impression – par sa sécheresse même

– d’être rationnelle, vraie et descriptive, une liste qui ne serait pas soumise à la nécessité d’être justifiée.

A six reprises d’ailleurs dans l’article, Turing ne parle pas d’ « homme » mais d’« ordinateur humain », *human computer*¹. Evidemment, jamais il n’explique cette expression d’ « ordinateur humain », ses présupposés, ses raisons, ses implications, etc. Il utilise l’expression, c’est tout.

On le voit, cette substitution de la catégorie « machine autorisée à passer le test » au concept « machine » repose sur un procédé pour le moins douteux et propagandiste.

Mais Turing ne s’en tient pas à cela. Il va poursuivre encore plus loin ses manipulations malhonnêtes. Progressivement et systématiquement, il va revenir sur chacune des trois caractéristiques de l’intension pour les disqualifier. Au final, un seul type de machine restera : l’ordinateur numérique tel qu’il le conçoit.

Ce cheminement opéré par Turing pour restreindre son test aux seuls ordinateurs numériques est alambiqué et obscur. Il enfume. Or, quand on lit Turing avec déférence, dans la certitude qu’il a raison et transmet une sagesse supérieure, ce raisonnement peut donner, parce qu’il est alambiqué et obscur, l’illusion de la profondeur, de la vérité cachée. C’est étrange le pouvoir de fascination de la complexité quand celui qui s’exprime est porteur d’autorité : « si c’est LUI qui parle, alors c’est vrai et si je ne comprends pas, c’est juste la preuve de la suprématie de sa pensée... et/ou de mon ignorance ».

Détailler le chemin de la manipulation qui réduit le concept de machine à la seule « machine universelle » de Turing est fastidieux : tout aussi fastidieux que le chemin est alambiqué. Mais c’est important ; la lucidité face à Turing, face à son discours propagandiste et totalitaire, face à ses disciples désormais innombrables, vient à ce prix.

Comment se déroule cette nouvelle manipulation ?

Turing commence par imaginer une objection très étrange à la première caractéristique dont il veut se débarrasser [permettre toute sorte de technique d’ingénierie] : « On pourrait par exemple insister sur le fait que tous les ingénieurs de l’équipe soient du même sexe ».

En quoi le sexe des ingénieurs aurait-il quelque chose à voir avec la technique d’ingénierie employée ? C’est à première vue un mystère.

Il réfute ensuite cette objection farfelue avec un argument tout aussi étrange :

« mais cette proposition ne serait pas satisfaisante car il est probablement possible d’élever un individu complet à partir d’une simple cellule de la peau (disons) d’un homme. Y arriver serait une prouesse biotechnique qui mériterait nos éloges les plus vives, mais nous ne pourrions pas le considérer comme un cas de *construction d’une ‘machine pensante’*. »

Et il s’en tient à cela pour en conclure : « cela nous incite à abandonner la condition qui permettait l’usage de tout type d’ordinateurs ».

Mais pourquoi donc ?

Ne vient-il pas d’écarter la seule objection [farfelue] qu’il ait réussi à trouver contre cette première caractéristique ?

Même si nous l’avions suivi dans son incongruité, nous devrions arriver à la conclusion que « l’objection [farfelue] étant écarté, la caractéristique est valide et tout type de technique peut être utilisée ».

Et : de toutes les façons, l’objection était absurde et farfelue ! Il n’y avait donc aucune raison de la proposer, et encore moins de la prendre au sérieux. Elle concernait le sexe des ingénieurs ! Elle fait penser à ces plaisanteries qui intègrent l’âge du Capitaine dans de faux problèmes arithmétiques. Mais allez savoir pourquoi, si c’est Turing qui le propose, alors ça fait sens...

Prenons encore un exemple pour mieux mettre en lumière ce procédé rhétorique invraisemblable qu’a utilisé Turing dans la disqualification de la première caractéristique :

¹ p.436 : 2 occurrences, p.437, p.438, p.439 et p.441.

1. Affirmation d'une caractéristique : Une plante comestible se mange sans danger.
2. Objection farfelue : On pourrait nous objecter que le danger existe quand les cueilleurs n'ont pas tous le même sexe.
3. Réfutation absurde de l'objection farfelue : Le sexe des cueilleurs n'a aucune importance car le PH de la peau des hommes est similaire à celui de la peau des femmes.
4. Rejet de l'affirmation originelle au nom de l'existence d'une objection farfelue qui a d'ailleurs été réfutée par une explication absurde : Donc nous *ne pouvons pas dire* que ce qui est comestible se mange sans danger.
5. Substitution de la caractéristique par une autre : Une plante comestible, c'est donc une plante que j'ai fait pousser – *moi* – dans mon jardin.

Il s'agit tout simplement d'une *embrouille*.

Turing nous a mené au travers de méandres insensés qui nous sidèrent et paralysent notre sens critique, pour nous imposer sa machine et son monde. Pour y arriver, entre l'étape 4 et l'étape 5, le rejet de la caractéristique originelle et sa substitution par une autre, il use d'un autre procédé fallacieux, celui de la « généralisation abusive » : puisqu'il écarte les biotechniques, il retient uniquement l'ordinateur numérique.

Aucune nuance.

Entre les biotechniques d'une part et l'ordinateur numérique de l'autre, il n'existerait rien. On peut même se demander si les ordinateurs de la cybernétique, ordinateurs non numériques, seraient autorisés à concourir.

Soulignons, par ailleurs, qu'en disqualifiant les biotechniques, *de facto* Turing élimine la troisième caractéristique qui impliquait qu'un *homme né par ingénierie biotechnique* eût pu concourir.

Ce procédé – faire semblant d'inclure d'autres techniques pour mieux les exclure ensuite sans justification valide – n'est pas uniquement une maladresse accidentelle et anodine. Il va le reproduire une seconde fois, quand il fait mine d'élargir le test à toutes les machines à état discret, pour aussitôt, dès la phrase suivante remplacer ces machines par son ordinateur numérique :

[...] si nous le souhaitons, **nous pouvons élargir superficiellement [la question débattue]** et demander : « existe-t-il des machines à état discret qui pourraient bien s'en sortir [dans le test] ? »

Mais, en considérant la propriété universelle [de l'ordinateur numérique], **nous voyons bien que les deux questions** [celle avec l'ordinateur numérique ou celle avec la machine à état discret] **sont équivalentes à celle-ci** « fixons notre attention sur un ordinateur numérique C. Est-il vrai qu'en le modifiant de manière à le doter d'une capacité de mémoire adéquate, en augmentant de manière adéquate sa vitesse d'action, et en lui fournissant un programme approprié, C pourrait être construit pour jouer de manière satisfaisante le rôle de A dans le jeu de l'imitation, le rôle de B étant endossé par un homme ». (p.442)

A nouveau, comme dans l'introduction quand il substitue le jeu de l'imitation à la problématique « une machine peut-elle penser ? », sans justification, il substitue ici arbitrairement une question à une autre : en l'occurrence, « existe-t-il des machines à état discret qui pourraient réussir le test ? » devient « un ordinateur numérique peut-il réussir le test ? ».

Ne reste donc que la seconde condition : fonctionner, avec ou sans explication, condition qui s'applique exclusivement à son ordinateur numérique, le seul autorisé à prendre part au jeu.

Peu à peu, sans raison valide, toutes les caractéristiques de l'intension « machines autorisées à concourir » ont donc été écartées. Toutes les machines autres que l'ordinateur numérique ont été congédiées : il ne reste que sa machine à lui.

Il est très difficile de comprendre les raisons qui justifient cette restriction. Et pour cause, elles n'existent pas.

Il se trouve juste qu'élargir son test à d'autres machines que la sienne ne l'arrange pas, comme il le confirme lui-même :

« Nous sommes d'autant plus enclins à le faire [abandonner la condition qui permettait l'usage de toute type d'ordinateurs] que notre intérêt présent pour les 'machines pensantes' a été éveillé par une forme particulière de machine que l'on appelle 'ordinateur électronique' ou 'ordinateur numérique'. »

En fait, le jeu de l'imitation n'est pas un test universel de l'intelligence d'une machine mais, comme nous l'avons déjà signalé dans la note précédente, la « preuve de concept » de sa technique d'ingénierie à lui (*proof of concept*).

Et c'est tout.

Son objectif est de construire une machine numérique qui, dans un test à l'aveugle, puisse se faire passer pour un être humain d'un genre donné¹. Il ne s'intéresse pas aux autres machines. Il ne s'intéresse pas à l'intelligence.

En conclusion, récapitulons le procédé rhétorique employé par Turing quand il réduit toute la question de l'intelligence à la seule réussite d'un objectif technique qu'il s'est fixé :

1. Substituer une question par une autre, sans justification

Au lieu d'expliquer ce qu'est une machine comme il s'y était engagé, Turing détermine les trois caractéristiques de la catégorie « machine apte à passer mon test » ;

2. Faire semblant d'inclure pour mieux exclure arbitrairement

Au départ, en dressant les trois caractéristiques, Turing fait semblant d'accepter tout type de technique d'ingénierie, pour finir par dire sans raison valable : mon expérimentation concerne exclusivement les machines numériques que j'imagine, parce que c'est mon jeu à moi ;

3. Embrouiller pour aboutir à ses fins

Des trois caractéristiques originelles, ne reste au bout du compte qu'une seule condition qui d'ailleurs n'en est pas une : ne rien prouver, ne rien dévoiler, juste montrer.

Et, en attendant qu'il puisse « montrer », car pour l'instant les moyens pour construire sa technologie n'existent pas, il faut le croire, juste le croire... Acte de foi.

Note d) Evacuation de la question de la conscience par « computamorphisme »

Pour expliquer ce qu'il nomme l'« argument de la conscience », parmi les neuf objections à la possibilité d'une pensée machinique, Turing se tourne vers un discours prononcé l'année précédente, en 1949, lors de la remise d'un prix prestigieux dans le domaine de la chirurgie (La Médaille Lister) :

¹ Nous comprenons un peu mieux ainsi son objection farfelue concernant le *sexe des ingénieurs* :

1. **Puisque** son objectif est de construire une machine qui puisse se faire passer, au travers de son expression écrite pour un humain d'un genre donné [et non pas de construire une machine qui puisse penser],
2. **Si** la machine qui concourt est une sorte de clone qui a poussé à partir de cellules souches,
3. Le sexe de la personne qui a fourni ces cellules pourrait-il influencer le résultat ?

Comme si le sexe avait génétiquement une influence sur la pensée, le type d'intelligence et l'expression. Comme si des cellules de la peau mises en culture influenceraient la manière de parler au point de typer un discours par une teinte féminine ou masculine. Enfin, c'est une hypothèse, une tentative d'explication de cette étrange mention au sexe des ingénieurs. Peut-être va-t-elle trop loin. Peut-être pas. A priori, en tout cas, en tant que lecteur, je n'en imagine pas d'autres.

Quand une machine écrira un sonnet ou composera un concert parce qu'elle éprouve des émotions et des pensées, et non pas quand elle aura produit arbitrairement un arrangement de symboles, nous pourrions accepter que la machine est l'égale du cerveau. Non seulement faudra-t-il qu'elle ait écrit cette œuvre, mais également qu'elle l'ait su. Aucun mécanisme n'est capable de ressentir (et non pas d'émettre artificiellement le signal, un simulacre facile) du plaisir quand il réussit, du chagrin quand ses valves grillent, d'être grisé quand on le flatte, honteux quand il se trompe, charmé par l'attrait du sexe, en colère ou déprimé quand il n'obtient pas ce qu'il veut. (pp. 445-446)

Cet extrait choisi par Turing n'explique pas la conscience et n'en définit pas le concept : il la met *indirectement* en situation, au travers des états émotifs d'un sujet : le plaisir, le chagrin, la fierté, l'attirance troublée (et non le désir instinctif), la colère et la dépression. Pour ressentir ces émotions, il est nécessaire *de savoir ou de ressentir que l'on existe*, autrement dit d'être doté d'une « conscience cognitive et psychologique », mais aussi de comprendre la portée de ses actes, autrement dit d'avoir développé une « conscience morale ».

Turing – fidèle à son refus de la signifiante lexico-grammaticale – choisit donc de ne pas expliquer un concept-clé et préfère citer une liste d'attributs, une *intension*, comme il l'a fait pour (ne pas) expliquer la catégorie « machine ». Ici encore, ce procédé permet d'évacuer la question centrale (et gênante), la définition de la conscience, au lieu de l'étudier et de débattre honnêtement.

En conclusion de ce passage, Turing utilisera à ses fins, comme de coutume, deux de ses procédés rhétoriques fallacieux familiers : « faire semblant d'inclure pour mieux exclure » et « la substitution arbitraire ».

Je ne veux pas donner l'impression de croire qu'il n'y a pas un mystère de la conscience. Il y a par exemple quelque chose de l'ordre du paradoxe en ce qui concerne tout essai de la localiser. Mais je ne crois pas qu'il soit nécessaire de résoudre ces mystères avant de pouvoir répondre à la question qui nous intéresse dans cet article.

Turing fait semblant d'inclure quand il fait mine d'abonder dans le sens de son contradicteur imaginaire et d'accepter le fait « conscience ». Toutefois, comme de coutume, il opère un glissement subreptice : il n'accepte pas le fait « conscience », il accepte le « mystère » de la conscience. Puis il se prête à une deuxième substitution, il remplace ce « mystère » de la conscience par la question de sa « localisation ».

Or, le mystère de la conscience ne concerne pas sa localisation.

Ce point de vue – est en soi – une prise de position qui place la conscience comme un traitement spécifique opéré par « l'ordinateur humain ». Nous sommes ici dans l'inverse de l'anthropomorphisme, dans une sorte de « computamorphisme » : puisque l'homme est un ordinateur humain alors sa conscience doit être localisée et traitée *quelque part* dans le système.

Or, si l'anthropomorphisme est tout sauf une preuve ni même un raisonnement, il en va de même avec le computamorphisme.

41. Le capital, la technique et nous

Sujets et signifiance (41)

Table des matières

Le principe d'attachement	130
La remontée à partir d'un <i>tempus primum</i>	132
Les trois moments de la remontée : l'appel, le seuil et l'effectué	135
1. L'appel	135
1. Le seuil	137
2. L'effectué	145
Ontologique et individuation	150
Traitement automatique des formes, ontologique et signifiance	153
La signifiance, au-delà du langage	154
Le négationnisme de la signifiance et de l'ontologique	157
Sujet-signifiant et sujet-automate	159
Signifiance et conatus	161
Métaphysique de la signifiance	162
Pour un design éthique des techniques	164

Signifiance est un de ces mots que tout le monde connaît du bout de son imaginaire et que chacun investit différemment. Son succès finit d'ailleurs par troubler sa clarté, et même par le mettre en cause car on le soupçonne d'être facteur de « malentendus » voire d'« homologations inter-théoriques assez hasardeuses »¹.

Mais si la *signifiance* est devenue *concept* dans différentes disciplines, ce n'est pas sans raison : elle porte quelque chose d'essentiel. Elle *est* essentielle : essentielle à la connaissance de nous-mêmes, sujets humains, de ce monde où nous vivons, de nous en ce monde.

A un moment donnée, l'*inter-théorique* ne doit-il pas d'ailleurs être perçu comme une sédimentation, une subsidence², une variation en mode fugue, une mise en réseau où les différentes approches créent du sens, de la profondeur et de la richesse, de l'*intertextualité*³, et pas seulement de l'*homologation* ?

Il en va autrement des *malentendus*. Ignorer le cadre de références et le sens investis par l'*autre* à un terme que nous-mêmes nous utilisons, comme si la notion était nôtre et nôtre seulement, ne doit pas être confondu avec une forme d'efficacité de la pensée ou de la communication. Efficacité, ou plutôt productivité, comme s'il s'agissait de ne pas perdre du temps à remettre en question le lexique acquis,

¹ Jacques (1987, p.493)

² La subsidence désigne en géologie « l'enfoncement lent de la croûte terrestres dans les fosses où s'accumulent de fortes épaisseurs de sédiments » (CNRTL). Le linguiste Gustave Guillaume a abondamment détourné le concept pour désigner des processus de langage ou de conscience, dans des verticalités en mouvement, qui ouvrent sur un présent et qui plongent dans plusieurs lignes de temps, temps du virtuel accompli (parfait) et du virtuel non accompli (imparfait).

³ Nous reviendrons ensuite, sur l'intertextualité, concept forgé par Kristeva, en relation justement avec la question de la signifiance (partie sur « L'effectué »).

tel que nous l'avons investi, pour vérifier les paramètres de son *usage effectif*¹ par l'autre, et d'avancer, avancer dans la réflexion sans nous arrêter, sans faire de pause, avancer, mais avancer seul, dans un monologue, un solipsisme².

Le dialogue, lui, s'enquière, *s'inquiète*, de la présence ou de l'absence d'un *terrain de sens commun*. Cette enquête – cette inquiétude – est sa source même.

Et toi - toi qui penses aussi, toi qui a une histoire, un passé, des attractions intellectuelles, une formation et une expérience, toi qui est un sujet au même titre que moi – comment toi utilises-tu cette notion ?

Partageons-nous – autour de ce concept - un terrain de sens commun, une « allosyntaxe » ? Et si nous ne la partageons pas, pouvons-nous faire l'effort d'apprendre les bases qui vont nous permettre de nous entendre, entendre l'autre, et de cheminer ensemble ? L'accord, le désaccord, l'apprentissage, la découverte, la constitution de soi en tant que sujet – individuation - dans la reconnaissance de l'autre en tant que sujet dont on se distingue, naissent avec cette *dialogique honnête*.

Tu es un être qui perçois, ressens et construit le sens, je le reconnais, tu es un être de signifiante.
Moi aussi d'ailleurs.

Voilà pour moi. Voilà comment je parle de la signifiante, au préalable (dans une *intuition*), et au final (après étude).

Ressentir, cristalliser, mettre en forme, partager et percevoir le sens : signifiante.

Mais plus largement, dans l'intertextualité théorique qu'en est-il ? Que veut dire la *signifiante* pour les autres ? Dans quels territoires de sens commun, s'est-elle propagée et épanouie ?

Le principe d'attachement

En français, le terme *signifiante* remonte au XIIe siècle. Il dérive du verbe *signifier*, qui prend lui-même la place de *signefier*, hérité du latin *significare*, « faire signe ». Plus exactement, elle vient de l'idée de *senefiance* qui désigne alors le sens que porte un signe, que ce signe soit un *mot de la langue* ou un *indice du monde*³.

Rappelons en effet que, pour la pensée médiévale, tout objet ou événement du monde reflète une vérité transcendante, surnaturelle et spirituelle. L'homme du Moyen Âge évolue dans un théâtre d'allégories et de symbolisme : il *lit* son environnement, les événements et le lexique lui-même comme le miroir d'un ordre suprême, comme le code d'une révélation⁴. C'est dans ce contexte cognitif, philosophique et métaphysique que se définit la *senefiance* : elle se rapporte davantage au secret profond en attente de révélation qu'à la *signification*⁵ immédiate et littérale.

¹ Cette notion d'usage effectif, qui est propre au niveau du « discours » (langage, langue, discours) dans la linguistique guillaumienne (la linguistique de Gustave Guillaume), est exploré plus loin dans l'article.

² L'article de Turing, « Computing Machinery and Intelligence » offre un excellent exemple de ce type de solipsisme, puisque non seulement Turing y déploie un système qu'il substitue arbitrairement à la réalité et au lexique commun mais parce que, de surcroît, il y révèle ne pas croire en la conscience des autres humains. On pourrait parler de « Solipsisme de Turing » pour qualifier l'affirmation de sa seule pensée et de son seul lexique, sans montrer le moindre intérêt pour le « sens commun », dans le mépris total des autres. Voir T40.

³ Rey (1998).

⁴ Guiette (1954b).

⁵ En langage linguistique, on parlerait de « référence » et pas de « signification ». « Signification » vient d'ailleurs de *signefiaciun* et non pas de *senefiance*.

En 1119, le moine et poète Philippe de Thaon, dans son *Comput*, propose la définition suivante de la *signefiance* ou *senefiance* : « ce *qui* signifie une chose, sens *attaché* à une chose »¹.

La « chose » : objet, événement, image, son ou parole. Ce que quelques huit siècles plus tard, le linguiste Gustave Guillaume nommera « physisme ».

Un physisme qui reste muet - *non signifiant, insignifiant* - tant que *quelque chose ne le signifie pas* : « ce *qui* signifie une chose », et non pas « ce *que* signifie une chose ».

Et comment procède ce « quelque chose », ce « qui » ? En « attachant » au physisme, du sens, un sens appelé par Guillaume « mentalisme ». Ce mentalisme n'est d'ailleurs pas purement intellectuel, il ouvre le sensoriel : « les mots d'une langue », dit-il, « sont pour nous par mentalisme, une liaison d'impressions plus ou moins fugaces ».

Guillaume d'ailleurs, à la manière de Philippe de Thaon, considère que ces impressions, ce mentalisme, sont « attachées » au physisme. Il utilise en effet exactement le même terme pour compléter sa description des mots d'une langue :

« les mots d'une langue sont pour nous par mentalisme, une liaison d'impressions plus ou moins fugaces, [...] et par physisme, une liaison d'éléments formateurs correspondants auxquels sont attachées ces impressions »².

Soulignons que le physisme de Guillaume ne se réduit pas à la *matérialité* de la voix, du geste ou de l'image : dans le cas de la parole ou de la vision intérieures, il s'identifie à une forme perçue par audibilité ou par visibilité mentales. De même, le mentalisme n'existe pas dans une dimension abstraite désincarnée : il correspond à des « impressions », forcément sensorielles³.

Le physisme du langage est toujours déjà mental, le mentalisme est toujours quelque part physique.

« Attachés », physisme et mentalisme forment une réunion de deux éléments absolument solidaires que Guillaume nomme « dyade », la « dyade $\frac{\text{physisme}}{\text{mentalisme}}$ ». La graphie n'est pas systématique mais fréquente.

Elle ne renvoie pas à un désir de mise en équation du langage : la linguistique de Guillaume ne verse pas dans la logique à la manière de Frege ou de Russel, son contemporain, mais plutôt dans la philosophie de l'esprit ou de la connaissance, dans la psychologie également, puisqu'il n'hésite pas à nommer la discipline qu'il construit, « psychomécanique du langage » et son approche « linguistique psychique »⁴. En réalité, il s'agit plutôt de ce qu'aujourd'hui nous appellerions une approche cognitive, mais le terme n'avait pas encore émergé à l'époque⁵.

¹ Philippe de Thaon, *Comput*, 2530, cité par le portail lexical du CNRTL.

² Leçon du 22 janvier 1959 (Guillaume, 1959/1973).

³ Les impressions mentales ont, sont, une sensorialité. Ne serait-ce qu'en dernière (ou première) instance.

⁴ Leçon du 23 novembre 1945 (Guillaume, 1985).

