

BERNARD STIEGLER

DANS LA
DISRUPTION

COMMENT NE PAS DEVENIR FOU ?

de transindividuation qui, reliant les deux époques, rendent tout cela à la fois possible et impossible.

Tout cela appartient au processus de grammatisation comme exosomatization de la vie de l'esprit, qui, ainsi mis hors de lui, s'intériorise en rêvant déjà le stade suivant de son auto-exosomatization – réaction en chaîne typique de ce qui ouvre la possibilité de l'Anthropocène, avec ceci que l'auto-exosomatization devient inévitablement une hétéro-exosomatization.

C'est ce que nous vivons à présent dans le *divorce disruptif* de l'entendement computationnel et de la raison devenant ainsi, comme rationalisation, la déraison computationnelle – la perte (mal) calculée de la raison.

52. Volonté moderne et désinhibition

Entre la grammatisation ortho-graphique et la grammatisation algorithmique, les opérations de discrétisation, comparaison, mise en tableaux et séries – sériations qui constituent des « raisons » mathématiques, c'est-à-dire des lois de ces séries extraites à partir de leur numération, et dont le corrélationnisme des *big data* est un stade immature (déraisonnable) –, c'est l'*organologie moderne de l'esprit* qui se concrétise en s'exosomatissant, ce dont j'avais tenté de montrer dans *Prendre soin. De la jeunesse et des générations* pourquoi et comment Foucault l'ignore tout en le donnant à penser, et comment il en pose la question thérapeutique dans ses derniers travaux à travers l'examen des techniques de soi.

Telle que Foucault la donne à penser sans la penser lui-même comme étant telle, la volonté cartésienne est la transindividuation du choc qu'auront constitué l'impression des livres et l'avènement de la Réforme¹ puis de la Contre-Réforme dont résultèrent tant de transformations, tels l'avènement du numéraire dans la vie quotidienne², la pratique des livres de compte, les pratiques de lectures silencieuses et solitaires cultivant le penchant « solipsiste ».

À cette époque cependant, et comme à l'inverse, la *globalisation*, fruit de la *folie des navigateurs* portugais et espagnols, partis à la conquête des Indes (« orientales » puis « occidentales »), est déjà bien amorcée :

1. Où Érasme et son *Éloge de la folie* joueront un grand rôle, cf. Stefan Zweig, *Érasme, Grandeur et décadence d'une idée*, Le livre de Poche, 1996

2. Clarisse Herrenschmidt, *Les Trois Écritures*, p. 226 et suivantes.

La figure dominante de la modernité n'est [...] pas du tout la surabondance d'intériorité réfléchissante. [...] La mission de la réflexion est de préparer la désinhibition souhaitée¹.

On peut interpréter un tel propos de bien des manières. Quant à moi, j'y vois l'expression de la dynamique du double redoublement épokhal, telle que, au *second* temps de ce double redoublement, qui s'est accompli, par exemple, comme constitution des circuits de transindividuation typiques de la république des Lettres, et, plus précisément, de la philosophie moderne (de Descartes à l'*Aufklärung* kantienne), la « mission de la réflexion » est le déclenchement de l'épokhalité technologique et scientifique du stade suivant² – ce qui a pour résultat paradoxal que la « chouette de Minerve » arrive toujours trop tard.

58. *De Raskolnikov à la disruption en passant Schumpeter.*
Défricher sans merci les territoires de la désinhibition

Il en va ainsi parce que, comme l'enseignera Hegel au XIX^e siècle – cependant que l'exosomatization s'accélérait tout à coup en devenant mécanique (la première machine à vapeur arrive à Berlin en 1795), installant l'ère de l'Anthropocène –, *la vie de l'esprit est celle de son extériorisation*, à travers laquelle l'esprit entre dans une contradiction avec lui-même que Hegel croit être dialectique, ce qui le conduit à la grande synthèse du savoir absolu retrouvant la paix avec lui-même³.

Quant à nous, la *disruption* nous apprend que *ce devenir n'est pas dialectique, mais tragique, c'est-à-dire pharmacologique*. C'est ce que Foucault tente de cerner sans y parvenir, faute de concevoir l'ὄβρις à la façon des tragiques (tout comme, très étrangement, son *Histoire de la clinique* fera l'impasse sur la pharmacopée et la pharmacologie industrielle faisant de la santé un marché – comme Google le fait à présent avec l'industrie numérique –, alors que son maître, Georges Canguilhem, aura au contraire soulevé la question du médicament et de son statut dans le soin).

1. *Le Palais de cristal*, p. 93.

2. À travers des cycles dont Freud donne des éléments de compréhension dans *Malaise dans la culture*.

3. J'ai commenté cette phénoménologie hégélienne de l'esprit dans *États de choc*.

droit qui est aussi une *différance* qui fonde l'état de droit comme promesse infinie en ce sens, et en cela libre et sans limites possibles.

Cette différence est un processus, et c'est pourquoi Derrida la décrit comme une *différance*: elle fonde l'état de droit en instaurant un état de fait de l'effondrement constant de cet état de droit, sans autre horizon ultime que sa relance constante, sa reconstitution, sa renaissance ou sa réactivation (*Reaktivierung*) comme *anamésis*, ce qui constitue l'histoire au sens fort, et dont la notion émerge il y a deux mille sept cents ans environ, du côté de l'Ionie, sur les côtes égéennes de l'actuelle Turquie anatolienne, à quatre cents kilomètres au sud de l'homérique ville de Troie.

Comme ère nouvelle de la *différance noétique* devenant la faculté noétique dite «logique», le *logos* qui en est la condition est rendu possible par la tertiarisation à la lettre des événements mentaux¹. À partir de ce fait, tel qu'il instaure un droit public, positif et «logique», c'est-à-dire régi par l'argumentation contradictoire, un nouveau mode de vie apparaît, fondé sur la recherche et l'exigence constante de l'*aletheia*. Cette recherche, en tant que les Grecs y voient converger le juste et le beau, est aussi appelée l'*ἀρετή*, ce que l'on traduit en latin par *virtus*, et en français par vertu. C'est tout cela qui se concrétise comme fondation de la *polis*. Et c'est tout cela qui définit la *politique*.

C'est aussi tout cela que ruinent les politiciens soumis à l'accomplissement du nihilisme en tant qu'il réduit toutes les valeurs, dissoutes dans la calculabilité alors qu'elles ne valent que tant qu'elles expriment et affirment un incommensurable qui, n'ayant pas de prix, *légitime* toutes valeurs commensurables. Ces questions que l'on rapporte généralement à la théorie de la monnaie n'y sont pas réductibles – et c'est pourquoi l'économie politique doit être une économie des «sentiments moraux» incluant les questions de l'économie générale de Bataille aussi bien que de l'économie libidinale de Freud.

À travers la rétention tertiaire numérique intégralement vouée à la réduction de toute trace de singularité à la calculabilité, et, de