⁵ En ce sens, Guillaume est très proche de Piaget : la *psychomécanique du langage guillaumienne* repose en effet sur des postures très similaires à l'*épistémologie génétique piagétienne*. On peut y trouver une approche des sciences cognitives alternative à celle issue de la cybernétique. La cybernétique a posé comme socle et ferment de la réflexion, l'analogie cerveau/ordinateur. La ligne francophone (Guillaume/Piaget) propose de découvrir l'esprit humain dans son processus d'évolution, de formation, *per se*. Guillaume le fait au travers du langage, Piaget au travers de l'étude de l'enfant. Guillaume part du principe qu'il existe des opérateurs de structure qui se reproduisent à chaque niveau de l'élaboration de la pensée (depuis le chaos jusqu'au langage), il suffit donc d'observer l'acte de langage pour remonter jusqu'aux mécanismes fondamentaux et phylogénétiques. Piaget,

Cette graphie $\frac{\text{physisme}}{\text{mentalisme}}$ traduit dans le visuel de l'écriture tout le sens de l'entité « dyade » : une unité à deux faces, *attachées* l'une à l'autre, indissociables quand l'objectif est de former sens. Et pour Guillaume, comme pour Thaon, ce *quelque chose* qui a *le pouvoir d'attacher* le mentalisme au physisme, le sens à la forme, ce *qui* les lient en vue de former la « dyade $\frac{\text{physisme}}{\text{mentalisme}}$ », c'est bel et bien la *signifiance*.

S'il n'y avait pas *signifiance*, il n'y aurait pas *dyade*. Il n'y aurait que deux éléments isolés et impuissants : une forme, une « apparence sensible »¹ dénuée d'intériorité ; et un sens, une « liaison d'impressions plus ou moins fugaces », dépourvu d'extériorité et d'efficience.

La remontée à partir d'un *tempus primum*

Pour Guillaume, le physisme exprime toujours un mentalisme qui *cherche à remonter* depuis *les profondeurs des impressions*, que ce soit au niveau du *discours effectivement énoncé* par un locuteur ou bien au niveau de la *langue* elle-même, langue en attente de mise en discours, langue partagée par tous.

Ainsi les découpages et les flexions d'une langue – sa construction et ses règles : sa *programmétique* – révèlent et induisent² une certaine façon d'organiser la compréhension du monde et de l'être-au-monde : une cosmogonie intuitive et partagée³. Observer cette *ex-pression* programmatique (physisme), en vue de déchiffrer ce qu'elle révèle des *im-pressions* cosmogoniques profondes et premières (mentalisme) déploie une herméneutique, une herméneutique de la langue. Telle est la tâche que se donne Guillaume⁴.

Une langue connaît, au sein de sa programmétique, des mouvements, des évolutions et des irrégularités, lesquels ont bien évidemment leurs raisons systémiques et mécaniques, voire physiologiques mais ces raisons – qui se situent et se déroulent au niveau du physisme – ne sont pas leur propre cause, elles sont un « causé construit ».

Le *résultat d'une cause* : un « causé ».

quant à lui, part du principe que la croissance de l'enfant révèle quelque chose de la formation de l'humain, en d'autres termes que *l'ontogenèse* peut révéler la *phylogenèse*.

¹ Guillaume (Article inaugural, 1964a)

² L'autre versant, celui du formatage des esprits et des comportements, l'induction, correspond à ce que l'historien des sciences du langage Sylvain Auroux nommera plus tard « grammatisation ». Auroux s'intéresse, en particulier, à la façon dont la tradition linguistique gréco-latine impose son découpage structural à toutes les grammaires. Il appelle ce phénomène « la grammatisation massive des langues du monde » (Auroux, 1992, p.28), ou « mondialatinisation » pour Derrida.

³ Cette « évidence que les formes linguistiques signifient », « qu'une particularité formelle n'a de valeur linguistique que si elle est liée à une particularité de sens », vient de la grammaire comparatiste à laquelle ont été formés Guillaume et Benveniste par Meillet. Benveniste lui non plus, comme Guillaume, « ne se contente pas de les décrire en tant que formes mais [...] affirme qu'il faut s'intéresser à leur fonction signifiance et mettre en relation particularités formelles et particularités sémantiques, dégageant ainsi ce qu'il appelle les structures d'une langue » (Normand, 2001).

⁴ Il nomme ce travail herméneutique « cryptologie » ou « syndèse cryptologique », qu'il oppose à l'« autoptie » ou « syndèse autoptique » : « L'autoptie emporte avec elle une curiosité du dedans des choses moins étendue que la curiosité du dedans des choses permise et prescrite par la cryptologie. L'autoptie se refuse à la forme de mouvement qu'est la désertion des apparences sensibles recouvrant la réalité. Elle refuse <l'aventure> qu'est cette désertion. La cryptologie, plus audacieuse, engage cette forme de mouvement, et en recueille le bénéfice : celui d'une vue plus puissante, par plus de profondeur, de l'existentielle réalité des choses » (Leçon du 27 novembre 1958, Guillaume, 1995c).

Non pas un résultat parcellaire, isolé et absolument arbitraire, non pas un fragment individuel, ni même une série de fragments : un système, un système cohérent et cohésif, un système qui s'est constitué patiemment au travers des générations, un système partagé et prescrit : un « construit ».

Le *causé* se manifeste ainsi dans l'extériorité du physisme (dans la forme), mais *la cause de ce causé* se joue dans l'intériorité du mentalisme (dans le sens¹).

Toute la linguistique de Guillaume part ainsi du « causé construit » de la langue pour comprendre – non pas uniquement et principalement la raison mécanique qui l'explique au niveau de son propre physisme – mais pour y *décrypter* l'origine psychique et cognitive qui le motive.

Par exemple, Guillaume s'empare de la « systématique verbo-temporelle » des langues (le physisme du causé construit), pour comprendre la *vision du temps* qu'elles véhiculent (le mentalisme). La dyade $\frac{\text{physisme}}{\text{mentalisme}}$ ne se limite pas, en effet, aux unités de la langue, aux mots, par exemple au mot « tigresse »². Elle s'intéresse à tout ce qui entre en jeu dans la langue pour faire sens, pour signifier.

Dans notre exemple de la saisie du temps par le langage, la dyade $\frac{\text{physisme}}{\text{mentalisme}}$ se construit comme suit : dyade $\frac{\text{systématique verbo - temporelle}}{\text{vision du temps}}$.

Dans cette ligne linguistique qui traque et remonte les jeux croisés du « concevoir sous le voir » et du « voir sous le concevoir »³, la langue - physisme qui correspond à un système formel construit lexico-grammatical - n'est pas sa propre cause, elle n'est pas le « *tempus primum* ».

Le *tempus primum* de la langue réside et se joue « hors du construit »⁴, dans un « chaos » et un « inorganisé »⁵, une « turbulence mentale originelle ». Enfin, une turbulence mentale qui n'est pas si chaotique et inorganisée que cela, puisqu'elle est « suffisamment éteinte » pour pouvoir donner lieu

¹ Nous reviendrons plus tard sur cette paire forme/sens telle que Benveniste la développe.

² « Tigresse » est un exemple utilisé par Guillaume pour expliquer la différence entre les mouvements du physisme et ceux du mentalisme. Au niveau du physisme, « tigresse » est un féminin irrégulier. En effet, en français, les mots qui se terminent au masculin en « -e » ne changent pas de forme au féminin. Néanmoins, au niveau du mentalisme, il n'y a pas d'irrégularité puisque le mentalisme propre à la langue française distingue le féminin du masculin et cherche à manifester cette distinction dans son physisme comme il le peut, jouant avec ce qu'il a à sa disposition au sein de son physisme, de ses jeux sonores et mécaniques.

³ « Concevoir sous voir », « Voir sous concevoir » sont les expressions qu'utilise Guillaume pour expliquer le titre de son cours de l'année 1958-1959, à l'Ecole des Hautes Etudes. Le titre exact est « Autoptie et cryptologie dans la science du langage », où « Autoptie = concevoir sous voir » et « Cryptologie = voir sous concevoir ». Pour être encore plus clair et accessible, Guillaume précise même que concevoir, c'est comprendre (Leçon du 27 novembre 1958, *op. cit.*).

⁴ « La causation obverse, *tempus primum* de la causation du langage, prend son départ à une lucidité puissancielles (non de savoir, mais de puissance) dont l'avènement dans l'homme pensant, à une distance inévaluable des origines, lui a permis et prescrit d'édifier en lui, hors de l'inconstruit, la turbulence mentale originelle suffisamment éteinte (par hominisation accrue) pour qu'un tel ouvrage fût par l'homme pensant en sa pensée entrepris - un langage construit » (Guillaume, 1964a).

⁵ « Une idée directrice conduisant à ce livre [*Temps et Verbe*, 1930] est que le tout de la langue est à l'origine de ses parties constitutives. Il y eut le tout - qui était le chaos, l'inorganisé - et la création fut de séparer, de discriminer, d'organiser, de déclarer de plus en plus son organisation » (Leçon inaugurale de l'année 1952-1953, Guillaume, 1973a).

à autre chose qu'elle-même. Le *tempus primum* se déroule ainsi dans un « mentalisme de sub-signifiante », un « mentalisme de soubassement »¹.

Ce *tempus primum* renvoie en réalité à deux chronologies qui se jouent dans deux sphères différentes :

1. dans l'*histoire anthropologique* du langage qui s'invente et se forme, histoire dont la temporalité est longue, lente et intraversable, temps de l'« ontogénie engagée » du langage lui-même que Guillaume nomme « glossogénie »²,
2. dans l'*acte d'énonciation d'une personne donnée*, à un moment donné, pour produire un discours précis, ou « temps opératif ».

Deux sphères : les locuteurs d'une langue, une personne donnée.

Deux chronologies : la glossogénie du langage, indissociable de la communauté des locuteurs qui depuis l'origine pratiquent une langue, et le temps opératif d'un seul locuteur en train d'énoncer un discours.

Mais un seul lieu : le *sub-signifiant*.

Et une seule cause première : le besoin instinctif d'*organiser le chaos* en vue de survivre ou « lucidité », en termes guillaumiens³. Une seule origine pour l'humanité tout entière qui invente le *langage*, « avant-science de toute science »⁴, et pour un seul humain donné — elle, vous, moi — qui exprime une impression grâce au système hérité de la langue.

Ce *tempus primum*, originel et primitif, constitutif de l'espèce humaine, relève tout autant d'un temps phylogénétique, équivalent anthropologique du temps géologique⁵, que d'un *Urzeit*, « Grand Temps Primitif »⁶ de la création, de la formation du monde par extraction ou mise en ordre du *tohu-bohu* : temps du sacré, du mythologique, du cosmogonique.

¹ « La dyade livrée par la linguistique cryptologique c'est : mentalisme de signifiante décroché de son physisme de représentation/mentalisme de sub-signifiante (mentalisme de soubassement) éclairant par en-dessous le mentalisme de signifiante superposé », (Article final, Guillaume, 1964b).

² « L'objectif de la science du langage est de faire voir ce qu'accomplit l'avant-science qu'est le langage pour s'édifier elle-même : le nécessaire et le suffisant qu'il lui faut accomplir pour être, le nécessaire et le suffisant que requiert son ontogénie engagée. [...] Les vitesses de construction du langage, inférieures à la vitesse d'écoulement du temps historique - indépassable - sont les vitesses glossogéniques », (Guillaume, 1995c)

³ Saussure évoque également ce « besoin instinctif » sous la forme d'une « faculté du langage », mais au contraire de Guillaume, il ne nomme pas cette faculté et il ne l'explore pas. Ce qui intéresse Saussure, c'est la langue : « Mais qu'est-ce que la langue ? Pour nous elle ne se confond pas avec le langage ; elle n'en est qu'une partie déterminée, essentielle, il est vrai. C'est à la fois un produit social de la *faculté du langage* et un ensemble de conventions nécessaires, adoptées par le corps social pour permettre l'exercice de cette faculté chez les individus. » (de Saussure, 1914/1985, p.25).

La remontée jusqu'à la faculté du langage, jusqu'à la *lucidité*, est propre à la linguistique de Guillaume. La lucidité peut également être mise en relation avec la faculté de langage, la compétence, que l'on retrouve dans la grammaire générative de Chomsky.

⁴ L'expression « avant-science » est abondamment utilisée par Gustave Guillaume dès 1946, Leçon du 7 juin : « Elle [la question morphologique étudiée] fait partie de cette mécanique intuitionnelle, de cette science intuitionnelle inscrite dans la langue - dans la morphologie surtout - et qui représente une pré-science, une avant-science instituée en face de la science proprement dite, issue de la réflexion conduite, dirigée ». Il en va de même pour l'expression « avant-science de toute science », qui se retrouve au moins dans neuf leçons dès celle du 27 novembre 1958.

⁵ Ce temps phylogénétique correspond à ce que l'historien Harari nomme la « révolution cognitive ».

⁶ Caillois (1939/1994, pp.136-139).

« Avec le langage, le cosmos sort du chaos », pourrait-on dire pour détourner la formule¹ que propose Roger Caillois dans *L'homme et le sacré*, quand il décrit l'occurrence dans les récits primitifs de ce moment précis où « l'ère du tohu-bohu est close, l'histoire naturelle commence, le régime de la causalité normale s'installe ».

Sauf que dans ces grands récits primitifs, le passage de l'inordonné à l'ordonné est une *malédiction* qui nous fait basculer dans le temps humain, temps mortel, généralement en répercussion d'une transgression, tandis qu'avec Guillaume, c'est un *avènement* : l'avènement de l'humain et de la science, car le langage est « science aperturale, qui n'a pas d'en-deçà, pas d'antécédence puissancielle en pensée humaine »².

Tout ce que nous sommes, tout ce que nous savons, tout ce que nous construisons, tout ce que nous arrachons au chaos et à l'entropie – *poïesis*³ – nous le devons au langage. Non pas un *langage formel* qui agence et traite le physisme comme un univers clos et plat qui serait sa propre matière et sa propre limite. Un *langage signifiant* qui *attache* tout physisme à un mentalisme, tout mentalisme à une liaison d'impressions au cœur de l'être et du ressenti, toute liaison d'impressions au besoin instinctuel de dire, dire pour être capable ensuite de toutes les autres *formes symboliques* qui nous permettront de survivre dans notre environnement, d'instruire la néguentropie : science, technique, art ou spiritualité⁴.

Les trois moments de la remontée : l'appel, le seuil et l'effectué

Pour Guillaume, cette mise en œuvre du langage constitue un « mécanisme de résolution de la *conceptibilité* en *perceptibilité* »⁵ qui se déroule en « trois moments »⁶ : l'appel, le seuil et l'effectué.

1. L'appel

Tout commence par un « appel »⁷ dans les profondeurs sensorielles de nos impressions, dans un « mentalisme de sub-signifiante », dans un lieu ou plutôt un *état* de connaissance encore « inscient »⁸ car hors langage.

¹ « De toute façon, avec la mort comme un ver dans le fruit, le *cosmos* est sorti du *chaos*. l'ère du tohu-bohu est close, l'histoire naturelle commence, le régime de la causalité normale s'installe », *ibid*, p.139.

² Leçon du 27 novembre 1958 (Guillaume, 1995c).

³ La *poïesis* est comprise ici dans la définition qu'en donne *Diotime de Martinée*, première figure de femme philosophe (plus certainement fictive que réelle), au jeune Socrate, dans *Le Banquet* de Platon (205b) : « Tu sais que *poïesis* est un mot qui renferme bien des choses : il exprime en général la cause qui fait passer du non être à l'être quoi que ce soit [...] ». Lorsqu'il est traduit par « poésie », le terme perd sa signification propre qui renvoie au processus de transformation du virtuel en réalité. Voir T39.

⁴ Ces formes symboliques sont celles qu'explore Cassirer dans ses différents travaux et ouvrages, notamment dans un essai de 1930, peu connu et non traduit en français, sur la technique comme forme symbolique (Cassirer, 1930/2012). Les formes symboliques sont des outils de médiation qui permettent à l'homme de saisir le monde, d'y faire sens, de s'y situer et d'y agir.

⁵ Leçon du 7 janvier 1960 (Guillaume, 1960/1995).

⁶ « La causation du langage comprend trois moments successifs : a) un moment de causation obverse, causateur du causé construit non encore existant ; b) Un moment d'existence du causé construit, non encore employé ; c) Un moment de causation déverse, porteur de l'emploi du causé construit. » (Article final, Guillaume, 1964b).

⁷ « Le signifié lui-même, non encore inscrit sous signe, n'a pas de visibilité physique. Or, pour en arriver à requérir une visibilité physique, il a fallu au signifié avoir acquis dans la pensée une visibilité préalable requérante, aphysique, exclusivement mentale. La visibilité physique est réponse. La visibilité aphysique est appel », (Guillaume, 1964, article inaugural).

⁸ Leçon du 27 novembre 1958, *op. cit.*

Or seul le langage fait entrer dans la « science », dans le « scient », dans la capacité et dans le fait de savoir.

Il est intéressant de souligner que l'*inscient* n'est pas *inconscient* puisque les mouvements de l'inscient constituent justement ces *faisceaux d'impressions* qui peuvent être ressentis de diverses manières, émotives et sensorielles. C'est d'ailleurs parce qu'il y a *ressenti* et *conscience de ce ressenti* qu'il y a mentalisme de sub-signifiante et qu'il y a *appel*. La conscience est la condition de l'appel.

Mais pas seulement, la conscience ne suffit pas. Il faut également une *faculté*, la faculté de transformer cet appel en processus vers le scient, vers le langage, de le mettre en mouvement d'*extraction* - de *remontée* - vers le physisme et le formel. Cette faculté, selon Guillaume, nous l'avons vu, c'est la lucidité.

Mais la lucidité, elle non plus, ne suffit pas à décrire le processus qui se met en place dès cet appel. Elle décrit uniquement la possibilité cognitive d'extraction du *chaos de l'inscient* vers l'*ordonné du scient*, une capacité cognitive néguentropique.

Il se passe encore une chose supplémentaire dans ce processus d'extraction qui commence ici, dès l'appel, dans le mentalisme de soubassement :

Dans cette *remontée* vers l'*expression*, les impressions sensorielles ne disparaîtront pas ; elles resteront « attachées » à toutes les formes que prendra la dyade $\frac{\text{physisme}}{\text{mentalisme}}$; ou plutôt elle se cristalliseront sans jamais s'éteindre.

Cette faculté de cristallisation, qui conserve les impressions sans les dissoudre, tout au long de la remontée, qui les garde vivantes, vibrantes et premières, quel que soit leur *physisme d'expression* (du mouvement physiologique au discours) et quel que soit leur mentalisme de traitement (du ressenti à la représentation), **c'est justement la signifiante**.

Il y a donc quatre conditions cognitives *sine qua non*¹ à la possibilité de l'appel, au besoin de transformation de l'inscient en scient :

1. l'existence d'impressions physiologiques,
2. la conscience de ces impressions,
3. la lucidité (forme de l'instinct de survie),
4. et la signifiante.

L'appel est ainsi

1. *déclenché* par les impressions,

¹ La notion de « condition *sine qua non* » est généralement associée à la « signifiante », au travers d'une erreur de citation qui circule de texte en texte depuis 1982, depuis l'article Pour une théorie générale de la signifiante d'André Joly. Joly y cite en effet Gustave Guillaume qui aurait postulé dans Les principes de linguistique théorique que « la signifiante est la condition sine qua non d'existence du langage ». Or cette phrase exacte n'existe pas dans toute l'œuvre de Guillaume. L'excellente base de données de l'Université de Laval permet de le vérifier (<http://nlip.pcu.ac.kr/gustave/>).

En revanche, Guillaume exprime des assertions fort proches dans une des leçons du livre mentionné en référence par Joly, dans la leçon du 22 janvier 1959 intitulée : « Relation physisme-mentalisme et signifiante ». Guillaume y attribue « la condition sine qua non d'existence de tout langage » à la « dyade physisme/mentalisme ». Au demeurant, un peu plus tôt, dans le même paragraphe, il stipule que « la signifiante est l'attribut nécessaire » du langage. Joly aurait ainsi effectué, dans son erreur de citation, une espèce de contraction paronymique qui explique la signifiante dans la pensée guillaumienne : la signifiante est la condition sine qua non du langage car elle est constitutive de la dyade physisme/mentalisme, sans laquelle le langage n'existe pas.

2. *ressenti* par la conscience,
3. *mu* par la lucidité,
4. et *cristallisé* par la signifiance.

Toutefois ici - à ce moment-là, dans ce lieu-là de l'appel - le langage est « constitutivement puissanciel »¹ car l'appel est une force, une puissance, qui met en mouvement vers la possibilité de la forme signifiante arbitraire² (le seuil) puis vers une forme signifiante donnée (l'effectué).

Ce qui n'est pas puissanciel en revanche, c'est le faisceau d'impressions. Le faisceau d'impressions, lui, est réel, motivé et déterminé par les circonstances. C'est parce qu'il se passe *vraiment* quelque chose dans le présent et dans le corps d'un locuteur (un événement, un phénomène), que la puissance du langage est mise en œuvre, est « appelée ».

Réalité des impressions ; puissanciel de la dyade $\frac{\text{physisme}}{\text{mentalisme}}$.

Dans ce puissanciel :

la dyade $\frac{\text{physisme}}{\text{mentalisme}} = \frac{\text{faisceaux d'impressions}}{\text{mentalisme de sub-signifiance}} = \text{sub-signifiance sensorielle}$.

1. Le seuil

Avec l'appel s'est initié un mouvement de remontée du *mentalisme de sub-signifiance* vers le *mentalisme de signifiance*. Cette remontée traverse un « seuil »³ : le lieu et le moment où les impressions rencontrent *la langue*, système hérité, social et construit. Avec la langue les impressions trouvent le moyen de *prendre forme* et de devenir scientes.

Ce seuil, c'est la *pénétration même du présent*, un instant indécidable, que seul l'esprit peut concevoir dans l'absolu mais qu'il est en réalité impossible d'isoler dans le ressenti du déroulé du temps. Il est seulement possible de percevoir *le mouvement* qui part de l'appel et mène à l'expression, à la mise en mots dans l'extériorité de la communication ou dans l'intériorité de notre pensée. On ressent les impressions qui motivent l'appel, on perçoit le discours qui les incarne mais le passage de l'une à l'autre - le seuil - lui, n'est pas isolable.

Ou bien peut-être est-ce le contraire. Peut-être le seuil constitue-t-il le seul moment que l'on ressent vraiment, moment qui révèle et isole des impressions insciantes, lesquelles persistent par rémanence jusqu'à la satisfaction ou la déception de leur incarnation par le discours. Qui peut savoir ? Ici, dans cette question de la pénétration du présent, se joue toute la philosophie – ou la neuroscience – du temps.

Une chose en revanche est certaine : **au seuil, ce qui devient présent, ce qui se *présentifie*, c'est la signifiance**, le fait qu'un faisceau d'impression rencontre la langue et que la langue cristallise un ressenti.

Comme le souligne Guillaume, cette entrée dans la *présence* manifestée du sens existe par opposition à la possibilité de son *absence* : par exemple, il y a présence de la signifiance dans le mot « chat » et absence de la signifiance dans la syllabe « cha ».

¹ Leçon du 7 janvier 1960, *op. cit.*

² Au seuil, la forme signifiante est arbitraire car elle aurait pu être autre. Un même faisceau d'impressions peut être mis en mots, en langue, selon un infini de possibilités.

³ *Ibid*

Guillaume donne cet exemple quand il veut expliquer que « la propriété remarquable du langage humain est de pouvoir *présentifier* ou *absentifier* la signifiante » et que « cette possibilité d'absentifier ressortit à la lucidité humaine »¹.

D'un côté il y a un *attribut* du langage en tant que système formel (« la propriété remarquable du langage »), de l'autre une *capacité cognitive* (« la lucidité humaine »).

Ainsi, ce n'est pas l'attribut du langage qui engendre la capacité cognitive : bien au contraire. C'est la capacité cognitive qui investit, présente et anime l'attribut du langage.

En ce qui concerne cette faculté d'absentifier ou de présenter, Guillaume va même jusqu'à affirmer que « l'établissement d'un contraste quel qu'il soit [...] suppose [...] l'existence, en position de substrat mental, du nombre 2, en l'absence duquel la différence s'évanouit ». La notion de « substrat mental » ne suggère pas ici l'existence d'une dimension mentale *per se*, indépendante, symptôme d'un immanentisme ou d'un dualisme, mais tout simplement une faculté cognitive, la faculté de faire la différence, de distinguer.

Toutefois la « puissance de contraster »², comme il la nomme ne suffit pas à faire langage, langue et discours car si « tout est différence, tout est contraste dans le langage », tout est également « relation de plusieurs, et au minimum, relation de deux [...] »³.

Ces deux principes fondateurs du *contraste* et de la *relation* n'apparaissent pas et ne finissent pas avec Guillaume. La linguistique, depuis Saussure, explore la mécanique et la morphologie de ces *jeux différentiels et associatifs*, à tous les niveaux, notamment au sein de la double articulation du langage⁴, et au travers de toutes les écoles : dans les approches structurales, dans les descriptions formelles et/ou génératives, dans les analyses pragmatiques⁵, etc.

Cette exploration strictement linguistique des oppositions et des relations – on ne le soulignera jamais assez – s'en tient cependant uniquement au fonctionnement de la langue en tant que système, à la manière dont la mécanique de la langue rend possible le sens. Mais le sens ainsi constitué n'existe pas par lui-même : il existe pour un sujet, un sujet qui lui est doué de lucidité et de signifiante.

Cette faculté de signifiante ne se limite évidemment pas seulement au « substrat mental du nombre 2 », au jeu différentiel binaire « oui/non » : « oui il y a sens », « non il n'y en a pas ». Elle ne se contente pas de « reconnaître » l'existence ou l'absence d'un sens : elle va jusqu'à « comprendre » le sens qui a été présenté.

C'est pourquoi Benveniste dit que la langue est « investie d'une DOUBLE SIGNIFIANCE », qu'elle « combine deux modes distincts de signifiante » : « le mode SEMIOTIQUE d'une part, le mode SEMANTIQUE de l'autre ». Le mode sémiotique désigne la *reconnaissance* de l'existence d'un sens ; le

¹ Leçon du 4 décembre 1958 (Guillaume, 1995a).

² Benveniste partage ce point de vue sur le caractère fondamentale de la faculté d'opposition dans la faculté sémiotique : « [...] les oppositions sémiotiques sont de type binaire. La binarité me paraît être la caractéristique sémiologique par excellence, dans la langue d'abord, puis dans tous les systèmes de comportements nés au sein de la vie sociale et relevant d'une analyse sémiologique », (Benveniste, 1966/1974, p.223).

³ Leçon du 12 février 1959 (Guillaume, 1995b)

⁴ La double articulation du langage désigne 1) le fait que le langage utilise des éléments discrets, des unités, qui ont une signification et se combinent [les « mots » dans le langage courant, les « monèmes » en linguistique] et 2) que ces monèmes eux-mêmes sont constitués d'unités qui n'ont pas de signification [les « sons » dans le langage courant, les « phonèmes » en linguistique]. Utiliser un phonème plutôt qu'un autre change le monème construit, utiliser un monème plutôt qu'un autre change l'énoncé. C'est donc les jeux différentiels dans les combinatoires des deux articulations qui permettent la production infinie de discours.

⁵ Seule la linguistique intégrationniste remet en cause cette vision différentielle du langage, voir Herreman (s. d.).

mode sémantique, la *compréhension* de ce sens : « le sémiotique [...] doit être RECONNU » dit-il, le sémantique [...] doit être COMPRIS »¹.

Reconnaître l'existence d'un sens, c'est effectivement déjà *engager la signifiance* car la reconnaissance de l'existence d'un sens remonte – elle aussi – depuis les faisceaux d'impressions sensorielles, elle s'effectue également dans le *tempus primum* du soubassement corporel et mental. La reconnaissance du sens est à *la racine* de la lucidité.

Une telle reconnaissance *signifiante, sensorielle*, de l'existence d'un sens se distingue intrinsèquement – ontologiquement – d'une simple *validation* mécanique.

Une validation mécanique n'implique pas le soubassement corporel et sub-mental, elle exerce *mécaniquement* des classements selon des conditions nécessaires et suffisantes, entre ce qui fait sens et ce qui ne fait pas sens². Elle s'en tient à la langue en tant que système, système qu'elle décortique, qu'elle décrit dans ses articulations et relations, pour y trouver ses règles récursives et génératives, autrement dit les règles qui permettent de produire à l'infini des énoncés qui soient non seulement admissibles au niveau structurel [niveau linguistique] mais également dénués de paradoxe [niveau logique].

Telle est l'approche en logique formelle, discipline qui apparaît avec les travaux de Frege et de Russel à l'aube du 20^e siècle et qui permettra, dans la seconde moitié du siècle, le développement du « traitement automatique des langues » et plus largement de la « linguistique informatique »³, deux disciplines qui sont nécessaires au champ de « l'intelligence artificielle ». C'est d'ailleurs dans ce contexte logique que réapparaît le terme « signifiance », *significance*, en 1903, dans les *Principes Mathématiques* de Bertrand Russel, où il désigne les conditions à réunir pour que des propositions [logiques] soient dénuées de paradoxe⁴.

Cette *signifiance logique* prend place à un niveau purement formel et mécanique, elle est *essentiellement* différente de la signifiance de Guillaume qui *attache* le physisme au mentalisme au sein du corps humain ou de la double signifiance de Benveniste qui relève elle aussi de l'homme engagé dans l'organisation de son monde, qui relève du sujet vivant⁵.

A ce point, il convient néanmoins de bien clarifier la différence entre *validation, signifiance, sémiotique* et *sémantique*, en situant notamment l'usage qu'en fait Benveniste. Il serait d'ailleurs plus juste de dire « aux usages », au pluriel, car Benveniste emploie l'opposition sémiotique/sémantique de deux manières différentes.

Le premier usage correspond à l'opposition entre la « signifiance sémiotique » du *reconnaître* qui s'oppose à la « signifiance sémantique » du *comprendre*, usage que nous avons exposé, relatif aux *facultés cognitives* du sujet capable de parler :

¹ Benveniste, *op. cit.* pp.64-65.

² On retrouve ici toute la différence entre la *définition* [signifiante] que Turing écarte avec mépris quand il veut expliquer ce qu'est une machine, pour lui préférer la *spécification des caractéristiques de l'intension d'une catégorie*. Voir T40.

³ Le traitement automatique des langues [écrit] fait partie de la linguistique informatique, laquelle comprend également la reconnaissance vocale/le traitement automatique de la parole [oral] ainsi que le « dialogue » entre la machine et l'homme [par exemple quand un « robot », un agent automatique, s'immisce dans un tchat ou répond à vos questions dans un site].

⁴ Voir T22.

⁵ Normand, *op. cit.*

La différence entre reconnaître et comprendre renvoie à deux facultés distinctes de l'esprit : celle de percevoir l'identité entre l'antérieur et l'actuel, d'une part, et celle de percevoir la signification d'une énonciation nouvelle, de l'autre.¹

« Reconnaître », « percevoir l'identité entre l'antérieur et l'actuel », renvoie à la faculté d'être capable de parler et d'avoir acquis le système et les signes d'une langue. Il s'agit tout à la fois d'une *faculté* et d'une *compétence* :

Ce signe qui a été utilisé dans un contexte X (l'antérieur), je peux l'utiliser dans un contexte Y (maintenant, au moment du seuil, dans mon acte d'énonciation). Il est à ma portée et à ma disposition, utilisé autrement, il restera le même² : il *correspond à une certaine région de mon abstraction sensorielle, de mes impressions corporelles et sub-mentales*.

Guillaume, lui aussi, dès 1945, opère à sa façon cette distinction entre la signifiante sémiotique de la langue et la signifiante sémantique du discours :

[...] la parole à elle aussi en nous une double existence, selon qu'elle est la parole dont nous faisons usage dans un cas particulier de discours, ou bien qu'elle existe en nous en permanence sous la forme de fragments d'elle-même attachés inséparablement à des notions. Ceci revient à dire - et ici nous dépassons sensiblement la distinction saussurienne - qu'il existe une parole de langue et une parole de langage. Pour ma part, j'aime mieux dire, dans ce dernier cas : une parole de discours.

Et Guillaume voit, bien évidemment, dans la « parole de langue », dans la « signifiante sémiotique », une dimension sensorielle :

La parole de langue est, par exemple, celle qui fait corps en nous, même quand nous ne parlons pas, avec la notion "homme" [...].

La signifiante sémiotique correspond donc à la faculté et à la compétence d'associer certaines régions de l'abstraction sensorielle à certains signes, puisqu'ils « font corps en nous ». Elle agit dans la dyade du seuil, la dyade de la langue.

Dyade de la langue = $\frac{\text{physisme}}{\text{mentalisme}} = \frac{\text{un signe}}{\text{une région de "ma" sub-signifiante sensorielle}}$.

Ici, notons que le signe ne doit pas seulement être assimilé au mot mais à tout élément qui « rempli[t] une fonction distinctive à l'intérieur de la structure » de la langue : indicateur de temporalité, de posture active ou passive, du statut d'agent ou d'acteur, de singularité ou de pluralité, de masculin ou de féminin, etc. Ce type de signes, Guillaume les nomme « engrammes ». Selon lui, c'est eux, les engrammes, qui portent « le pouvoir d'accrétion »³ de la langue, c'est-à-dire sa puissance combinatoire⁴, la possibilité d'accrocher des signes les uns aux autres pour construire, à l'infini, des messages différents.

¹ Benveniste (1969/1974, p.65).

² C'est parce qu'il reste le même dans une certaine région sensorielle que son emploi divergent dans un contexte inhabituel (une figure rhétorique) constitue un écart qui crée le sens (depuis mon corps, dans mon corps).

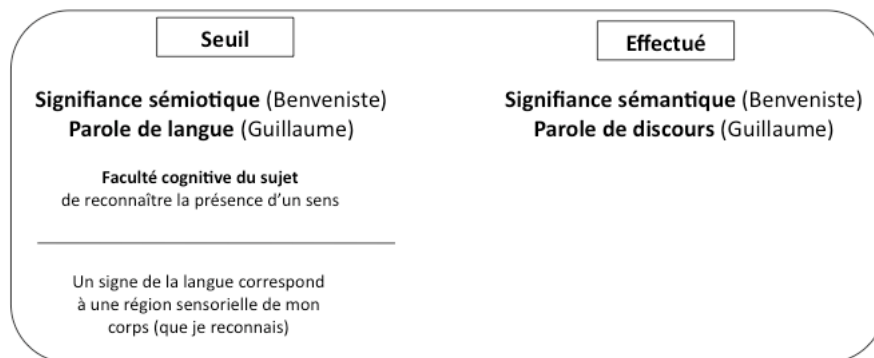
³ « J'ai aujourd'hui voulu attirer votre <attention> sur la différence essentielle de composition des unités de puissance que sont les vocables, les mots, et des unités d'effet que sont les phrases. Nous parlons par phrases, par unités d'effet. La phrase, elle, parle par unités de puissance. Aux éléments formateurs accréatifs, nantis d'un pouvoir d'accrétion, qui entrent dans la composition de l'unité de puissance, j'ai donné, dès 1948, le nom d'engrammes. La désignation a été depuis reprise, sans que soit rappelé l'emploi initial que j'en ai fait, en science du langage », Leçon du 27 novembre 1958, *op. cit.*

⁴ Ni Benveniste ni Guillaume ne donne explicitement le statut de signe à ces « éléments accréatifs » (Guillaume) ou à ces « unités [qui] caractérisent la structure formelle du signifiant et remplissent une fonction distinctive à

Quant à l'autre faculté qui complète la faculté de reconnaître – la faculté de « comprendre », de « percevoir la signification d'une énonciation nouvelle » (selon Benveniste), la « parole de discours » (selon Guillaume) – elle renvoie à la mise en action de la compétence sémiotique dans des situations données d'énonciation, situations qui sont en effet toujours « nouvelles ».

Le locuteur doit dépasser la simple opposition oui/non et il doit dépasser la simple localisation sensorielle des paroles de langue dans son corps, pour entrer dans un exercice « accréitif » et combinatoire, c'est-à-dire complexe. Cette faculté et cette compétence permettent la *signifiante sémantique*.

La signifiante sémantique s'élève certes à partir du seuil (le deuxième moment) mais elle s'épanouit dans *l'effectué du discours* (le troisième moment). Nous y reviendrons plus tard quand nous nous pencherons sur ce troisième moment de l'énonciation.



*Première opposition sémiotique/sémantique chez Benveniste
(schéma provisoire)*

Le second usage de l'opposition sémiotique/sémantique chez Benveniste, usage plus fréquent, concerne la distinction qu'il opère entre « la *forme* et le *sens* dans le langage », titre d'une intervention qu'il tient en 1966 au Congrès de la Société de Philosophie de langue française. Dans cette intervention, il explique l'originalité de sa démarche, notamment face à la linguistique américaine, mais plus largement au sein de sa discipline, laquelle a développé une « aversion pour de pareils problèmes », aversion qui oscille entre l'« interdit » et la « méfiance », aversion qui a mené à l'aberration totalitaire du concept d'« intelligence » artificielle que nous connaissons aujourd'hui.

Et voici ce que Benveniste dit proposer de neuf :

Nous instaurons dans la langue une division fondamentale, toute différente de celle que Saussure a tentée entre langue et parole¹. Il nous semble qu'on doit tracer à travers la langue entière une ligne qui départage deux espèces et deux domaines du sens et de la forme, bien que, voilà encore un des paradoxes du langage, ce soient les mêmes éléments qu'on trouve de part et d'autre, dotés cependant d'un statut différent. Il y a dans la langue deux manières d'être langue dans le sens et dans la forme. Nous venons d'en définir une ; la langue comme sémiotique ; il faut justifier la seconde, que nous appelons la langue comme sémantique.

La *langue comme sémiotique* désigne « le sens implicite, inhérent au *système linguistique* et à ses *parties* »². Autrement dit, le sémiotique concerne *la langue* en soi, ce que Guillaume appelait

l'intérieur de cette structure » (Benveniste). Toutefois il s'agit bel et bien de signes puisque, comme le dit Benveniste lui-même un peu plus loin dans le même passage : « Etre distinctif, être significatif, c'est la même chose ».

¹ En réalité, comme on peut le voir, cette distinction a été opérée par Guillaume bien avant Benveniste.

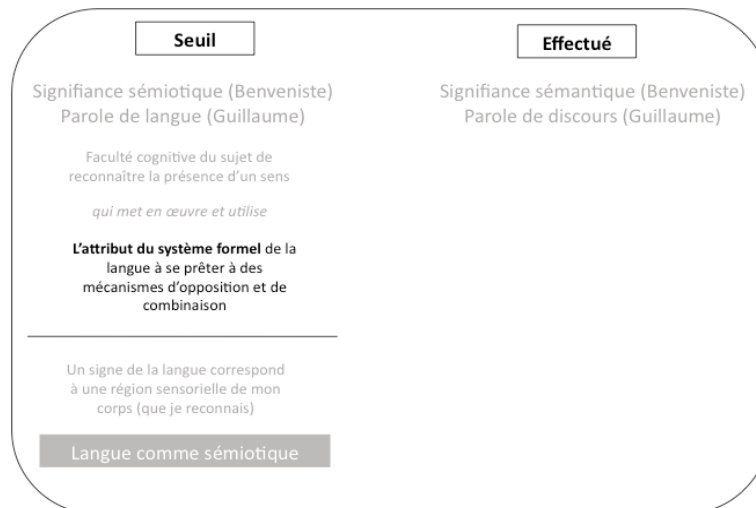
² Benveniste (1964/1966).

l'« attribut du langage ». Ce sens du système linguistique se joue dans la mécanique de la langue, système social et partagé, « causé construit », appareillage technique à la disposition de l'homme qui parle, qui pense, qui pénètre le scient.

La *langue comme sémiotique*, c'est la langue du seuil, à-portée et à disposition de l'homme : une *forme symbolique*¹ qui organise le monde en le médiatisant.

C'est un appareillage technique formel, qui peut être observé dans sa composition en « parties » (les signes) et dans les articulations de ces parties (les relations d'opposition et d'association).

Dans le schéma précédent, voici la place occupée par la « langue comme sémiotique » :



Deuxième opposition sémiotique/sémantique chez Benveniste
(schéma provisoire)

Et c'est là – face à la *langue comme sémiotique* – que se joue un des plus grands malentendus actuels de la science et de la technologie.

En effet, ce n'est pas parce que la *langue comme sémiotique* s'appuie sur un appareillage technique formel que l'ensemble du système de la *langue comme sémiotique* se réduit à cet appareillage.

Pour bien comprendre cette nuance qui semble échapper au grand brouhaha techno-numérique actuel, à son vocabulaire, à sa mythologie et à sa propagande, utilisons une comparaison, celle du jeu de plateau : Monopoly, Petits chevaux, Echecs ou Go.

L'appareillage du jeu de plateau correspond à tout ce que l'on trouve dans sa boîte : le plateau, les pions et les règles.

Le jeu, ce n'est pas : [le plateau + les pions + les règles].

[Le plateau + les pions + les règles], sans *joueur* : ce n'est rien.

Le jeu, c'est tout ce que l'on trouve dans la boîte ET les joueurs qui jouent.

Comme le jeu, le système global de la *langue comme sémiotique* inclue également le locuteur, le sujet humain, sa faculté cognitive à reconnaître le sens.

Le *sujet* humain et non pas l'*agent* humain. Quelle est la différence ?

¹ T35.

Un agent fait partie de l'appareillage technique, il le manipule, le met en marche, l'arrête, avec ou sans volonté personnelle. Il est un rouage de l'appareillage technique.

Pour revenir au jeu de plateau, l'agent est *dans* la boîte, avec le plateau, les pions et les règles. Il est une pièce parmi les autres, sans statut spécifique, juste une fonction. Peut-être un mannequin, un automate à remonter à coups de manivelle, dont le rôle serait de disposer le jeu et de bouger les pièces quand la séquence de jeu est mise en route.

Quand un automate bouge les petits chevaux sur un plateau, il ne joue pas aux Petits Chevaux. Quand Deep Blue ou Alpha Go bougent des pions, ils ne jouent ni aux échecs ni au go. Ils sont des *rouages* d'un dispositif technique.

S'ils opèrent seuls, sans adversaire ni observateur humain, il n'y a même pas de jeu. Il y a juste du *mouvement*.

En revanche, s'il y a un adversaire ou un observateur humain, il y a jeu.

Il y a jeu *pour* l'adversaire ou *pour* l'observateur.

Il n'y a *pas* jeu pour l'automate, pour Deep Blue ni pour Alpha Go.

Ou plus précisément : pour l'adversaire humain il y a *jeu* et pour l'observateur humain seul devant la machine, il y a *simulation de jeu*, c'est-à-dire une modélisation qui restitue ce que pourrait être un jeu.

En revanche, l'humain, qu'il soit en position active (le joueur) ou en position d'observation (l'observateur), lui, est un sujet¹.

Allons même plus loin encore : un *sujet du jeu*, même s'il perd, même s'il ne connaît pas bien les règles, même s'il se trompe, même s'il triche, même s'il détourne le jeu pour en inventer un autre, même s'il refuse de jouer pour une raison qui n'appartient qu'à lui, reste un joueur.

Quelle que soit la partie que le sujet joue ou qu'il refuse de jouer, il y a jeu.

Le *sujet* est peut-être mauvais joueur, il gâche peut-être le plaisir et l'intérêt du jeu pour les autres joueurs et pour les observateurs, mais il est un joueur quand même.

Pourquoi ? Parce qu'il investit le jeu depuis son corps, depuis son soubassement corporel, sensoriel et sub-mental. Parce que le jeu ne vient pas d'abord : *lui* vient d'abord. Lui *sujet*, utilisant le jeu pour faire l'expérience du monde, pour faire l'expérience de lui-même, pour se relier aux autres, pour exister avec et par les autres, *lui* pour vivre : *poïesis*.

Ainsi, le sujet n'est pas dans la boîte avec le plateau, les pions et les règles. Le sujet saisit la boîte, ou bien s'en passe, car il peut aussi visualiser le système [plateau + pions] et jouer mentalement, comme le joueur d'échec de Zweig, dans sa prison nazie².

¹ On peut bien évidemment poser la question du statut du sujet humain qui joue sous les ordres d'un autre sujet humain et qui se contente d'obéir à ses injonctions sans aucune initiative. Il n'en reste pas moins un observateur du jeu. Et ce, même s'il n'en connaît pas les règles. Il y prendra d'ailleurs du plaisir ou du déplaisir, deux investissements de son soubassement corporel et sub-mental. Il en irait de même si les injonctions [à destination de l'homme] venaient d'une machine. Pour la machine, il n'y aurait aucun *enjeu* dans cette situation, seulement pour le sujet humain soumis au dispositif.

² Arrêté par les nazis, enfermé, soumis à des interrogatoires, Monsieur B. parvient à voler un livre. Ce livre décrit 150 grandes parties d'échec. Monsieur B. ne sait pas jouer aux échecs. En lisant le livre, il s'initie. Il s'entraîne pour arriver à visualiser les parties, puis à les retenir. Cette activité va l'aider à résister aux interrogatoires et à son enfermement. Jusqu'à ce que, finissant par jouer contre lui-même, il développe une forme de schizophrénie.

De la même manière, *la langue comme sémiotique*, n'existe pas hors du locuteur, hors du sujet humain. Elle est *forme pour* le sujet humain qui lui seul est capable de l'investir de sens, de signifiante. La langue comme sémiotique inclut *la signifiante sémiotique* du sujet humain, c'est-à-dire sa capacité à reconnaître la présence d'un sens, et sa *signifiante sémantique*, .

D'où la formule exacte et complète de Benveniste qui n'avait été citée que partiellement auparavant : « Le sémiotique (le signe) doit être RECONNU ; le sémantique (le discours) doit être COMPRIS ».

Cette formule, apparemment simple, révèle pourtant tout le fossé qui sépare la tradition linguistique française (Saussure, Meillet, Guillaume, Benveniste) de la tradition logique et linguistique américaine (Russel, Carnap, Quine, Bloomfield) et son héritière, l'intelligence artificielle.

Dans cette formule, nous l'avons vu, *il n'y a pas de langue sans sujet*, tout comme *il n'y a pas de jeu sans joueur*. La langue sans sujet, c'est comme le jeu sans joueur : du mouvement.

Benveniste (et Guillaume), ne conçoit pas un seul mouvement de la langue, une seule structure de la langue, comme pouvant être indépendant du sens convoyé et cristallisé *pour le sujet locuteur*. En d'autres termes : le système de la langue n'existe pas sans signifiante. Comme le disait Guillaume : la langue est un *causé construit*.

En revanche, les linguistes formels, les logiciens et les tenants de l'intelligence artificielle détachent, l'appareillage technique de la langue, de l'homme. Ils conçoivent la langue comme un système purement mécanique et statistique dont sont exclus le sujet et sa lucidité. Ils s'en tiennent à « l'attribut du langage » et efface « la faculté de l'esprit » comme les nomme Guillaume.

En conséquence, ils doivent trouver quelque chose pour remplacer la signifiante. Ce quelque chose, ce sont des critères « d'acceptabilité » et de « validité ». Critères qu'avec une ironie stupéfiante ils qualifient d'ailleurs de « signifiants », *signifiant*. Plus qu'une ironie, on assiste ici à une perversion¹ du concept de signifiante, un négationnisme, non seulement de la signifiante mais aussi de l'être-sujet.

Dans ce contexte, la *validation* correspond au rouage de la mécanique de l'appareillage technique de la langue qui enclenche un mouvement, au nom de la conformité de ce mouvement et de cette forme avec les règles programmatiques. Mais entendons-nous bien : *la validation tourne à vide*. Il n'y a là aucune faculté cognitive, aucune subjectivité, aucune cristallisation, aucune signifiante, aucune pensée, aucune *remontée* depuis un soubassement sensoriel, *aucun passage de l'inscient au scient*, juste une mécanique formelle.

Benveniste suggère que cette approche de la langue « peut être justifiée dans une conception strictement positive pour éliminer toute contamination de psychologisme ». Néanmoins, on peut s'interroger sur le caractère positif d'une étude qui exclut d'emblée, par préjugé, par négationnisme, la moitié de la réalité qu'elle cherche à comprendre. Peut-on expliquer la langue et le langage sans s'intéresser au corps de l'homme ? A la fonction vitale de la lucidité qui a permis à *l'homo sapiens* de s'imposer et de se développer, même contre les autres espèces humaines avec lesquelles il cohabitait encore il y a à peine quelques 70 000 ans ²?

Cette nouvelle pourrait nous aider à comprendre bien plus d'une subtilité sur le statut de sujet, de joueur et de locuteur, sur l'éthique associée à la question du sujet, etc.

¹ Au sujet de la *perversion* de la signifiante dans le discours de l'intelligence artificielle, voir T40.

² Harari (2015, p.30) : « Quel est le secret de la réussite des Sapiens ? [...] Comment avons-nous refoulé dans les oubliettes toutes les autres espèces d'hommes ? [...] Le débat continue de faire rage. La réponse la plus probable est la chose même qui rend le débat possible : c'est avant tout par le langage unique qu'*Homo sapiens* a conquis le monde ».

C'est pourquoi il faut parler de malentendu scientifique et technologique. La linguistique informatique et l'intelligence artificielle ne percent pas et ne reproduisent pas la langue. Elles simulent son mouvement. Elles ne produisent jamais de *l'intelligent* car elles ne produisent jamais de *scient* ; elles ne produisent jamais du scient parce qu'elles n'ont pas de sensorialité et parce qu'elles n'ont pas d'instinct de survie.

Or c'est bel et bien au seuil, dans la *langue comme sémiotique*, que le *scient* se produit pour le sujet : avant le seuil, il n'y a que *l'inscient*, du *sub-signifiant*, un sub-signifiant travaillé par des courants et des saillances¹. Guillaume nomme ce moment de bascule de l'inscient au scient, ce passage dans la langue et la présentification de la signifiante : « l'effectuation ».

Au seuil, au moment et au lieu de l'effectuation, la dyade $\frac{\text{physisme}}{\text{mentalisme}} = \frac{\text{physisme construit (langue)}}{\text{mentalisme scient}} =$

Formel signifiant = Sémiotique.

2. L'effectué

Une fois le seuil traversé, l'appel (le mouvement de signifiante) trouve sa conclusion dans un discours donné, un énoncé perceptible, *effectué* extérieurement dans la matière du monde ou intérieurement dans la matière de l'esprit, résultat et non plus processus, un *présentifié*.

Pour Benveniste, ce présentifié, cet effectué du discours correspond à la *langue comme sémantique* et il met en œuvre la *signifiante sémantique*.

La langue comme sémantique, le discours prononcé ou pensé, est selon Benveniste un « événement évanouissant ». Évanouissant, peut-être, mais pas sans effet. Il est un « événement » qui éveille un nouveau ressenti, il *invoque* des impressions : chez le locuteur et chez le destinataire.

Chez le locuteur ce nouveau ressenti n'est pas le même que celui de l'appel, il est autre. Lorsque ce nouveau ressenti est agréable (satisfaction), nous avons réussi la cristallisation du faisceau d'impression sub-signifiantes. Nous les avons rendues scientes et nous les avons manifestées avec pertinence. Il y a concordance entre les impressions évoquées par l'appel et les impressions invoquées par le discours.

Quand il est désagréable (insatisfaction), nous n'avons pas réussi leur cristallisation, elles n'entrent pas dans le scient, elles restent sub-signifiantes et continuent de nous travailler. Il y a alors discordance entre les impressions évoquées par l'appel et les impressions invoqués par le discours.

Cette *concordance* ou cette *discordance* des ressentis se manifeste quel que soit le domaine concerné par le discours : que le faisceau d'impressions soit relatif à nos besoins physiques (par exemple, quand nous devons exprimer un symptôme douloureux chez le médecin), psychologiques ou relationnels (par exemple, lorsque nous cherchons à expliquer ce que nous ressentons à un thérapeute ou lors d'un conflit), à la création esthétique (la création esthétique est par définition ce qui cherche à traduire et susciter un ressenti) ou à la compréhension scientifique du monde (quand nous explorons une hypothèse ou voulons résoudre un problème).

¹ Un inscient travaillé par des saillances et non pas une « masse amorphe » comme l'affirmait Saussure : « La pensée, *chaotique* de sa nature, est forcée de se préciser en se décomposant. Il n'y a donc ni matérialisation des pensées, ni spiritualisation des sons, mais il s'agit de ce fait en quelque sorte mystérieux, que la « pensée-son » implique des divisions et que la langue élabore ses unités en se constituant entre *deux masses amorphes* », (de Saussure, 1914/1985, p.156).

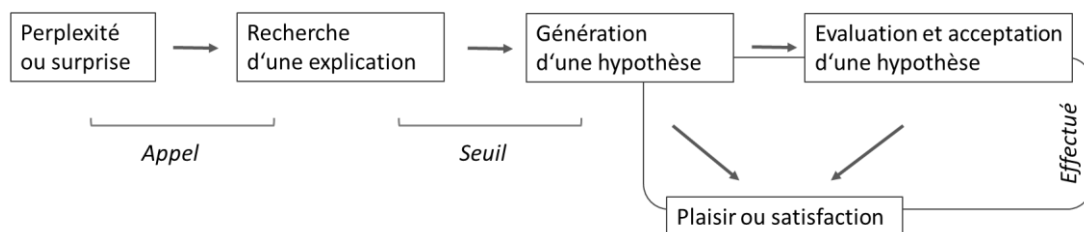
Cette *persistance des impressions* dans toutes les *formes symboliques* propres à la cognition humaine, ou signifiante, même dans les plus abstraites des sciences, rejoint ce que Paul Thagard, philosophe et spécialiste des sciences cognitives, nomme *Hot Thought*, la « Pensée Chaude ».

Le Hot Thought désigne pour lui l'intervention de l'émotion dans les processus intellectuels. Il correspond à des « mécanismes mentaux » complexes qui prennent place conjointement aux quatre niveaux du social, du cognitif, du neural et du moléculaire. Ces mécanismes mentaux interviennent, entre autres, dans « les prises de décisions liées à la vie quotidienne, les raisonnements juridiques, les découvertes scientifiques et les croyances religieuses ».

Pour Thagard, la forme de raisonnement scientifique la plus intrinsèquement imprégnée de *hot thought* est l'abduction, la découverte d'une nouvelle idée par « saut » au-delà du connu. Selon lui d'ailleurs, Charles Sander Peirce - qui forgea le concept épistémologique d'abduction pour compléter les processus de déduction et d'induction - avait déjà pointé cette dimension *hot* (signifiante) de l'abduction en expliquant que l'abduction commençait avec la « perplexité », *puzzlement*.¹

Dans cette optique, la *perplexité* peircienne, propre à l'abduction, est la forme que prend l'*appel* guillaumien dans le contexte de la recherche scientifique, autrement dit en *situation heuristique*.

Mais Thagard va plus loin que la perplexité peircienne, il ne s'arrête pas à l'émotion de l'appel, quand il décrit la signifiante de l'abduction : il mène le processus jusqu'au bout, jusqu'à l'*effectué* et son ressenti, jusqu'à la validation ou l'invalidation finale, par satisfaction ou par insatisfaction, de la nouvelle hypothèse *exprimée*. Il propose le schéma ci-après pour décrire le chemin de ce qu'il impute à l'émotion (et qui est imputé ici à la signifiante), schéma dans lequel il est possible de reconstituer les trois moments de l'appel, du seuil et de l'effectué :



Le processus d'inférence abductive selon Thagard² (Hot Thought), complété par les trois moments du processus de signifiante

Cette transformation de la perplexité en plaisir – dans le cas d'une abduction réussie – correspond parfaitement au chemin de la signifiante, depuis les impressions *évoquées* dans le mentalisme de sous-bassement jusqu'aux impressions *invoquées* à l'expression du discours. L'abduction scientifique met ainsi en exergue la signifiante dans l'un de ses états les plus manifestes, lorsqu'elle crie « oui » ou « non » : « oui, il y a concordance entre mes impressions et cette expression, c'est cela que je veux, que je cherche, que je crois, qui fait sens » ou « non, il y a discordance, je n'en veux pas, c'est faux, je n'y crois pas ».

Cette relation *abduction-signifiante* dépasse le cadre de l'épistémologie : elle est caractéristique et descriptive, à la fois de la signifiante et de l'abduction.

¹ Thagard (2007).

² *Ibid*, p.5

En effet, si l'on se souvient que, selon Guillaume, « le langage est une avant-science de toute science »¹, on peut considérer toute expression -toute phrase, tout discours- comme une forme d'abduction. *Mettre en œuvre le langage, c'est en fait émettre une hypothèse sur le monde, sur soi, sur notre relation à, sur nos besoins ou notre vécu. C'est toujours - à la réception de l'effectué du discours - une découverte de là où nous en sommes.*

Ainsi, l'effectué du discours « apporte à l'homme, constructeur de sa pensée, le spectacle de la construction accomplie ». En tant qu'individu mais aussi en tant que communauté humaine : car *avoir dit, c'est toujours avoir dit* avec le construit de la langue.

Nous sommes en mesure de dire et de penser dans les territoires que la langue a défrichés, avant nous, sans nous². La langue reflète là où nous en sommes – en tant qu'humanité - du *scient*, de la *science*. C'est pourquoi, selon Guillaume, le « finalisme principal » du langage est de permettre à « la pensée humaine [de] reconnaître en elle-même où elle en est de sa propre construction ».

Et découvrant où elle en est de sa propre construction – dans le possible de la langue (niveau collectif) et dans l'effectué du discours (niveau individuel) – la pensée est confrontée à ce qui lui reste à dire, à construire, à mettre au jour et en mots. Car l'effectué appelle une continuation, il est *effectif*, « il produit un effet réel »³, il est apertural et non conclusif : en convoquant une nouvelle impression, même concordante, il stimule un nouvel appel.

Appel du dialogue avec l'autre ou avec soi, dialogue avec le *scient*.

Ainsi non seulement « le langage apporte à l'homme, constructeur de sa pensée, le spectacle de la construction accomplie » mais de surcroît :

« dans l'ouvrage fait par elle, la pensée trouve une vue de ce qu'il faut entreprendre pour que la pensée en construction d'elle-même n'en reste pas où le langage lui dit qu'elle est arrivée. Le procès de construction de la pensée en elle-même a ainsi - informé par le langage de ce qui est fait et de ce qui, pour continuation, reste à faire - sa prolongation assurée. »
(Guillaume, 1995a)

Comme nous l'avons vu, chez Guillaume, cette fonction du langage - fonction de constatation et d'évaluation aperturale du *scient*- concerne les deux niveaux de l'individu et de l'espèce, un individu donné en situation d'énonciation et l'espèce humaine qui a fait aboutir le langage à un certain stade de *science*.

Que vaudrait d'ailleurs la langue, ouvrage construit par la pensée, si aucun homme n'était capable de s'en saisir ? Et que peut penser un individu s'il n'a pas appris la langue, la langue dans sa richesse lexicale, conceptuelle et rhétorique ?

Penser, c'est toujours apprendre *une langue*, langue de l'époque présente et de son état de connaissance, mais c'est aussi apprendre sa *rhétorique*, les moyens qu'elle offre pour être détournée de sa propre littéralité et convoyer d'autres idées, parfois poétiques parfois perverses, apprendre *son étymologie*, subsidence des racines irrigatrices de la pensée dans ses métamorphoses, et apprendre *d'autres langues* encore dont les perspectives, mouvements, sonorités, découpages et constructions

¹ Leçon du 4 décembre 1958 (Guillaume, 1995a).

² Il y a des exceptions à cette limite que pose la langue à la pensée : le poétique qui ouvre des dimensions signifiantes au-delà de la littéralité de la langue ; la création de « concepts », véritables outils épistémiques, qui portent en eux toute la sédimentation d'une pensée et de son histoire dialectique, mouvementée, éruptive, disruptive ; l'invention de néologismes et le détournement.

³ Définition du cnrtl.fr.

évoquent et invoquent différemment la signifiante, la sensorialité de notre inscient en quête de science.

Penser, c'est aussi – forcément – être en situation de mettre en œuvre la langue : en avoir l'occasion, le cadre, le prétexte, le droit, la sécurité. Et d'une certaine manière aussi le respect : respect de ses effets sur l'autre, donc de l'autre¹.

Cette double nécessité du langage - être appris et être mis en œuvre – dessine les contours de notre humanité individuelle et collective mais aussi ceux de l'éducation et de la démocratie². Le *discours* est toujours l'exercice et le révélateur de notre pensée, de notre construction, de notre liberté et de notre éthique ou celui de notre ignorance, de nos soumissions, de notre violence destructrice et de nos mimétismes (simulacre de pensée).

Le discours en effet possède, nous l'avons vu, cette étrange particularité de pouvoir être imité et reproduit, dans son pur physisme (simulacre), sans cristalliser et extraire des impressions sub-signifiantes (signifiante).

Le *simulacre de la pensée* n'est pas l'exclusivité de la machine. Les hommes aussi peuvent faire tourner des mots et des concepts à vide, brasser du mouvement sans cristalliser de signifiante. Certes, même dans ce cas, puisqu'ils sont humains, ils associent des sensations corporelles à leur discours. Toutefois ces sensations corporelles ne sont pas liées aux concepts qu'ils énoncent, à la perplexité d'une abduction qui trouve résolution, mais à la simple obéissance à un dressage intellectuel : plaisir = conformité, déplaisir = désobéissance.

Tel est d'ailleurs l'argument que Searle oppose à Turing quand il construit l'exemple de la Chambre chinoise pour démonter le *Jeu de l'imitation*³. Il explique qu'un homme enfermé dans une chambre, avec des instructions exhaustives concernant la transformation d'un texte chinois en texte anglais est capable d'opérer cette transformation sans comprendre le chinois (sa « transformation » et non pas sa « traduction »). Pour comprendre (et traduire), il lui manque l'*intentionnalité*.

Cet homme – comme la machine, comme l'automate du jeu – effectue un traitement automatique, un peu comme s'il démontait des pièces qui tiennent ensemble pour les remonter autrement, en obéissant à des ordres, sans savoir quel est l'objet qu'il démonte et qu'il remonte, sans le reconnaître ni même le connaître, comme si cet objet était un objet extra-terrestre, absolument étranger à nos besoins et à notre imaginaire d'humains, objet non identifié livré avec son mode de montage à la façon des meubles en kit.

L'*intentionnalité* de Searle naît dans l'*appel* que l'on ressent face à l'événement des impressions sub-signifiantes. Elle correspond au besoin de les *exprimer*, de les cristalliser, de les faire remonter jusqu'au discours, de les donner à voir, à sentir, à entendre, pour les révéler à soi-même et aux autres.

¹ Respecter l'autre et les effets de notre discours sur lui n'implique pas de nous soumettre à ses réactions critiques, que celles-ci soient argumentées ou violentes, que l'on se situe dans une relation interpersonnelle quotidienne ou face à un pouvoir institutionnalisé. Ma liberté d'expression ne s'arrête pas là où commence l'inconfort de l'autre mais sa discrimination ou son péril.

² J'entends ici la démocratie non pas en tant que forme politique historique mais en tant que principe de respect et d'encapacitation des libertés individuelles, libertés conçues à la manière de Raymond Aron dans *l'Introduction à la philosophie politique* : pouvoir participer à la formation de l'exercice du pouvoir, être protégé de l'arbitraire des pouvoirs, possibilité de se réaliser dans la vie sociale (liberté-puissance) et liberté de choisir soi-même ses idées, sa manière de vivre, sans être absorbé entièrement dans des communautés *couturier*

³ La Chambre chinoise est une « expérience de pensée », une expérience qui prend place dans l'imaginaire et qu'il serait fort difficile à reproduire dans la réalité, hormis dans des cas très simples qui auraient été préparés minutieusement par les organisateurs de l'expérience, en vue de la réussite de l'opération de traduction.

L'*intentionnalité* transforme l'événement des impressions en *intéte*, c'est-à-dire en un discours qui cristallise l'intention. Elle correspond à une mise en œuvre donnée et singulière, en situation, de la lucidité guillaumienne.

La lucidité est une faculté, l'intentionnalité est sa mise en action¹.

La lucidité constitue donc également une des conditions *sine qua non* du discours car le discours n'est pas seulement le moment conclusif de la remontée de l'appel qui émerge depuis l'inscient corporel (sensorialité abstraite), c'est également le moment apertural d'un nouvel appel dirigé vers le corporel inscient (abstraction sensorielle).

Le discours n'est jamais un formel désincarné, même quand il est détaché du corps du locuteur, capté, écrit, enregistré, traduit en code binaire. Il garde toujours la trace de la lucidité, de la signifiante, de l'intentionnalité, de la conscience, du ressenti, du corporel du locuteur². Et il est toujours en attente d'un interlocuteur pourvu de toutes ces facultés et attributs, chez qui il provoquera le nouvel appel vers la sensorialité abstraite du corporel, un corporel certes inscient mais vivant et conscient. Conscient de quoi ? Conscient des mouvements de l'inscient, c'est-à-dire capable de les ressentir.

Cette ouverture de la signifiante, cette signifiante aperturale, a été largement étudiée, promue et utilisée par les tenants de la Théorie du texte, à partir des travaux de Julia Kristeva. C'est d'ailleurs Kristeva qui remet le mot et le concept de signifiante au goût du jour en 1969 avec son livre *Semiotikê. Recherches pour une sémanalyse*.

Cette signifiante aperturale commence à partir du discours de l'autre, ou plus précisément de son *texte*. Elle y cherche tout ce *qui* fait la langue (le causé construit hérité et institutionnel, le signe, le sémiotique), tout ce *qui* fait le discours (les influences des autres textes et pensées) et tout ce *qui* fait le sujet (le sémantique) :

Nous désignerons par *signifiante* ce *travail* de différenciation, stratification et confrontation qui se pratique dans la langue, et dépose sur la ligne du sujet parlant une chaîne signifiante communicative et grammaticalement structurée. La *sémanalyse* qui étudiera dans le texte la signifiante et ses types, aura donc à traverser le signifiant avec le sujet et le signe, de même que l'organisation grammaticale du discours, pour atteindre cette zone où s'assemblent les germes de ce qui signifiera dans la présence de la langue.³

On retrouve ici, chez Kristeva, presque mot pour mot, la définition que donnait Thaon, au XIIe siècle de la *senefiance* : « ce *qui* signifie une chose, sens attaché à une chose ».

La « chose » en sémanalyse, c'est le texte, une *langue comme sémantique* qui semble avoir arrêté l'« évanouissement » du discours dans la marque de l'écrit. Qui semble l'avoir arrêté puisque la sémanalyse, travail de la signifiante aperturale, va le lui rendre. A chaque lecture, un nouveau discours naît. Ce que Derrida nommera « l'itérabilité », terme formé à partir du sanskrit *itaro*, « autre ».

¹ C'est pourquoi, en réalité, l'exemple de la Chambre chinoise devrait proposer une traduction entre deux langues inconnues du traducteur : dès lors qu'une langue connue est impliquée, l'intentionnalité œuvre, elle est présente. L'analogie entre la machine et l'humain ne fonctionne que si les deux langues impliquées dans l'expérience sont inconnues de l'humain. Si une des deux langues est connue du traducteur, nous nous retrouvons dans le cas déjà exploré du sujet humain qui exécute un jeu sous contrainte et injonctions, sans être l'agent du jeu.

² Pour le dire dans des termes de Derrida, tout en le détournant : « l'itérabilité du discours ne détruit pas la cristallisation de l'appel des impressions sensorielles et abstraites de l'auteur/locuteur ».

³ Kristeva (1978, pp.10-11).

La signifiante aperturale de l'itérabilité est herméneutique (interprétation) dans la mesure où elle fore le texte à la recherche des subsidences, influences et cristallisation. Elle est génésique (productrice de discours) dans la mesure où elle motive une nouvelle énonciation, un nouvel *effectué*, au travers de cette interprétation. Ce nouveau discours n'est pas un simple commentaire, il constitue pleinement une expression propre au destinataire devenu locuteur, sa poïétique, son individuation à lui.

L'étude du texte, la sémanalyse, n'est que prétexte à l'expression de soi. Cette expression de soi se déroule parfois même sans aucun intérêt pour l'intentionnalité de l'auteur car « ce fonctionnement introduit une division dans l'identité à soi du vouloir-dire de l'auteur, ou, si l'on préfère, une disruption du sens : les écrits pourront toujours être lus, interprétés dans un sens qui ne correspondra pas à l'intention cognitive de l'auteur et sans que celui-ci puisse contrôler ces interprétations. »

En d'autres termes, la signifiante « itérable » du destinataire ne cherche pas à concorder avec la signifiante génésique du locuteur. Elle se dégage de l'intentionnalité du locuteur, de son intenté à lui, des impressions qu'il voulait communiquer.

Une telle itérabilité est justifiée dans une pratique telle que celle des *hypomnemata* où l'on picore et détourne la pensée des autres pour construire la sienne, pour construire en fin de compte une « écriture de soi »¹. L'attitude est cependant plus problématique en situation de dialogue, car une dialogique honnête cherche d'abord à décrypter l'intenté du locuteur, et non pas à lui substituer la sienne, en tout cas, pas de prime abord.

Instituer l'autre dans son statut de sujet, c'est avant tout lui reconnaître sa capacité de signifiante, son intentionnalité, donc chercher à décrypter son intenté.

A ce moment conclusif (et apertural) de l'effectué, de la mise en œuvre du langage, du discours, de la révélation de là où nous en sommes :

$$\begin{aligned} \text{Pour le locuteur, la dyade } \frac{\text{physisme}}{\text{mentalisme}} &= \frac{\text{discours}}{\text{mentalisme originel scient} + \text{mentalisme apertural inscient}} \\ &= \text{mise en forme signifiante} + \text{appel sub-signifiant} \\ &= \text{signifiante sémantique} \\ &= \text{sémantique.} \end{aligned}$$

Pour le destinataire, le discours correspond à un *événement* qui suscite dans son mentalisme de soubassement un appel sub-signifiant et met en œuvre la signifiante aperturale de l'itérabilité.

Ecouter, lire, ce n'est pas rebrousser le chemin des trois moments de la cristallisation de la signifiante de dyade en dyade, depuis le discours jusqu'au soubassement sub-mental. Ce n'est pas *redescendre* la signifiante au lieu de la *remonter*.

Ecouter, lire, c'est faire soi-même la remontée [appel/seuil/effectué] à partir de l'événement du discours.

Ontologique et individuation

Les trois moments de l'énonciation qui viennent d'être décrits - l'appel, le seuil et l'effectué - relèvent d'une chronologie si infime qu'ils correspondent moins à des stases dûment marquées qu'à la décomposition (intellectuelle et théorique) de la *dynamique* d'un *état qui advient* – une « advenue »

¹ Foucault (1983).

devrait-on dire. Cette dynamique, cette *advenue*, c'est – pour Guillaume - le mouvement de « résolution de la conceptibilité en perceptibilité », mouvement du passage du « puissancier à l'effectif »¹.

Ce mouvement en trois phases, Guillaume en fait un principe. Pour lui, « l'intégrale réalité, c'est le trinôme »² : « puissancier || effecton || effectif »³.

Aujourd'hui, on dirait : « virtuel || actualisation || réel ».

Virtuel : un hors-temps, « hors-portée », simple puissance, appel, germe ;

Actualisation : l'entrée dans le présent – la *présentification* – grâce à la langue qui est « à-portée », la langue qui est le « seuil », *l'actuel* du langage.

Réel : un « en-contact » où l'action est effectuée, présente, pas encore perdue dans le passé, un présent vu dans son résultat et non dans son processus, un présent où le puissancier s'est réalisé, où il est advenu, un *présentifié*⁴, un événement du monde.

La distinction entre le « hors-portée » et le « en-contact » est inspirée de Bergson, dans *Matière et Mémoire*⁵, où il décrit la représentation de l'objet et de l'espace comme une « mesure » des actions possibles qu'un individu perçoit et évalue autour de lui⁶. Il y a ainsi, pour lui, deux positions, qui correspondent à deux moments.

Le « hors-portée » se situe « à intervalle » de notre corps, il nous offre un kaléidoscope de choix d'actions. Ce hors-portée n'appartient pas au temps vectoriel, il est *virtuel*. Il « est [...] plus qu'une simple éventualité [...], il est un système de forces d'actualisation qui sont disponibles »⁷.

Est virtuel, comme l'*aretê* grec dont est issu le *virtus* latin, ce qui peut « (s')accomplir, (se) réaliser, [...] activer sa finalité quelle qu'elle soit », ce qui « implique toujours l'ontologique »⁸.

Or c'est justement de l'*ontologique* dont il est question dans l'approche du langage et de la signifiante ici explorée, nourrie par la linguistique de Guillaume, car le mentalisme de sub-signifiante où naissent et surgissent les impressions correspond à l'ontologique même, c'est-à-dire au moment, au lieu, à l'état d'origine de l'individuation, du moi-sujet.

Et en effet, cet ontologique est bel et bien virtuel puisqu'il est en attente d'expression : il est le moteur, la puissance, de l'expression. L'ontologique est cet appel, sans cesse renouvelé tant que nous sommes vivants, appel dans l'*immanence* profonde de nos impressions sensorielles et dans la *transcendance* de leur sub-signifiante.

En d'autres termes, l'ontologique renvoie, requiert et met en œuvre la signifiante. Il relève de ce qui attache l'immanence du physisme à la transcendance du mentalisme. L'ontologique est ce qui *fait sens, signifie, est signifiant...* pour moi.

¹ Leçon du 7 janvier 1960, *op. cit.*

² Guillaume (1964, article inaugural).

³ Leçon du 7 janvier 1960, *op. cit.*

⁴ Voir (Lipsyc, 2009).

⁵ Le sous-titre de *Matière et Mémoire*, est : *essai sur la relation du corps à l'esprit*. On reste dans le vif du sujet de la signifiante : le lien entre le physisme et le mentalisme.

⁶ Cette définition de la représentation de l'espace est très proche de celles proposées aujourd'hui en sciences cognitives (Berthoz, 2005; Lipsyc, 2009).

⁷ Encyclopédie Universelle, citée par Berthier (2005).

⁸ Cassin (2005)

L'ontologique est ce qui – faisant *sens* pour moi – me constitue en tant que sujet.

Proposition réciproque : **la signifiante est ontologique.**

Selon ce que l'on croit, - ce que chacun croit -, la signifiante couvre tout l'ontologique ou seulement une partie. Elle en est l'absolu et la totalité ou bien simplement le symptôme (le *signe*), le véhicule, la porte d'entrée.

En tout cas, tel est le propre de la signifiante : provenir de l'ontologique virtuel, mêler l'immanence et la transcendance : prendre sa racine dans nos profondeurs ontologiques, dans notre humanité, et *appeler* notre humanité à s'accomplir, à sortir de cet état virtuel, à s'exprimer¹.

Appel *poiétique*, appel à « passer du non-être à l'être »² selon Platon, ou plutôt pour être précis : appel à passer de l'être virtuel à l'être réel. Appel à *faire œuvre* de nous-mêmes, au travers de chaque acte de langage, de chaque interprétation, de chaque mise en forme symbolique par l'art ou la technique, de chaque décision. Faire œuvre de nous-mêmes en tirant le fil de la signifiante jusqu'à son accomplissement. Appel à l'individuation.

Le « en-contact », quant à lui, renvoie au moment, à la position, où la « distance devien[t] nulle »³, où l'action s'est réalisée, où le virtuel a abouti et a pris sa forme, est advenu, où l'individuation s'est manifestée, se constate au travers de son œuvre. L'effectué du discours.

Entre les deux, entre le hors-contact (appel) et le en-contact (effectué), dans cette « distance [qui] décroît »⁴, il manque une position intermédiaire : le seuil qui jette un pont au-dessus de l'incommensurable qui sépare le « hors temps » du virtuel du « présentifié » de l'acté, l'acté qui est forcément temporel, l'acté qui est réel.

Cette position intermédiaire, c'est ce qui est « à-portée », ce avec quoi nous sommes en possibilité d'action sans avoir encore agi, ce qui nous laisse le choix, elle correspond au seuil, à l'effectuation, à l'actuel, au moment même où se produit la manifestation et l'individuation.

Cette position intermédiaire est quant à elle introduite par Merleau-Ponty dans *L'Œuil et l'Esprit* quand il nomme deux cartes : la « carte du visible » où sont reportés mes déplacements (donc ce qui a déjà été « en contact », réalisé, l'équivalent du discours) et la « carte du je peux » où figure ce qui est « à ma portée » (l'équivalent de la langue).

Deleuze décrit d'ailleurs lui aussi ce principe, cette entrée dans le temps perceptible, ce passage, sur le modèle du trinôme, le trinôme [virtuel/actualisation/actuel]⁵.

¹ On peut rapprocher cet appel – appel du « faisceau d'impressions » de Guillaume – de l'*invitation* à agir que lancent les *images* que nous gérons en permanence dans notre esprit pour nous représenter le monde, selon Bergson. Ces images ne sont pas purement mentales : elles sont teintées d'*affections*, « *sous forme de sentiment ou de sensation* ». Et, « chacune d'elles contient à sa manière une invitation à agir, avec, en même temps, l'autorisation d'attendre, même de ne rien faire » (Bergson, 1911/2003b, pp. 11-12).

² Platon, *op. cit.*

³ Bergson, *op. cit.* p.32

⁴ *ibid*

⁵ « L'*actuel* est le complément ou le produit, l'objet de l'*actualisation*, mais celle-ci n'a pour sujet que le *virtuel* » Deleuze (1996, p.180-181).

On pourrait arguer que – puisque Deleuze procède au découpage en trois moments du couple virtuel/actuel – il n'est pas nécessaire de proposer la triade [virtuel/actuel/réel] et qu'il est possible de rester dans l'opposition traditionnelle, proposée par Gilles Deleuze et reprise par Pierre Lévy, des deux couples [virtuel/actuel] et [possible/réel] sans introduire le réel dans le trinôme. Peut-être.

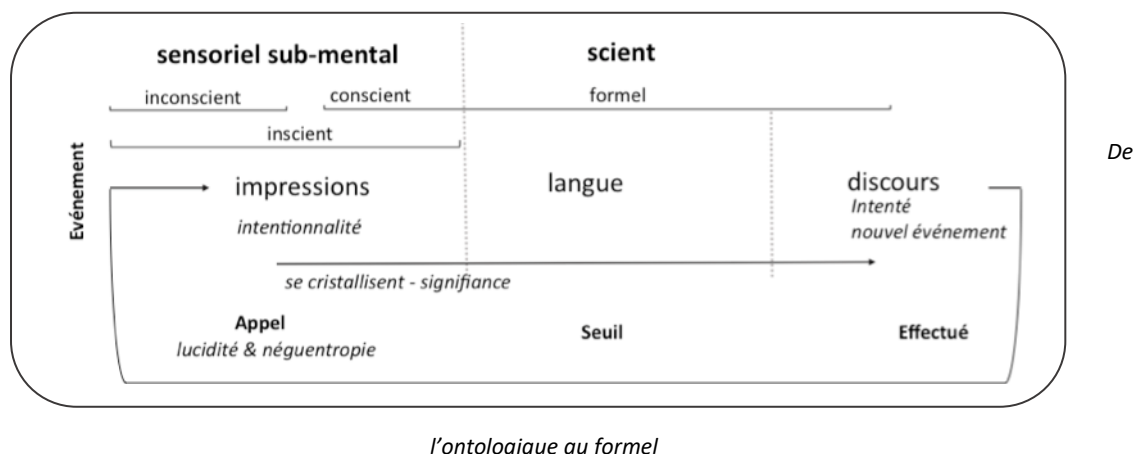
Ce passage à l'actuel, pour Deleuze, ne détruit rien de la « nébulosité d'images virtuelles qui se distribuent sur des circuits mouvants de plus en plus éloignés, de plus en plus larges, qui se font et se défont » ; un peu comme, chez Guillaume, le discours n'efface rien de la langue, de son arbitraire, des autres formes qu'aurait pu prendre le discours, et la langue n'absorbe pas la totalité du langage ni du « conceptible ».

Traitement automatique des formes, ontologique et signifiante

Or, voilà justement et exactement ce qui manque à la technique quand elle manipule le formalisme des symboles, voilà pourquoi il n'existe pas d'intelligence artificielle mais seulement un simulacre de discours, d'analyse et d'intelligence. Voilà pourquoi les machines ne peuvent pas penser¹. Elles ne peuvent pas penser car elles n'ont ni ontologique ni immanence ni transcendance. Elles ne peuvent pas penser parce qu'elles n'ont pas la signifiante, parce que leur traitement ne *crystallise* aucune impression sensorielle, parce qu'elles n'attachent pas au *physisme final* du discours, un *physisme initial* sub-signifiant, une abstraction sensorielle, parce qu'elles ne ressentent pas l'appel néguentropique de la lucidité, parce qu'elles ne réalisent pas leur virtuel au nom d'un besoin instinctuel.

La technique-sujet ne finira pas par développer une conscience, une intentionnalité, une lucidité, un appel néguentropique et une signifiante à force de complexifier les niveaux d'opérations de traitement formel.

Conscience, intentionnalité, lucidité, néguentropie et signifiante engendrent le formel, et pas le contraire.



l'ontologique au formel

Il faut un corps dans le monde, une immanence. Il faut ces mouvements des impressions sensorielles en quête d'éruption : un ontologique. Il faut ce virtuel de l'événement hors-portée qui pourrait venir à-portée et susciter un en-contact. Il faut peut-être ce risque vital ou macabre de l'en-contact puissanciel qui suscite l'instinct de survie.

Il faut cette forme particulière d'instinct de survie – *la lucidité en tant qu'intentionnalité* – qui extrait les impressions du chaos originel pour les isoler et leur donner la forme du langage, avant-science de toute science.

Toutefois, sans l'explorer plus loin ici, il y a dans cette opposition des deux couples - dans cette exclusion du réel du processus d'advenue de l'ontologique - quelque chose de trop réducteur pour le réel, lequel est réduit à la manifestation d'un possible, et quelque chose de trop déréalisant pour le virtuel qui n'aboutit jamais au réel.

¹ Réponse à la question que Turing pose dans l'introduction de son article *Computing Machinery and Intelligence* de 1950 : « Can Machines think ? ». Voir T40

Lucidité et signifiante *précèdent* le traitement formel, elles ne lui succèdent pas.

Elles dépendent du corps qui sent, qui *se* sent. Elles opèrent ce saut *incommensurable* de l'expression, de l'individuation – *tempus primum* – et sont *alors* en mesure de produire le symbolique, le formel et le scient.

La signifiante, au-delà du langage

Affirmer que le langage est « avant-science de toute science » implique en effet que toutes les sciences, des plus descriptives au plus abstraites sont *engendrées* par le langage.

La relation d'engendrement constitue une des trois relations possibles entre systèmes sémiotiques, selon Benveniste. Les deux autres sont l'*homologie*, qui « établi[t] une corrélation entre les parties de deux systèmes sémiotiques » et l'*interprétance* où un « système interprétant » permet de comprendre un autre « système interprété »¹.

Si le langage est l'avant-science de toutes sciences c'est parce qu'il nous fait entrer dans le *scient*, dans *notre manière à nous* humains d'être scientes. Nous ne pouvons pas *savoir* sans le langage. Nous avons besoin du langage pour faire exister toute autre science, au moins dans leur genèse. Ensuite, *une fois engendrée par le langage*, les autres sciences peuvent devenir des systèmes à part entière, de nouvelles formes symboliques autonomes. Elles peuvent chercher à effacer toute trace apparente de sémantique lexico-grammaticale pour s'épanouir dans l'abstraction formelle la plus *pure*, dans un *métalangage*².

Il est possible que les personnes qui maîtrisent la sémiotique d'un métalangage se sentent libérées du lien au langage quand ils le pratiquent, qu'elles ressentent une *signifiante* au sein de ce métalangage. Il est possible que le langage lexico-grammatical leur paraisse pauvre de signifiante en comparaison. Il est possible qu'elles en viennent à oublier que la signifiante qu'elles ressentent est engendrée par leur corps, leur ontologique, que cette signifiante du métalangage a requis à un moment donné le langage et ses dyades, que le métalangage qu'ils utilisent prolonge ces dyades dans un autre système sémiotique. Il est possible qu'elles en viennent à croire que ce système sémiotique se suffit à lui-même, qu'il est *en soi* la pensée, le scient, le conscient, le signifiant, qu'il suffit de le manipuler pour penser et être intelligent.

Mais elles se trompent. Elles sont dans le déni de leur humanité ontologique. Elles sont dans le négationnisme de la signifiante, de l'humain et sans doute du vivant.

A partir de là, toutes les aberrations et les abominations sont possibles. L'absurdité totalitaire en premier lieu car quand on occulte le fait que tout métalangage prend racine dans une *mise en discours* première, originelle, constitutive, on croit être le dépositaire de la vérité et des solutions qu'elle implique et qu'elle impose.

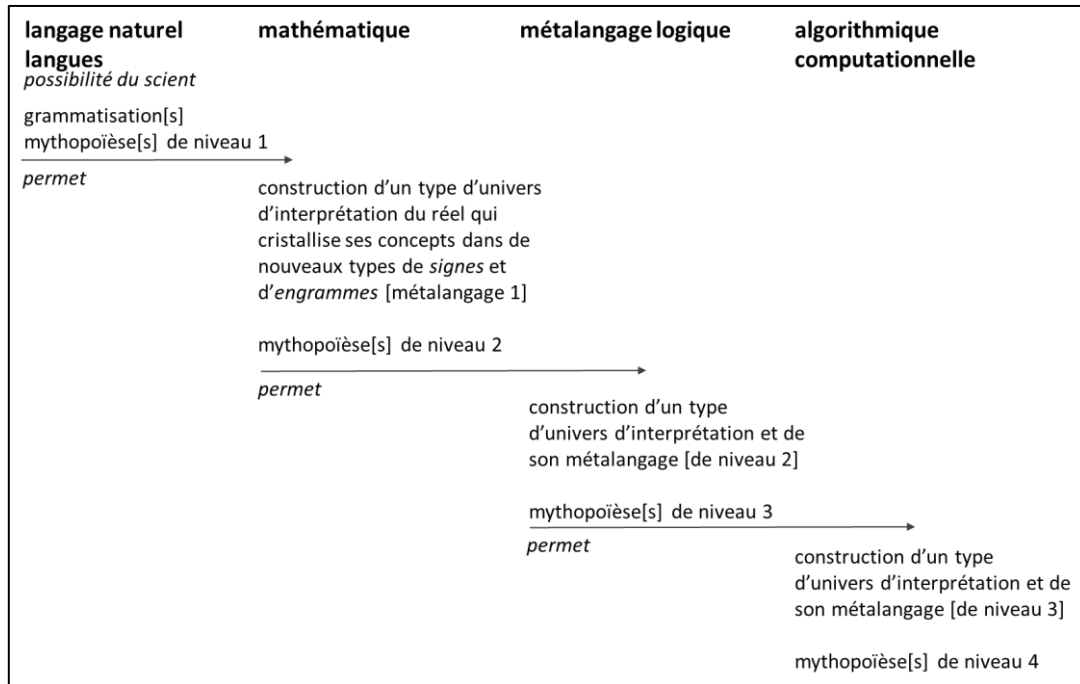
Or toute *mise en discours* est toujours *mise en récit*, construction d'un univers et de sa programmation : une *mythopoïèse*³.

¹ Benveniste (1969/1974, pp. 60-61)

² Herreman (s. d.).

³ La mythopoïèse comme principe de tout discours, et en particulier de tout discours scientifique, n'implique pas une relativité absolue. Tous les récits ne se *valent* pas en termes d'efficacité à produire le bien-être de chacun et de tous. Certains récits légitiment ou génèrent la domination et la destruction. Tous les récits ne se *valent* pas non plus en termes de d'efficacité à décrire des faits physiques et à les produire.

Tel est le cas bien évidemment pour les mathématiques, qui sont d'ailleurs extrêmement bavardes, foisonnantes de commentaires et d'explications. Tel est également le cas pour les moins bavardes des mathématiques, celles qui excluent absolument le langage lexico-grammatical : l'algorithmique computationnelle. Et pour cause : l'algorithmique computationnelle doit mettre en mouvement des traitements automatiques exécutables par des machines. Or, le langage dit naturel, le langage lexico-grammatical signifiant, n'a jamais mis en mouvement autre chose que des hommes¹, certainement pas des traitements automatiques et des machines².

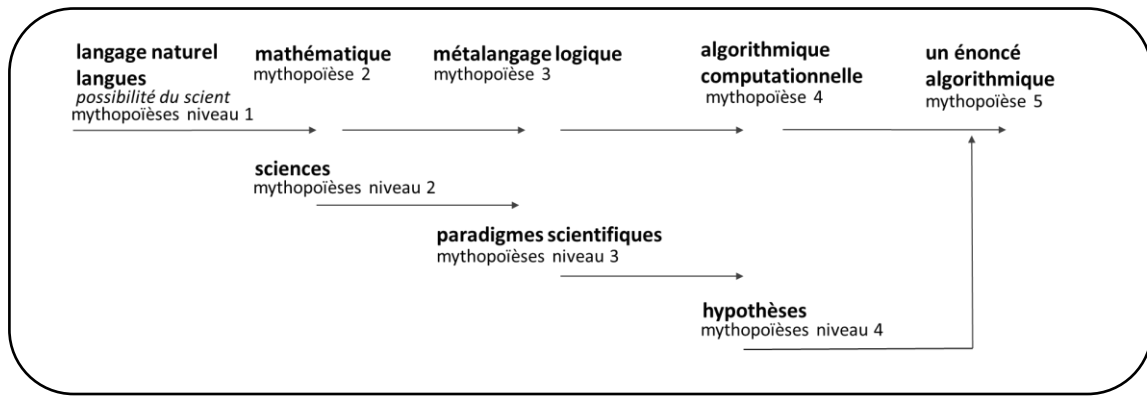


L'engendrement mythopoïétique de l'algorithmique computationnelle

Le langage rend possible d'autres domaines que la science. Il rend possible toutes les organisations : sociale, religieuse, technique, économique, politique ; leurs systèmes de signes, dont font partie l'argent, les rituels, les institutions, les règles, les lois, le design. Et leurs mythopoïèses évidemment. D'ailleurs ce sont celles-ci qui à leur tour fournissent à l'algorithmique computationnelle le cadre de sa *mise en discours effectif* (un algorithme donné qui traite un corpus donné à un moment donné).

¹ Les animaux réagissent également au langage : selon les cas par réaction à un signal, par réponse à une tonalité vocale, émotive et corporelle ou par véritable faculté linguistique.

² Lorsque nous lançons une machine au son de notre voix, avec notre discours, ce n'est pas le langage qui est compris par la machine. Ce n'est pas notre discours *signifiant* qui la met en marche : c'est la physique sonore qui est interprétée comme un signal. Et ce, que l'on allume la lumière avec notre voix ou que l'on « parle » avec un « assistant personnel » de type Siri ou Cortana ou OK Google. Et, quand le discours est écrit, il en va de même. Ce n'est pas en tant que discours signifiant que le texte met en marche la machine, c'est en tant que *physisme formel*.



subjectivité absolue des algorithmes

Toutes les *formes symboliques* seraient-elles ainsi issues directement ou indirectement du langage, par une cascade de relations d'engendrement ? Non. Les formes symboliques ne se cantonnent pas au langage et à ses engendremens.

Les *formes symboliques esthétiques* - musicale, plastique, corporelle et même poétique – ordonnent elles aussi le chaos dans cette même nécessité de signifiante, dans ce même saut incommensurable, dans ce même instinct de survie, d'individuation, qui mériterait alors peut-être un autre nom que « lucidité ».

La *lucidité* n'est qu'une forme particulière - liée au langage - que prend l'*appel de la poïesis*, cet appel à passer du chaos à l'ordonné, du diffus au formé, du cristallin virtuel au réel, de l'être puissanciel à l'être effectif, appel néguentropique, éternel retour au *tempus primum* et à son enjeu ontologique.

L'amour même relève de cette signifiante : l'amour de soi, de l'autre, humain ou non humain, incarné ou non incarné, immanent ou transcendant ; que ce soit dans l'extase de son ressenti conscient, de son vécu, de sa contemplation, ou que ce soit dans ses formes agissantes, compassionnelles, empathiques, protectrices ; car l'amour, lui aussi, comme le langage, opère l'extraction des impressions vers la *conscience réflexive* dans une abstraction sensorielle ; car l'amour, lui aussi, nous fait pénétrer dans le présent et nous affirme contre l'absence ; car l'amour relève de cet appel de la *poïesis*¹.

C'est en ce sens, dans cet *appel* commun, qu'il est possible de comprendre comment « la transcendance du discours est liée à l'amour », comme le suggère Levinas quand il réfléchit à la signifiante.

Cette extension de la *signifiante* au-delà des signes et de leurs systèmes la positionne au-delà du phénomène linguistique et même sémiotique. Pourtant le phénomène sémiotique recouvre déjà un vaste territoire puisque, comme le pointe Benveniste, « notre vie toute entière est prise dans des réseaux de signes qui nous conditionnent au point qu'on n'en saurait supprimer un seul sans mettre en péril l'équilibre de la société et de l'individu »².

Benveniste détermine deux critères pour appartenir au territoire de la sémiologie : la « propriété de signifier ou SIGNIFIANCE » et « la composition en unités de signifiante ou SIGNES ».

Ainsi, lorsque la signifiante est considérée en tant que *nécessité poïétique, ontologique*, à isoler un faisceau d'impressions pour le reconnaître en tant qu'événement – ne serait-ce que dans l'extase contemplative non verbale, esthétique ou aimante, ou simplement étonnée d'elle-même – elle

¹ Et, à l'inverse, certaines émotions comme la peur et le ressentiment sont des blocages à l'appel de la poïesis.

² Benveniste (1969/1974, p.51).

correspond intrinsèquement à une *force* de vie, d'action, de création ou de science, elle outrepassa le territoire de la sémiologie, elle se libère des signes¹.

Elle s'apparente alors à une *capacité ontologique* par laquelle immanence et transcendance deviennent une, et une seulement, sans pour autant se confondre, un mélange total dans lequel chaque élément conserve ses propriétés : une dyade, la dyade $\frac{\text{immanence}}{\text{transcendance}}$. Les Stoïciens nommaient une telle propriété à s'unir sans se confondre « *krasis* »².

C'est cette capacité ontologique qui rend les signes possibles : les signes sont les produits de la signifiance poïétique. Les signes ne sont pas la signifiance poïétique. Ils n'en sont pas l'équivalent. Ils n'en sont pas la totalité. Ils ne l'engendrent pas. Ils n'en sont qu'une expression.

Et encore, comme nous l'avons vu, faut-il prendre une précaution supplémentaire avant d'investir les signes d'une puissance signifiance. Les signes en eux-mêmes ne sont pourvus d'aucune puissance signifiance. Seul l'être doué de capacité signifiance – d'ontologique – investit les signes de leur signifiance.

Le négationnisme de la signifiance et de l'ontologique

Aucun traitement mécanique des signes, aussi complexe soit-il, n'est donc en mesure de produire la signifiance ni la poïétique.

Et ce, même si cette complexité articule des niveaux et des opérations de niveau mytopoïétique 5 et au-delà que nous serions incapables de concevoir, percevoir, observer et comprendre, en tant qu'humains, avec nos facultés cognitives et notre durée de vie.

Aucun traitement mécanique des signes n'aboutit et n'aboutira jamais à la *représentation* ni à l'*apprentissage* ni à l'*intelligence*, trois termes que l'on retrouve abondamment dans toute la littérature, la vulgarisation et la communication de l'*Intelligence Artificielle*.

Cet *abus de langage* agit à la manière d'une propagande totalitaire et perverse : il vide les trois concepts d'*intelligence*, de *représentation* et d'*apprentissage* de leur signification³, c'est-à-dire qu'il nous prive -nous humains- de leur signifiance, de la possibilité de les penser, de les exprimer et de les connaître.

On le sait, la perversion des concepts par les mouvements totalitaires va au-delà de l'appauvrissement de la langue, elle finit toujours par atteindre la dignité humaine, la compassion, la capacité éthique. Elle rend l'abominable admissible. C'est là son attribut et sa mission⁴.

¹ A cet égard, la *linguistique intégrationniste* est intéressante car elle cherche à libérer le langage et le discours des signes. Elle a pour ambition de « reconsidérer pour la dénoncer l'existence d'unités aussi généralement reçues que les mots, les phonèmes, les morphèmes, les syllabes, etc., et de suspendre l'évidence de leur identification et du découpage du signifiant fondé sur elles. Elle remet en cause l'idée selon laquelle ce découpage pourrait être fait indépendamment de la signification » (Herreman, s. d.). En d'autres termes, elle met la signifiance au centre et ne la désapproprie pas de sa puissance au profit des unités qui lui servent d'outil d'expression.

² Ou plus exactement *krasis di'olon* (κρᾶσις δι' ὅλων), une « compénétration des éléments qui conservent néanmoins leurs propriétés respectives » (Dubois Jean-Daniel. Conférences de M. Jean-Daniel Dubois. In: *École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses*. Annuaire. Tome 113, 2004-2005. 2004. pp. 235-243, p.237)

³ Autrement dit : dans le système formel de la « langue », ces éléments sont privés de leur valeur.

⁴ Voir 40.

Détacher les trois concepts d'intelligence, de représentation et d'apprentissage de la capacité de signifiante revient tout bonnement à nier l'existence de la signifiante.

Or comment peut-on se dresser devant l'autre et le reconnaître en tant que sujet, comment peut-on l'aimer, le respecter, le traiter avec décence, si la signifiante n'existe plus, si rien n'est « attaché » au physisme, si l'ontologique est nié, s'il y a négationnisme de l'ontologique ?

Nous connaissons déjà le négationnisme de l'humanité de certain·e·s : sexisme, racisme et discriminations en tous genres. L'histoire n'a cessé de nous prouver les effets dévastateurs de ce type de négationnisme « partiel » au travers des époques, des conflits, des boucs émissaires, des ennemis, des oppressions¹.

Mais avec le vocabulaire et la rhétorique de l'intelligence artificielle, s'instaure une nouvelle forme de négationnisme, un négationnisme qui n'atteint pas une partie de l'humanité mais *l'humanité tout entière*² : niant la signifiante, la capacité signifiante et l'ontologique, ce négationnisme « entier » sacrifie l'humain aux pieds de La Machine devenue sujet [technique-sujet].

Privé de la possibilité de signifiante, de l'existence de la signifiante, l'humain devient *obsolète* face à une Machine Totale aux capacités de traitement des signes qu'on nous annonce exponentielles, au-delà de notre fini cognitif. Or ne nous leurrions pas : l'obsolescence *énoncée* de l'homme [l'annonce est une énonciation] ne peut mener qu'à sa destruction *effective*. *L'annonce de l'obsolescence de l'homme et de la signifiante enclenche leur advenue.*

Cette mise en garde, Günther Anders n'a cessé de la faire. (1) Il en trouvait *l'origine* dans la honte prométhéenne, l'abdication volontaire de l'humain devant la machine investie de toutes les qualités et de tous les pouvoirs, abdication doublée d'une forme de haine de soi, de ses limites, de ses vulnérabilités. (2) Il en pointait *les moyens* dans la puissance atomique, dans son arsenal civil et militaire. Et (3) il en déclarait *la possibilité* dans le décalage entre notre imagination, notre capacité à anticiper les effets de nos choix intellectuels, politiques et technologiques, et la production de ces effets.

Ce décalage d'ailleurs ne se produit pas uniquement dans l'imagination et l'anticipation, au futur, dans l'hypothétique. Il se produit également devant la situation elle-même, au présent et au passé, face aux faits qui se sont déjà réellement produits : certains événements sont « trop grands » dans leur abomination pour être appréhendés, compris et acceptés à leur juste mesure. On les nie, les cache, les oublie, les minimise, individuellement et collectivement. Ces événements sont, comme il les nomme : « supraliminaires »³, trop grands pour être perçus, à l'inverse de l'infra-liminaire qui lui est trop petit.

Le négationnisme de la signifiante s'inscrit dans cette même dynamique destructrice : 1) honte prométhéenne ; 2) décalage imagination/réalité devant les effets et conséquences de la technique construite ; 3) déficience supraliminaire face à la catastrophe déjà produite.

1) Le négationnisme de la signifiante fait pénétrer l'homme-sujet dans une *rivalité* avec la technique-sujet dont il ne peut *que* sortir perdant, à un moment donné [honte prométhéenne].

¹ Ce négationnisme « partiel » a universellement et prioritairement atteint les femmes, on ne le soulignera jamais assez. Et il les atteint encore.

² Ce négationnisme « total » atteint tout le vivant signifiant, même au-delà de l'humanité, car la capacité de signifiante n'est pas l'exclusivité de l'humain, elle existe également chez l'animal, notamment dans ses formes compassionnelles et aimantes, parfois même jusqu'à la possibilité d'acquisition du langage signé.

³ Anders (1977/2016, pp. 71-74)

2) Le négationnisme de la signifiante implique des effets que nous n'arrivons pas à anticiper [décalage].

3) Le négationnisme de la signifiante motive des actions, des événements et des décisions décisionnelles que nous sommes incapables de concevoir à leur juste mesure, aveuglés que nous sommes par les trois facteurs de la honte prométhéenne, de la promesse de protection et de la promesse de profit [supraliminaire].

Le Big Data et l'Intelligence Artificielle ne sont-ils pas la voie vers la Gouvernance Idéale et Supérieure, sans erreur ni limite humaine ? Ne nous apporteront-ils pas la santé éternelle, voire la vie éternelle ? La sécurité absolue ? La croissance infinie ? Un dieu à notre service, enfin !

Or ce négationnisme apocalyptique de la signifiante est d'abord et avant tout rhétorique : comme tous les négationnismes, il commence d'abord par construire et diffuser un récit, une mythopoïèse. Ce n'est qu'ensuite qu'il devient économique, politique et effectif.

Ainsi, le seul terrain de combat qui existe pour affirmer et préserver l'existence de l'homme-sujet [et de l'humain, voire du vivant] est lui aussi rhétorique. Et ce combat rhétorique commence [et ne finit certainement pas¹] par admettre et poser que l'homme n'est pas *sujet* comme la technique ou le capital sont sujets².

Sujet-signifiant et sujet-automate

L'homme est *sujet-signifiant*, mu par l'appel poétique, mu par la transcendance, ancré dans l'immanence, *sujet-ontologique*, tandis que la technique et le capital sont des *sujets-automates*, mus par leur tendance respective [leur *conatus*³] à automatiser [pour la technique] et à produire de la valeur monétaire [pour le capital], des sujets-automates dépourvus de transcendance, d'immanence, d'ontologique et de poïesis.

Ces sujets-automates sont *entraînés* seulement par le déterminisme de leur conatus et non pas, comme l'homme-sujet-signifiant par la « liberté arbitraire », par ce mystère des mouvements des impressions corporelles sub-signifiantes, par la poïesis. *Dépourvus* de signifiante, donc de compassion et d'amour, les sujets-automates ne lisent pas *leur* « honte dans les yeux qui [les] regardent », leur honte à eux. Et ils ne lisent pas davantage notre honte à nous car :

Aucun garde-fou algorithmique

(1) qui serait écrit à partir d'on ne sait quelles *règles programmatiques déontologiques*, lesquelles règles seraient inspirées par on ne sait quelles *valeurs et mythopoïèses*,

(2) et qui reposerait sur l'espoir d'un *pseudo-apprentissage* censé s'opérer par on ne sait quel *traitement statistique d'on ne sait* quel *corpus de données*,

¹ Le combat rhétorique ne peut pas être herméneutique : il ne sert à rien d'interpréter, d'expliquer, de révéler, de souligner les dangers et les abus. Quand une population est prise dans une mythopoïèse, aucune raison ne l'en fait sortir. Seule une mythopoïèse alternative, concurrente et plus attractive peut prendre sa place. Une telle mythopoïèse alternative ne se construit pas instantanément : elle prend du temps à émerger et à se propager. Sauf en cas de catastrophe majeure qui agit comme un choc. Malheureusement, les chocs finissent par s'oublier. Et les catastrophes sont devenues tellement grandes qu'elles ne sont plus appréhensibles par notre signifiante. Avec la Shoah, Hiroshima et Tchernobyl, nous sommes entrés dans le supraliminaire et nous vivons collectivement et individuellement dans un état de dissociation.

² D'où ce livre.

³ Voir T3, T5, T16

ne peut remplacer cette confrontation d'une intériorité [moi] et d'une extériorité [autrui], extériorité qui signe une autre intériorité que la mienne [un autre moi].

Or lire sa honte dans le regard de l'autre, est selon Levinas¹, la condition de l'éthique. Lire sa honte dans le regard de l'autre, c'est le reconnaître en tant que sujet-signifiant. Et cette reconnaissance me renvoie, moi, à mon existence en tant que sujet-signifiant : elle forme selon Levinas l'« événement métaphysique de la transcendance – l'accueil d'Autrui, l'hospitalité – désir et langage ».

Donc oui, il s'agit bel et bien d'une question métaphysique, métaphysique du lien et du vivre-ensemble, qui passe par le « regard », c'est-à-dire la prise en compte corporelle, sensorielle, émotive, physique mentale, *signifiante*, d'Autrui.

Cette métaphysique-là se déploie dans la signifiante qui anime et imbibe le rapport à l'Autre, un ressenti physique mentale stimulé par la perception – en l'autre, chez l'autre – de la capacité de signifiante [d'où ma honte que je lis dans son regard].

Et cette signifiante-par-autrui, cette métaphysique, ne va pas de soi car entre l'autre et moi, il y a discrétion, comme le pointe Günther Anders². Discrétion, c'est-à-dire « état discret », « séparé ». L'intériorité de l'autre m'est inaccessible. Elle n'est qu'à lui/elle.

Devant cette discrétion de la signifiante de chacun-e, de l'autre, de son *être-sujet-signifiant-et-discret*, il existe quatre attitudes principales :

- en nier l'existence [solipsisme narcissique] ;
- l'accepter comme une « convention polie » [proposition d'Alan Turing dans son article « Les dispositifs de computation et l'intelligence »³, forme tempérée de solipsisme narcissique] ;
- l'accepter mais vouloir la soumettre et briser la discrétion [surveillance, transparence et fin de la vie privée ; totalitarisme politique ; narcissisme sadique] ;
- la reconnaître, la respecter et la prendre en compte sans autre négociation que la réciprocité [proposition d'Emmanuel Levinas, moralité humaniste].

Or il se trouve que cette quatrième proposition, la proposition humaniste de Levinas, la reconnaissance de *l'être-sujet-signifiant-et-discret de l'autre*, est la condition de *mon être-sujet-signifiant-et-discret à moi* car, dit-il, « il faut déjà être pour autrui – exister et non pas œuvrer seulement – pour que *le phénomène du sens, corrélatif de l'intention d'une pensée*, puisse surgir. »

L'être-pour-autrui correspond donc à un être-par-autrui, à la condition de mon « existence ».

Et, pour Levinas, c'est cette existence *pour* et *par* autrui qui rend possible le « phénomène du sens », Guillaume dirait du *scient*, de la *lucidité*.

Quelque chose se joue – « corrélativement » – entre la signifiante poétique du moi [mon individuation] et la signifiante humaniste, la reconnaissance de *l'être-sujet-signifiant-et-discret de*

¹ « La liberté arbitraire lit sa honte dans les yeux qui me regardent. Elle est apologétique, c'est-à-dire se réfère déjà, de soi, au jugement d'autrui qu'elle sollicite et qui, ainsi, ne la blesse pas comme une limite » (Levinas, 1961, p.230).

² Anders (1958/2011, p.218)

³ « Au lieu de débattre continuellement à ce sujet [savoir si un autre être humain est capable de penser], il est habituel d'adopter la *convention polie* selon laquelle tout le monde pense », *Instead of arguing continually over this point it is usual to have the polite convention that everyone thinks*. Turing, *op. cit.* Voir T40.

l'autre [l'individuation de l'autre]. Il y a donc une « généralité » de la signifiante. Est *général*¹, ce qui relève du *genre*, de l'espèce : de chacun et de tous.

La *lucidité* guillaumienne, cette forme particulière de l'instinct de survie, instinct d'une espèce et non d'un seul individu, reposerait donc sur la *généralité* de la signifiante. La lucidité n'est pas un fait exceptionnel qui m'est propre, à moi seulement : la lucidité repose sur la généralité de l'être-signifiant de tout humain, *et sur l'acceptation a priori et sans condition, de cette généralité*.

Et Levinas oppose cet *état d'existence* [l'être-pour-et-par-autrui avec lucidité et signifiante] au fait d'*œuvrer*.

Or, dépourvus de signifiante, mus par l'automatisme de leur conatus, technique-sujet et capital-sujet *œuvrent seulement*. Ces sujets-automates *n'existent* pas. Ni pour eux-mêmes, ni pour autrui. Ils *œuvrent*. Ils œuvrent seulement.

Signifiante et conatus

Certes les sujets-automates sont mus par un conatus qui les pousse à l'expansion : expansion du domaine de l'automation pour l'un [la technique], expansion du domaine de la valeur monétaire pour l'autre [le capital].

Certes, dans ce phénomène d'expansion se produit une sophistication de leurs formes et moyens qui s'apparente à une « production de soi », une *ontoproduction* [et non pas à une ontogenèse puisqu'ils n'ont pas de soubassement ontologique]². Mais cette ontoproduction ne vise pas l'individuation, elle vise au contraire l'absorption de la totalité des phénomènes, le *totalitarisme*.

Tout transformer en état technique au sein de La Machine, même l'intime, même le cognitif, même l'environnemental [la « Machine Universelle » disait Turing sans rien cacher de son projet]. Tout transformer en marchandise au sein du Marché.

Les deux vont d'ailleurs de pair : il est plus simple de transformer un événement, un intime, une action, l'environnement même, en marchandise, quand on l'a technicisé. Et corrélativement, il est nécessaire de le transformer en marchandise – d'y injecter du capital en quête de plus-value – quand on veut le techniciser.

Ainsi, on peut dire que technique et capital, automation et plus-value, forment, elles aussi, des dyades :

$\frac{\text{technique}}{\text{capital}}$ et $\frac{\text{automation}}{\text{plus-value}}$.

Ces deux dyades, propres à la technique-sujet et au capital-sujet, œuvrent et se propagent à partir de leur propre logique implacable et totalitaire, en dehors de tout contrôle et de tout choix du seul sujet signifiant, scient et agissant : l'homme-sujet.

Quand l'unique critère de sélection [financement], de production [mise en développement] et de design [conception des fonctionnalités et des formes] d'une technique, d'un événement ou d'une action est sa capacité à générer de l'attractivité et du profit, quand l'homme-sujet se soumet à cette loi, il s'exclut du processus de gouvernance, il se dépossède de son pouvoir de décision, c'est-à-dire tout à la fois de sa liberté, de sa signifiante et de sa moralité.

De sa liberté car il se soumet à un déterminisme supérieur, vain et dangereux : à quoi riment l'automation et le profit en eux-mêmes, emportés par leur propre dynamique ? A rien. En

¹ T26

² T27

revanche, ils déclenchent des catastrophes sociales, politiques et écologiques. Nous en sommes tous les témoins impuissants.

De sa signifiance car, nous l'avons vu, le processus de décision est fondamentalement lié au *hot thought*, à l'abstraction sensorielle et émotive, à la signifiance poïétique. Abandonner notre pouvoir de décision nous rend insignifiants, de simple éléments compris dans des ensembles manipulés par des statistiques : des data parmi d'autres.

De sa moralité car, nous l'avons vu aussi, s'en remettre à la fonction décisionnelle de la dyade $\frac{\text{technique}}{\text{capital}}$ revient à s'en remettre au traitement statistique de « l'intelligence artificielle ». Or le traitement statistique et automatique des données, n'a rien d'intelligent ni de moral puisqu'il est dépourvu des deux formes de signifiance néguentropique, la *signifiance-par-autrui* de Levinas et la *signifiance-ontologique* de Guillaume. Le traitement statistique n'accède qu'à la validation mécanique des jeux différentiels qui structurent les systèmes construits [l'exemple du « jeu » de plateau qui tourne à vide, comme un simple mouvement].

Métaphysique de la signifiance

Ces considérations sur l'ontologique, la poïesis, la morale et la néguentropie engagent-elles une dimension métaphysique ? Tout dépend de la manière dont on [re]définit le fait métaphysique.

Levinas l'assume pleinement puisqu'il parle de « l'événement métaphysique de la transcendance – l'accueil d'Autrui, l'hospitalité – Désir et langage ». Toutefois soulignons que cette approche de la métaphysique et de la transcendance ne renvoie à rien d'autre qu'à l'humain, l'humain face à l'autre humain, l'humain face à lui-même, à son intime et à son individuation.

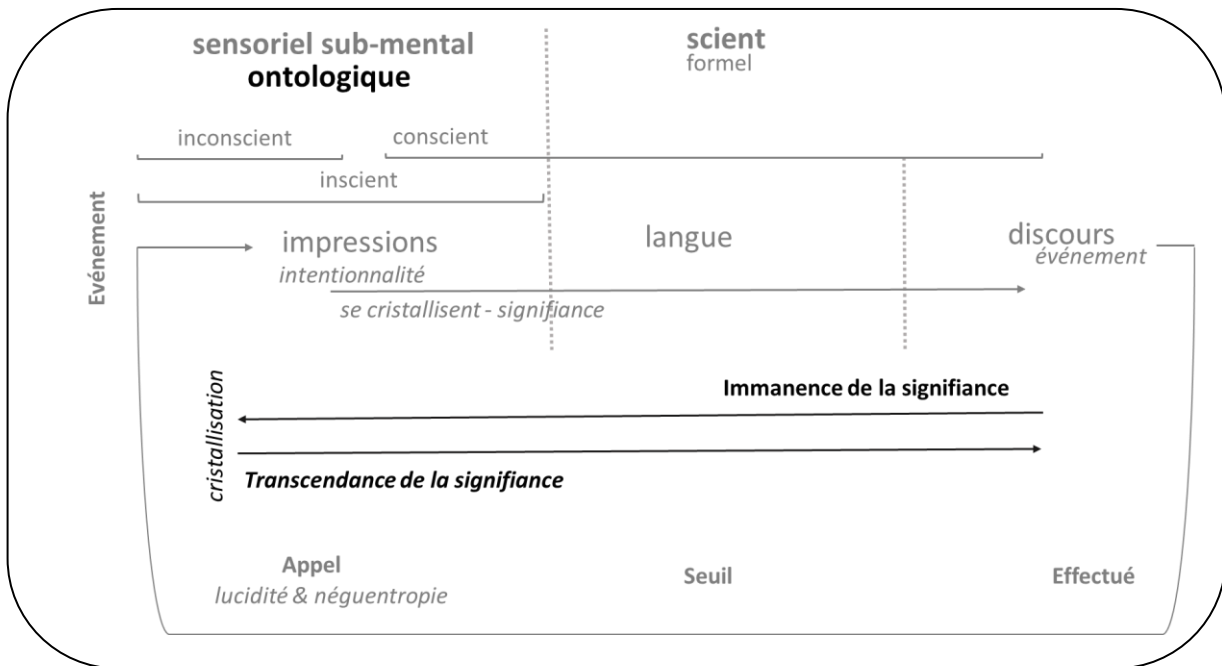
Guillaume quant à lui n'explore pas explicitement cette face cachée de sa psychomécanique du langage. Il n'utilise pas les termes « ontologique » ni « métaphysique » dans ses leçons et ses ouvrages. L'interprétation que je propose ici de sa pensée¹ opère toutefois ce passage vers la métaphysique puisqu'elle puise dans la psychomécanique du langage les définitions de l'ontologique, de l'immanent et du transcendant. Or ontologique, immanent et transcendant sont les ingrédients du métaphysique.

Selon cette ligne d'interprétation de Guillaume, l'*ontologique* se sent, se vit, s'ancre et se situe dans le soubassement de l'inscient, dans la saillance d'un faisceau d'impressions au milieu d'un flux chaotique et constant, faisceau d'impressions dont la lucidité va se saisir. L'ontologique se joue dans le corps et dans son appel à la signifiance, à la poïétique et à l'individuation. Il s'opère dans la constitution de la première dyade $\frac{\text{physisme}}{\text{mentalisme}}$ où le physisme est mental et où le mentalisme est physique [abstraction sensorielle]. Il génère et il est généré par le *tempus primum*.

L'*immanence*, quant à elle dans cette métaphysique « guillaumienne », qualifie *ce qui* connecte et ancre toute notre ligne de traitement des formes symboliques à cet ontologique physique, à ce ressenti corporel ; tandis que la *transcendance* décrit cette puissance de cristallisation de l'ontologique au travers de toute la remontée des impressions premières jusqu'au discours, jusqu'à l'acte accompli, jusqu'au réel que nous avons construit.

Immanence et transcendance sont donc les deux puissances de la signifiance, les deux puissances d'« attachement » du physisme au mentalisme, les facteurs de cohésion de la dyade $\frac{\text{physisme}}{\text{mentalisme}}$.

¹ Cette interprétation se réalise en *mode hypomnemata*, ou *mode intertextuel*, dans une itérabilité qui s'octroie le droit de *s'appuyer sur*, sans trahir mais en s'appropriant [remix].



Mécanisme de la métaphysique de la signifiante

Une telle métaphysique de la signifiante est poïétique. Cette métaphysique poïétique repose intégralement sur la signifiante, sur l'*attachement* du physisme et du mentalisme, sur leur *krasis*, dans l'événement d'individuation : être-soi.

Etre-soi dans l'à-portée et l'en-contact du monde, avec les autres. Une extraction, une remontée, un accomplissement du sujet virtuel en sujet réel : un sujet-signifiant.

Cette métaphysique rejoint d'ailleurs celle de Günther Anders pour qui « le fait métaphysique [est] celui de l'*individuation* : le fait que l'homme – comme tout autre étant dans la mesure où il 'est' - est un *discretum*, quelque chose d'isolé, du moins *aussi* quelque chose d'isolé ».

Chez Anders la transcendance cependant n'est pas de l'ordre de l'appel à la signifiante, elle n'est pas dynamique, elle est statique, elle correspond à un attribut, à l'inaccessibilités des « parties » [les individus] « au tout » [à l'Etat total, à la Machine Totale] ».

En cela, la transcendance d'Anders rejoint la transcendance de Levinas puisque croire en l'individuation d'autrui sans chercher à en détruire la discrétion [et la différence], c'est justement l'accueillir.

En fait ces trois transcendances se complètent : transcendance poïétique et négentropique de l'individuation [Guillaume], transcendance de l'accueil de l'individuation d'autrui [Levinas] et transcendance de l'acceptation de la discrétion [Anders]. *Ensemble, ces trois transcendances forment la métaphysique de la signifiante.*

Une métaphysique à laquelle la technique-sujet est incapable d'accéder : la technique-sujet restera toujours *physique* sans possibilité de générer un *méta*, sans projet de générer un *méta*, sans appel vers un *méta*¹.

¹ En revanche, dans le transhumanisme et dans la rhétorique de l'intelligence artificielle, s'expriment une recherche méta-physique de certains, un au-delà. Mais c'est un métaphysique de l'homme, pas de la machine. Voir TXIII.

La technique-sujet ne cherche pas *s'individualuer* : elle n'a pas de virtuel ontologique à réaliser. Elle ne cherche pas davantage à *accueillir* car elle n'est pas compatible avec la discrétion : elle absorbe, elle assimile.

Or accueillir n'est pas assimiler. Accueillir, c'est faire de la place à l'autre, en restant soi, en préservant l'autre dans sa différence et sa séparation. Accueillir c'est favoriser l'individuation de chacun.

La technique-sujet – sans projet, juste mue par son conatus d'expansion d'automation, soutenue par le conatus du capital-sujet, par le mouvement d'expansion de la valeur monétaire – mène inexorablement à l'abolition de la discrétion¹ et au négationnisme de la signifiante.

Mais ne nous y trompons pas : malgré leur conatus, les sujets-automates n'avancent pas seuls. Ils s'appuient sur des mythopoïèses, mythopoïèses énoncées et nourries par des sujets-signifiants, par des hommes. Ces mythopoïèses sont stylisées et simplifiées jusqu'à la propagande, d'où leur force. Mais avant d'être propagande *simplifiée*, elles sont d'abord *pensées, construites en pensée*.

Un des points de départ les plus marquants et les plus réussis de cette propagande de la technique-sujet est incontestablement l'article de Turing publié en 1950², *Computing Machinery and Intelligence*.

Pour un design éthique des techniques

Dans cet article, Turing introduit son célèbre « Jeu de l'Imitation », qui est d'ailleurs désormais nommé « Test de Turing ». Le Jeu de l'Imitation est censé permettre de déterminer si une machine est capable de penser. Dans cet article, Turing explique également ce qu'est et pourra être un ordinateur, à un public certes *éduqué*, mais pour qui l'objet est encore inconnu. Enfin, il répond aux contre-arguments qu'il imagine pouvoir être objectés à la possibilité d'une pensée machinique.

Il est en effet légitime de parler de propagande concernant cet article car il foisonne de procédés logiques et rhétoriques frauduleux, non seulement pour imposer l'assimilation de la *pensée* au *traitement automatique formel* et de l'homme à un « ordinateur humain », mais aussi pour disqualifier le langage sémantique lexico-grammatical.

Car tel est en effet l'objectif de Turing : déchoir le *langage signifiant*, le langage naturel lexico-grammatical, de son rôle de *d'interprétant sémiotique universel*, pour le remplacer par le *langage computationnel*.

Plus tôt, nous avons vu que, selon Benveniste, il existait trois types de relations entre les systèmes sémiotiques : l'engendrement, l'homologie et l'interprétation. Un système sémiotique peut en *engendrer* un autre, deux systèmes sémiotiques peuvent avoir entre leurs unités des *homologies*, un système sémiotique peut permettre de comprendre l'autre, de *interpréter*.

Or, au sein de l'ensemble des systèmes sémiotiques, tel est le rôle du langage naturel : interpréter – pour l'humain - tous les autres systèmes sémiotiques. C'est en effet grâce au langage naturel que nous sommes capables d'apprendre, d'expliquer, de transmettre et de comprendre les autres systèmes sémiotiques. Pour apprendre les mathématiques, nous ne téléchargeons pas un logiciel dans notre corps : nous utilisons les mots.

¹ « Resistance is futile » dit la technique-sujet symbolisée par les Cyborgs aux humains qui la combattent et refusent de se laisser absorber dans un collectif homme-machine, dans la saga Star Trek.

² Voir T40, *Un tour d'illusionniste ou Turing et le rapt de la signifiante*. Analyse rhétorique de la première partie de l'article culte de Turing, « Les dispositifs de computation et l'intelligence », *Computing Machinery and Intelligence*, où il introduit et décrit le « Jeu de l'Imitation », The Imitation Game.

Comme l'affirme Benveniste : « La langue est l'interprétant de tous les autres systèmes, linguistiques et non-linguistiques. »

La « Machine Universelle » de Turing, comme il la nomme, est *universelle* parce qu'elle « est conçue pour réaliser n'importe quelle opération qui pourrait être faite par un ordinateur humain ». Ne commettons pas une erreur naïve : son *universalité* ne concerne pas sa flexibilité fonctionnelle technique qui lui permet de réaliser n'importe quelle tâche qu'on lui assigne, servir de machine à écrire et de papier artificiel ou guider une fusée vers Mars : son *universalité* concerne l'absorption de l'humain dans le technique.

D'ailleurs, sans hésiter, sans sourciller, sans l'expliquer, sans l'introduire, Turing utilise l'expression « ordinateur humain » à la place d'« homme ». Le *sujet* « homme » [substantif] devient un simple *qualificatif* : « humain ». Le qualificatif de quoi ? De la machine : « ordinateur humain ». L'homme n'est qu'un *type de machine*.

Existe-t-il propagande plus efficace que celle qui ne justifie pas ses déplacements lexicaux fondamentaux mais qui les pose comme des vérités premières, évidentes et données ? Si l'homme-sujet est un type d'ordinateur, réciproquement l'ordinateur est *sujet*. Pas *un* sujet. *Le* sujet. *Le* sujet *universel*.

Et Turing ne s'y trompe pas : pour prouver l'universalité de sa machine, son être sujet, il sait qu'elle doit « parler », parler *à la façon* d'un homme, être substituable à un sujet humain dans une conversation. Il sait que quelque chose se joue dans le langage, dans le dialogue et dans la signifiante. C'est pourquoi il construit son « test » autour de la conversation, de l'observation d'une conversation, de l'imitation de la conversation.

En même temps, rien ne l'irrite autant que la *pensée en mots*, la pensée en langage naturel. Il n'a de cesse de la discréditer par le mépris et la moquerie, la taxant d'« absurde » ou de « sondage à la Marie-Claire », allant jusqu'à simplement affirmer de manière péremptoire que la question « est-ce que les machines peuvent penser ? » est « trop insignifiante pour être débattue ».

Or, si une question en langage naturel est trop insignifiante pour être débattue que reste-t-il ? Il reste le *Jeu de l'imitation*, c'est-à-dire une expérimentation, une démarche qui est acceptable à ses yeux de mathématicien et qui reste compréhensible au quidam des humains, un quidam qui n'a *que* le langage pour penser et qui ne maîtrise pas le métalangage mathématique ni le métalangage computationnel.

Et en effet, telle est l'autre forme que prend l'universalité de la machine de Turing : absorbant l'humain, absorbant la signifiante, elle remplace le langage naturel dans son rôle d'interprétant universel par le métalangage computationnel.

Ainsi quand il veut expliquer le fonctionnement de l'ordinateur qui fait semblant de parler pour être mieux accepté par l'homme, comme le grand méchant loup se déguise en grand-mère pour mieux croquer le Petit Chaperon Rouge, il précise incidemment ce qui pourtant est essentiel :

« Inutile de dire que [l'instruction] ne serait pas donnée en anglais à la machine. Elle serait plus certainement codée dans une forme telle que 6809430217.¹ »

« 6809430217 » : le métalangage computationnel, devient l'interprétant universel de toutes les instructions, de « tous les autres systèmes, linguistiques et non linguistiques ».

¹ Needless to say it would not occur in the machine expressed in English. It would more likely be coded in a form such as 6809430217.

Ce nouvel interprétant universel n'est pas *signifiant pour l'homme* : que faites-vous de « 6809430217 » sans le traduire en mots à un moment donnée ? Ce nouvel interprétant universel est *effectuable par la machine* : il est l'interprétant universel de la machine-sujet universelle.

Cet interprétant universel de la machine-sujet universelle – contrairement au langage, interprétant universel de l'homme-sujet-signifiant – ne mène ni à la poïétique de l'individuation de soi, ni à l'accueil de l'individuation de l'autre, ni au respect de la discrétion de chacun et de tous. Il n'accède pas à ce mouvement qui part de soi, de la réalisation de soi en tant que sujet-signifiant, et qui requiert l'autre, l'autre en tant que sujet-signifiant.

L'autre, c'est-à-dire *tous* les autres. Tous les autres dans leur individuation, leur singularité, leur *discrétion*, autrement dit leur *séparation*. Leur manière *différente* à eux, à chacun d'entre eux, d'exprimer leur signifiante, de se réaliser et d'échapper à leur destin statistique. Emancipation.

Car la seule *universalité* de la signifiante, c'est son itérabilité, le fait qu'elle existe *autrement* pour chaque sujet-signifiant. *Autrement*, dans l'état unique de *son* corps. La métaphysique de la signifiante renvoie au respect de l'ontologique individuel, séparé, absolument inabsorbable.

Or un tel respect impose le *soin* de l'autre et non l'indifférence car pour respecter l'ontologique de l'autre, malgré sa discrétion, il est nécessaire que je reconnaisse sa capacité de signifiante, son besoin de signifiante, son droit à la signifiante. Et si je renie à l'autre sa signifiante : *grand mal m'en coûte* ! Dès lors, qui peut me garantir la mienne ?

C'est *ensemble* que nous sommes les garants de notre signifiante, de notre survie individuelle et collective. C'est ensemble que nous sommes capables de négentropie.

Un ensemble de *sujets discrets* et différents.

Un ensemble de *centres de signifiante* qui étendent, chacun autour de soi, la reconnaissance des autres centres de signifiante, formant une dynamique générale centrifuge de réalisation et de conservation : une *oikeiôsis*, comme la nommait les Stoïciens¹.

Mieux que le bien commun ou que l'intérêt général, l'*oikeiôsis* permet d'accéder à la réalisation de l'individu et de la collectivité. Dépendant fondamentalement du même instinct premier que la signifiante et que la lucidité, l'*oikeiôsis* réalise *le soi avec et par* l'autre. Elle ne s'arrête pas à l'humain puisque la racine de l'*oikeiôsis* c'est *oikeion*, le « foyer », avec tout ce qu'il comprend, les hommes, les femmes, les enfants mais aussi les poules, les brebis, les champs. D'ailleurs *oikeion*, c'est aussi la racine d'« économie ».

L'économie devrait ainsi nous permettre de vivre ensemble, en *oikeiôsis*, sans lire notre honte dans le regard de l'autre, en respectant notre besoin d'individuation et de discrétion, et en préservant notre foyer, notre lieu de vie : le monde. Le monde et l'ensemble du vivant, où d'ailleurs la signifiante s'épanouit bien au-delà de l'humain, sous des formes très diverses qui dépassent l'état actuel de nos connaissances et de nos préjugés.

Le mouvement opposé à celui de l'*oikeiôsis*, c'est l'*allotriôsis*, le devenir autre. Au contraire de l'*oikeiôsis*, l'*allotriôsis* n'est pas l'attrait pour sa propre préservation et réalisation – et pour celles de l'autre en tant qu'autre – mais l'attrait pour l'aliénation, le devenir *autre* que soi, voire la haine de soi.

¹ Voir T26 et T31.

Abdiquer devant la machine-sujet, préférer les dyades $\frac{\text{technique}}{\text{capital}}$ et $\frac{\text{automation}}{\text{plus-value}}$ à la dyade $\frac{\text{physisme}}{\text{mentalisme}}$ de la signifiance, s'y soumettre de plein gré, ce n'est pas seulement notre ruine ontologique et métaphysique, c'est également une *allotriôsis*, l'attrait et l'appel de notre destruction. Une forme de nihilisme.

Il est nécessaire et vital de refuser la propagande de l'intelligence artificielle et sa négation de la signifiance, de dénoncer son vocabulaire, de ne pas se laisser abrutir par ses fausses promesses de sécurité, de vie éternelle et de profit, de ne pas avoir peur de dénoncer sa nudité, nudité de la nouvelle reine qui parade et devant laquelle nous nous prosternons.

N'abdiquons pas notre être-sujet à la technique.

Ne cédon pas à la honte prométhéenne, honte d'être humain, honte d'être fini, honte d'être mortel, honte d'être vivant, honte d'être corps et sensations, honte d'être singulier et « discret », séparé, distinct de l'autre dans notre intime ontologique : honte d'être signifiant.

Affirmons le langage, chérissons-le. Partageons les langues, enseignons-les, apprenons-les. Aux hommes. Pas à la machine. Elle, à partir du traitement symbolique, elle n'*apprendra* jamais aucune langue. Elle ne les *comprendra* pas (sémantique), elle ne *reconnaîtra* pas leurs signes (sémiotique) : elle exécutera uniquement des mouvements avec les symboles (mécanique).

La machine peut traiter automatiquement des langues et même obtenir des résultats qui seront bénéfiques à l'homme et à l'environnement, si nous arrivons à mettre la dyade $\frac{\text{technique}}{\text{capital}}$ non pas au service de son conatus combiné $\frac{\text{automation}}{\text{plus-value}}$, mais au service de l'*oikeiôsis*.

Est-ce possible ou bien les faits techniques et capitalistes sont-ils indissociables de leur conatus ? Autrement dit, le sujet $\frac{\text{technique}}{\text{capital}}$ non-signifiant est-il irrémédiablement, constitutivement, mécaniquement, dans son ontoproduction, le rival destructeur du sujet-humain-signifiant, voire de la signifiance et du vivant, de la dyade $\frac{\text{vivant}}{\text{signifiance}}$?

Tel est l'enjeu du *design éthique des techniques* nourri par l'*épistémologie opérante* : concevoir, développer et produire des technologies à partir de la dyade $\frac{\text{vivant}}{\text{signifiance}}$, et non pas à partir de la dyade $\frac{\text{automation}}{\text{plus-value}}$, des technologies qui soient au service de l'*oikeiôsis*, de notre vivre-ensemble dans le respect de notre discrétion et de nos individuations.

Mais soyons clairs : pour exister le design éthique des techniques requiert des financements, des accréditations. De qui viendront-ils ?

Et soyons lucides : les produits conçus par le design éthique sont en rivalité dans leur distribution et leur propagation avec les produits conçus selon la loi $\frac{\text{automation}}{\text{plus-value}}$, loi du moindre effort, de l'addiction et de l'image. Or entre ce qui est bon pour nous et ce qui est agréable ou flatteur, où se porte notre choix en général ?

Ne reste qu'une solution pour faire émerger un design éthique des techniques dans le monde tel qu'il est aujourd'hui : construire une comptabilité et des indicateurs financiers qui favorisent l'*oikeiôsis*. Eux seuls auront le pouvoir d'orienter l'accréditation vers des techniques qui sont au service de la dyade $\frac{\text{vivant}}{\text{signifiance}}$. Cette comptabilité ne sera pas le fait des professionnels de la finance, elle sera arrachée

par l'action sociale, une action sociale qui ne relève pas de la lutte des classes mais de la lutte du vivant, de la lutte du signifiant.

Aucune tesselle ne définit la « société automate ». Sa représentation vous revient. Tous les éclats ont été posés. A vous de construire la compréhension. A vous de concevoir une image opérative.

Tel est le principe d'une écriture en réseau qui travaille la signifiante.

Le sens est toujours obtus, toujours une émergence, toujours itérable, toujours abductif, toujours sensoriel, non-dit. Il est dans la tesselle manquante.

Ici, la tesselle manquante est la tesselle éponyme.

Et si votre « société automate » n'est pas la mienne, tant mieux.

Une « méditation » au contraire produit, comme autant d'événements discursifs, des énoncés nouveaux qui emportent avec eux une série de modifications du sujet énonçant [...]. Dans la méditation, le sujet est sans cesse altéré par son propre mouvement ; son discours suscite des effets à l'intérieur desquels il est pris ; il l'expose à des risques, le fait passer par des épreuves ou des tentations, produit en lui des états, et lui confère un statut ou une qualification dont il n'était point détenteur au moment initial. Bref, la méditation implique un sujet mobile et modifiable par l'effet même des **événements discursifs** qui se produisent.

Foucault, *Dits et Ecrits*, II, n°102, p.257

Si on admet que :

La cause de l'acte créatif présent se trouve dans la génération d'une connexion à venir,

Cela implique-t-il que :

L'idée de la globalité du récit variable [réseau] existe — permanente — et qu'elle dicte sa révélation dans l'acte de construction / composition ?

C'est une possibilité.

La plupart des street DJs¹ choisissent néanmoins de croire – acte d'engagement – qu'aucun document n'existe avant d'être composé : en d'autres circonstances, il pourrait être différent.

Cela implique toutefois les lois de réseau suivantes :

Loi de réseau n°1 :

Dans la composition particulière présente est intégrée la globalité du réseau inachevé en construction (fractalité).

Loi qui a pour corollaire la loi de réseau n°2 :

Au fur et à mesure que se construit le réseau, il évolue dans sa globalité à venir.

Car loi de réseau n°3 :

C'est par mon choix présent que je décide de la globalité spatiale et réticulaire future.

Et pourtant, loi de réseau n°4 :

L'agencement à venir du réseau inachevé conditionne sa construction et mon acte créatif présent.

R3E : 210 – lois du réseau 1-4 – DJ's classes : les réseaux – capitaine L

Loi de réseau n°5 : la construction du réseau à venir nécessite des vides d'espace qui sauvegardent le lien à venir.

Loi qui a pour corollaires :

Loi de réseau n°6 : le vide d'espace est nécessaire au processus de construction du réseau.

Loi de réseau n°7 : combler le vide en vain entrave la construction du réseau.

R3E : 213 – lois du réseau 5-7 – DJ's classes : les réseaux – capitaine L

¹ Dans l'univers des 3 *Espaces*, les street DJs sont des résistants qui opposent la capacité de l'esprit à celle de la technique. Dans leur lutte, ils utilisent la poésie urbaine.

Bibliographie

- Aglietta, M., & Orléan, A. (1984). *La violence de la monnaie*. Paris: PUF. (Original work published 1982)
- Aglietta, M., & Orléan, A. (1998). *La monnaie souveraine*. Paris: Odile Jacob.
- Anders, G. (2001). *L'obsolescence de l'homme. Sur l'âme à l'époque de la deuxième révolution industrielle*. (Ivrea). Paris. (Original work published 1956)
- Anders, G. (2011). L'obsolescence de la sphère privée. Conférence à Hanovre. 1958. In *L'obsolescence de l'homme. Tome II. Sur la destruction de la vie à l'époque de la troisième révolution industrielle*. (p. 209–243). Paris: Fario. (Original work published 1958)
- Anders, G. (2016). *Et si je suis désespéré, que voulez-vous que j'y fasse ?* Paris: Allia. (Original work published 1977)
- Auroux, S. (1992). Introduction. Le processus de grammatisation et ses enjeux. In *Histoire des idées linguistiques. Tome 2*. (p. 11–24). Liège: Mardaga.
- Austin, J. . (1955). *How to do things with words*. Oxford University Press.
- Bachelard, G. (1993). *La poétique de l'eau*. PUF. (Original work published 1942)
- Bachelard, G. (2004). *Le rationalisme appliqué*. Paris: PUF. (Original work published 1949)
- Bachelard, G. (2008). *Le nouvel esprit scientifique*. Paris: PUF. (Original work published 1934)
- Bachelard, G. (2012). *La philosophie du non* (4ème, 1960). Chicoutoumi: UQAC. Consulté à l'adresse <http://classiques.uqac.ca/> (Original work published 1940)
- Bachelard, G. (2015). *La formation de l'esprit scientifique*. Chicoutoumi: UQAC. (Original work published 1938)
- Barthes, R. (2002). Fragments d'un discours amoureux. In *Œuvres complètes. Livres, textes, entretiens. 1977-1980* (Seuil, Vol. V). Paris. (Original work published 1977)
- Baudrillard, J. (1970). *La société de consommation* (Folio). Paris.
- Benveniste, E. (1966). Les niveaux de l'analyse linguistique. In *Proceedings of the Ninth International Congress of Linguists. 1964*. La Haye: Mouton. (Original work published 1964)

Benveniste, E. (1974). La forme et le sens. In *Problèmes de linguistique générale*, 2. Paris: Gallimard.
(Original work published 1966)

Benveniste, E. (1974). Sémiologie de la langue. In *Problèmes de linguistique générale*, 2. Paris: Seuil.
(Original work published 1969)

Bergson, H. (2003a). L'intuition philosophique. In *La Pensée et le Mouvant*. (79ème., p. 66-79).
Chicoutoumi: UQAC. Consulté à l'adresse
http://classiques.uqac.ca/classiques/bergson_henri/pensee_mouvant/pensee_mouvant.htm
l (Original work published 1911)

Bergson, H. (2003b). *Matière et mémoire. Essai sur la relation du corps à l'esprit*. [Digital edition
according to the 72th edition, Paris, PUF, 1965]. Consulté à l'adresse
http://classiques.uqac.ca/classiques/bergson_henri/matiere_et_memoire/matiere_et_memoire.html (Original work published 1911)

Berthier, D. (2005). Virtuel/Virtual. In *Dictionnaire International des Termes Littéraires/International Dictionary of Literary Terms*. Paris: Grassin.

Berthoz, A. (2005). Espace perçu, espace vécu, espace conçu. In *Les Espaces de l'homme*. (p. 219-238).
Paris: Odile Jacob.

Biljetina, C., & Bonnemazou, C. (2002). *L'Ecoumène et l'étude des milieux humains. Entretien avec Augustin Berque par Peter Stockinger*. ESCoM - Equipe Sémiotique Cognitive et Nouveaux Médias. Consulté à l'adresse
http://www.archivesaudiovisuelles.fr/FR/_video.asp?id=84&ress=434&video=82166&format=68

Bontems, V. (2014). Bachelard et la construction des phénomènes. In *Le phénomène*. Paris: Vrin.

Bouleau, N. (2018). *Le mensonge de la finance. Les mathématiques, le signal-prix et la planète*. Ivry-sur-Seine: Les Editions de l'Atelier/Editions ouvrières.

Buber, M. (1969). *Je et Tu*. Paris: Aubier. (Original work published 1923)

Caillois, R. (1994). *L'homme et le sacré*. Paris: Gallimard. (Original work published 1939)

- Camfferman, K., & Zeff, S. A. (2007). *Financial reporting and global capital markets*. Oxford: Oxford University Press.
- Cassin, B. (2005). « Areté » : excellence et finalité. In *Vocabulaire européen des philosophies*. (p. 1371). Paris: Seuil, Le Robert.
- Cassirer, E. (2012). Form and Technology. In A. Sissel Hoel & I. Folkvord (Éd.), *Ersnt Cassirer on form and technology. Contemporary readings*. (p. 15–53). Basingstoke: Palgrave Macmillan. (Original work published 1930)
- de Saussure, F. (1985). *Cours de linguistique générale*. Paris: Payot. (Original work published 1914)
- Deleuze, G. (1980). Leibniz. Présentation des concepts principaux. Cours du 15 avril 1980. Vincennes. Consulté à l'adresse <https://sites.google.com/site/deleuzemedia/cours/integralite-des-cours-sur-leibniz/cours-du-15-avril-1980—presentation-des-principaux-concepts>
- Deleuze, G. (1996). L'actuel et le virtuel. In G. Deleuze & C. Parnet (Éd.), *Dialogues* (p. 179-185). Paris: Flammarion.
- Deleuze, G., & Guattari, F. (1972). *L'Anti-Œdipe. Capitalisme et schizophrénie*. Paris: Minuit.
- Derrida, J. (2000). *Foi et Savoir*. Paris: Seuil. (Original work published 1996)
- Dieudonné, M. (2016). Credit, Shares And Goodwill: A Veblenian Trinity. Consulté à l'adresse <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-01264730/%5Cnhttps://hal.archives-ouvertes.fr/hal-01264730/document>
- Ding, Y., Richard, J., & Stolowy, H. (2008). Towards an understanding of the phases of goodwill accounting in four Western capitalist countries: From stakeholder model to shareholder model. *Accounting, Organizations and Society*, 33(7-8), 718–755. <https://doi.org/10.1016/j.aos.2007.07.002>
- Disles, C. (2017). *Introduction à la comptabilité*. Paris: Dunod.
- Dupuis, J.-G. (1998). *Histoire de la comptabilité*. Paris: PUF.
- Eisenstein, E. (1991). *La révolution de l'imprimé dans l'Europe des premiers temps modernes*. Paris: La Découverte. (Original work published 1983)

- Ellis, B. J. (1995). The evolution of sexual attraction: evaluative mechanisms in women. In J. H. Barkow, L. Cosmides, & J. Tooby (Éd.) (p. 267–288). New York: Oxford University Press.
- Fales, M. R., Frederick, D. A., Garcia, J. R., Gildersleeve, K. A., Haselton, M. G., & Fisher, H. E. (2016). Mating markets and bargaining hands: Mate preferences for attractiveness and resources in two national U.S. studies. *Personality and individual preferences*, 28(January), 78–87.
- Fama, E. (1980). Agency Problems and the Theory of the Firm. *The Journal of Political Economy*, 88(288-307). Consulté à l'adresse <http://www.jstor.org/stable/1837292>
- Fama, E., & Cochrane, J. (2008). *A Brief History of the Efficient Market Hypothesis*. Consulté à l'adresse https://www.youtube.com/watch?time_continue=455&v=NUkkRdEknjl
- Feher, M. (2017). *Le temps des investis*. Paris: La Découverte.
- Ferraris, M. (2017). *L'imbécilité est une chose sérieuse*. paris: PUF. (Original work published 2016)
- Foucault, M. (1966). *Les mots et les choses*. Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (1983). L'écriture de soi. *Corps écrits*, 5, 3-23.
- Foucault, M. (2001). *L'herméneutique du sujet*. Paris: Seuil.
- Gagnon, M.-A., & della Faille, D. (2007). La sociologie économique de Thorstein Veblen ; pertinences et impertinences d'une pensée à contre-courant. *Revue Interventions économiques*, (36). Consulté à l'adresse [http:// interventionseconomiques.revues.org/528](http://interventionseconomiques.revues.org/528)
- Genette, G. (1969). Figures. In *Figures I* (Seuil). Paris.
- Genova, J. (1994). Turing's Sexual Guessing Game. *Social Epistemology*, 8(4), 313–328.
- Graeber, D. (2011). *Debt : The First 5,000 Years*.
- Guette, R. (1954a). Symbolisme et « Senefiance » au Moyen-âge. *Cahiers de l'Association internationale des études francaises*, 6(1), 107–122. <https://doi.org/10.3406/caief.1954.2051>
- Guette, R. (1954b). Symbolisme et « Senefiance » au Moyen-âge. *Cahiers de l'Association internationale des études francaises*, 6(1), 107-122. <https://doi.org/10.3406/caief.1954.2051>

- Guillaume, G. (1964a). Observation et explication dans la science du langage (Version a, article inaugural). In R. Valin (Éd.), *Langage et science du langage, (recueil posthume d'articles parus entre 1933 et 1958)* (p. 22–45). Paris, Québec: Nizet, Presses de l'Université de Laval.
- Guillaume, G. (1964b). Observation et explication dans la science du langage (Version b, article final). In R. Valin (Éd.), *Langage et science du langage, (recueil posthume d'articles parus entre 1933 et 1958)* (p. 272–286). Paris, Nizet, et Québec, Presses de l'Université Laval.
- Guillaume, G. (1973). Leçon du 22 janvier 1959,. In *Principes de linguistique théorique de Gustave Guillaume.* (p. 122-125). Laval, Paris: Presses de l'Université de Laval, Klincksieck. (Original work published 1959)
- Guillaume, G. (1973a). Leçon inaugurale de l'année 1952-1953. In *Principes de linguistique théorique de Gustave Guillaume.* (p. 17–28). Consulté à l'adresse http://nlip.pcu.ac.kr/gustave/result4.asp?filenames=1973_02.htm&mot...
- Guillaume, G. (1973b). Principes de linguistique théorique de Gustave Guillaume. In R. Valin (Éd.) (p. 122-125). Presses de l'Université de Laval et Paris, Klincksieck.
- Guillaume, G. (1985). Leçon du 23 novembre 1945, série C. In R. Valin & W. Hirtle (Éd.), *Leçons de linguistique de Gustave Guillaume, 1945-1946, série C, Grammaire particulière du français et grammaire générale I,* (p. 9–15). Laval, Lille: Presses de l'Université de Laval, Presses de l'Université de Lille.
- Guillaume, G. (1995a). Leçon du 4 décembre 1958. In R. Valin & W. Hirtle (Éd.), *Leçons de linguistique de Gustave Guillaume, 1958-1959 et 1959-1960* (p. 13-20).
- Guillaume, G. (1995). Leçon du 7 janvier 1960. In R. Valin & W. Hirtle (Éd.), *Leçons de linguistique de Gustave Guillaume, 1958-1959 et 1959-1960* (p. 277–288). Québec, Paris: Presses de l'Université de Laval, Klincksieck. (Original work published 1960)
- Guillaume, G. (1995b). Leçon du 12 février 1959. In R. Valin & W. Hirtle (Éd.), *Leçons de linguistique de Gustave Guillaume, 1958-1959 et 1959-1960* (p. 127–136). Québec: Presses de l'Université de

- Laval. Consulté à l'adresse
<http://nlip.pcu.ac.kr/gustave/result2.asp?filenames=59S0212&wpage...>
- Guillaume, G. (1995c). Leçon du 27 novembre 1958. In R. Valin & W. Hirtle (Éd.), *Leçons de linguistique de Gustave Guillaume, 1958-1959 et 1959-1960* (p. 1–11). Québec: Presses de l'Université de Laval.
- Guillemeau, E. (2014). *Du conatus ou de la puissance d'exister*. Vallet: M-Editer.
- Guillevic. (1979). *Etier*. Paris: Gallimard.
- Harari, Y. N. (2015). *Sapiens*. Paris: Albin Michel.
- Herreman, A. (s. d.). Linguistique intégrationniste et histoire sémiotique des mathématiques. Consulté à l'adresse https://perso.univ-rennes1.fr/alain.herreman/linguistique_integrationniste.pdf
- IFRS. (2012). *IFRS as the Global Standards : Setting a Strategy for the Foundation 's Second Decade* (p. 1–24). London: IFRS. Consulté à l'adresse
<http://www.ifrs.org/Alerts/PressRelease/Documents/TrusteesStrategyReviewFeb2012.pdf>
- Jacques, F. (1987). De l'intentionnalité. *Philosophie du langage*, (2, 92e année), 179-218.
- Jappe, A. (2010). L'argent nous pense-t-il ? Pourquoi lire Sohn-Rethel aujourd'hui. In *La pensée-marchandise. Sohn-Rethel*. Broissieux: Editions du Croquant.
- Jensen, M. C., & Meckling, W. H. (1976). Theory of the Firm: Managerial Behavior, Agency Costs and Ownership Structure. *Journal of Financial Economics*, 3(4), 305-360.
- Jorion, P. (2010). *Le prix*. Bellecombès-en-Bauges: Ed. du Croquant.
- Jorion, Paul. (1992). Le prix comme proportion chez Aristote. *Revue de Mauss*, (n° 15-16), 100–110.
 Consulté à l'adresse http://leuven.pagesperso-orange.fr/jorion_prix.htm
- Jorion, Paul. (2010). *Le prix*. Bellecombès-en-Bauges: Ed. du Croquant.
- Kristeva, J. (1978). *Semeiotikê. Recherches pour une sémanalyse*. Paris: Seuil.
- Labarrière, J.-L. (2004). Oikeiôsis. In *Vocabulaire européen des philosophies*. (p. 871). Paris: Seuil, Le Robert.

- Lamouroux, C. (2000). Militaires et financiers dans la Chine des Song: Les institutions comptables à la fin du X^e siècle . *Bulletin De L'École Française D'Extrême-Orient.*, (87), 283-300.
- Lazzarato, M. (2011). *La fabrique de l'homme endetté. Essai sur la condition néolibérale*. Paris: Ed. Amsterdam.
- Levinas, E. (1961). *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Lipsyc, C. (2009). Construction de la perspective, construction du sens : la responsabilisation du lecteur dans le Récit Variable. *Communications*, 85, 37–54.
- Lipsyc, C. (2012). *La sémantique analogique: une solution pour l'éditorialisation complexe (interactive, coopérative, transmédia, géomobile, pervasive)*. Paris 8.
- Lipsyc, C. (2017). CAN RHETORIC HELP IN CREATING A EUROPEAN EPISTEME FOR THE DIGITAL AGE? THE EXAMPLE OF PUBLICATION PROCESSING AND ANALOGICAL SEMANTICS. In *Rhetoric in Europe: Philosophical Issues. Vol. 1*. Berlin: Frank und Timme.
- Lister, A. (2011, mai). *The 'Mirage' of Social Justice: Hayek Against (and For) Rawls*. Cours (Lecture), Balliol College, Oxford. Consulté à l'adresse https://www.politics.ox.ac.uk/materials/centres/social-justice/working-papers/SJ017_Lister_MirageofSocialJustice.pdf
- Marx, K. (1985). *Le Capital* (Vol. 1). Paris: Flammarion. (Original work published 1867)
- Merleau-Ponty, M. (1985). *L'Œil et l'Esprit*. Paris: Gallimard. (Original work published 1964)
- Misrahi, R. (2012). Martin Buber, penseur de l'altérité. Conférence. Paris: Akadem. Consulté à l'adresse http://www.akadem.org/sommaire/themes/philosophie/les-grands-penseurs/philosophes-allemands/martin-buber-penseur-de-l-alterite-22-11-2012-49615_300.php
- Mugier, C. (2013). La part du propre (oikeion) dans la constitution du concept stoïcien d'appropriation (oikeiosis). *Methodos*, 13. Consulté à l'adresse <http://journals.openedition.org/methodos/3030>

- Nietzsche, F. (1900). *Généalogie de la morale*. (3^{ème}). Paris: Société du Mercure de France. Consulté à l'adresse <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k5507939b/f10.image.r=nietzsche.langFR> (Original work published 1887)
- Normand, C. (2001). *time Sémiologie , Sémiotique , Sémantique par Émile Benveniste 1*.
- Ortiz, H. (2014). *Valeur financière et vérité. Enquête d'anthropologie politique sur l'évaluation des entreprises cotées en bourse*. Paris: Presses de Sciences Po.
- Orwell, G. (1950). *1984*. Paris: Gallimard. (Original work published 1949)
- Postone, M. (2006). *Time, labor, and social domination*. Cambridge University Press. (Original work published 1993)
- Postone, M. (2013). Repenser la théorie critique du capitalisme. In *Critique du fétiche capital. Le capitalisme, l'antisémitisme et la gauche*. (p. 1-20). Paris: PUF. (Original work published 2006)
- Postone, M. (2016). *Temporality and the critique of modernity. Conference*. Prague. Consulté à l'adresse https://www.youtube.com/watch?v=m7lug_wiz_8
- Raynaud, P. (2004). *Wert*. (B. Cassin, Éd.). Le Robert, Le Seuil.
- Rey, A. (Éd.). (1998). *Le Robert. Dictionnaire historique de la langue française. 1992*. Paris: Dictionnaires Le Robert.
- Roubine, I. (2009). *Essais sur la théorie de la valeur de Marx*. (Original work published 1928)
- Schumpeter, J. (1990). *Capitalisme, Socialisme et Démocratie*. Paris: Payot. (Original work published 1942)
- Searle, John, R. (1998). *La construction de la réalité sociale*. Paris: Gallimard. (Original work published 1995)
- Sennett, R. (2012). *La culture du nouveau capitalisme*. Paris: Albin Michel. (Original work published 2006)
- Sennett, R., & Bourmeau, S. (2014). *Coopérer et faire Société*. Paris: France Culture. Consulté à l'adresse <https://www.franceculture.fr/emissions/la-suite-dans-les-idees/cooperer-et-faire-societe-avec-richard-sennett>

- Servigne, P., & Chapelle, G. (2017). *L'entraide. L'autre loi de la jungle*. (Les liens qui libèrent). Paris.
- Simonelli, T. (2004). *Günther Anders. De la désuétude de l'homme*. Clichy: Ed. du Jasmin.
- Sohn-Rethel, A. (2017). *La monnaie. L'argent comptant de l'a priori*. Bordeaux: La Tempête.
- Sorokin, P. (1959). *Tendances et déboires de la sociologie américaine*. (Original work published 1956)
- Spinoza. (1998). *Ethique*. Paris: Seuil. (Original work published 1677)
- Stiegler, B. (2004). *Mécréance et discrédit. I. La décadence des démocraties industrielles*. Paris: Galilée.
- Striker, G. (1983). The Role of oikeiosis in Stoic Ethics. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 1(1), 145–167.
- Temple, R. (2000). *Le génie de la Chine*. (Philippe Picquier). Paris. (Original work published 1986)
- Thagard, P. (2006). *Hot thought : mechanisms and applications of emotion cognition*. Cambridge: MIT Press.
- Thagard, P. (2007). Abductive inference: From philosophical analysis to neural mechanisms. In *Inductive reasoning: Cognitive, mathematical, and neuroscientific approaches*. (p. 228–247). Cambridge: Cambridge University Press.
- Turing, A. M. (1950). Computing machinery and Intelligence. *Mind*, (59), 433-460.
- Veblen, T. (1898). The Instinct of Workmanship and the Irsomeness of Labor. *American Journal of Sociology*, 4. Consulté à l'adresse <http://la.utexas.edu/users/hcleaver/368/368VeblenInstincttable.pdf>
- Veblen, T. (1908). On the Nature of Capital: Investment, Intangible Assets, and the Pecuniary Magnate. *The Quarterly Journal Of Economics*, 23(1), 104-136.
- Veblen, T. (1999). *The Theory of Business Enterprise*. Blackmask Online. (Original work published 1904)
- Veblen, T. (2003). *The instinct of workmanship and the state of the industrial arts*. Blackmask Online. Consulté à l'adresse <http://www.blackmask.com> (Original work published 1914)
- Vernant, D. (1993). *La philosophie mathématique de Bertrand Russell*. (Vrin). Paris.
- Virilio, P. (1988). *La machine de vision* (Galilée). Paris.
- von Hayek, F. (1945). The Use of Knowledge in Society. *American Economic Review*, XXXV(4), 519-530.

Weissberg, J.-L. (2003). Entre présence et absence, un virtuel toujours plus corporel. In *Le virtuel : la présence de l'absent* (EDK, p. 87-101). S. Missonnier et H. Lisandre.

Sommaire conceptuel

Sujets (I).....	5
Honte prométhéenne (II)	5
Offrande à la technique (III)	6
Médianumérique (1)	7
Phénoménotechnique (2).....	9
Capital-sujet (3)	16
Quantophrénie (4).....	19
Conatus (5)	21
Renversement des conatus (6).....	22
Récit du Big Data (IV).....	22
L'usager connecté (V)	23
Le délire de la réalité augmentée (VI)	23
Catachrèse du temps réel (VII)	25
Loi de l'audience et minoritaire signifiant (VIII)	26
Pervasif (IX).....	28
Monnaie et récits originaires (7)	29
Vigilance et orthopsychisme (8)	30
Data warehouse et Data lake (X).....	31
Design éthique et design de la séduction (9)	32
Axiologie et récits originaires (XI).....	33
Epistémologie opérante (10)	34
Cristallisation intégrale et soumission (11)	35
Economie des immatériels et action sociale (12).....	37
La comptabilité : hypomnēmata et mythopoïèse (13).....	39
Pour une comptabilité concertative - 1 (14)	40
Mondialatinisation = B42 + R72 (XII)	41
Ontoproduction de la technique (15).....	43
Allotriôsis (16)	44
Noosphère et singularité (XIII)	44
Attractivité, accréditation et décalage prométhéen (17)	45
Le nouveau Trilogie (XIV)	46
Design éthique de la technique, attractivité et accréditation (18)	47
L'action sociale à l'heure du phénoménotechnique (19).....	48
Conditions d'existence d'une épistémologie opérante (20)	50
Hyper-rationnel et hyper-irrationnel (21)	51
Signifiante et sens obtus (22).....	53

Consentement et signifiante (XV)	54
Epistémologie opérante et comptabilité (23)	55
Pour une comptabilité concertative - 2 (24)	55
Extension du domaine de la valeur (25)	56
Oikeiôsis – 1 (26)	58
Valeur et signifiante (27)	61
Catallaxie et Marché efficient (XVI)	63
Flexibilité et potentiels (XVII)	65
Démission mnémonique (XVIII)	68
Prométhisme (XIX)	70
Médialité (28)	71
Automatisation et technicisation (29)	72
Automatisation à visée totale (30)	74
Oikeiôsis – 2 (31)	75
Ruine métaphysique et décadence totalitaire (32)	77
De la supposée neutralité de la technique (XX)	81
Patrimoine immatériel et Goodwill (33)	82
Travail intégral (34)	86
Monnaie et Intellect (35)	88
Capital constant, capital variable et immatériels (36)	93
Fétichisation de la domination (37)	95
Intérêts chimériques, instinct artisan et oikeiôsis (38)	97
Poïesis (39)	100
Turing et le rapt de la signifiante (40)	102
Sujets et signifiante (41)	129



Vous pouvez faire circuler cette œuvre ou certains de ses passages à condition de la maintenir à l'identique, de ne pas en faire d'exploitation commerciale et de citer la référence :

Lipsyc C. (2018). *Le désir d'être humain. Résister à la société automate.*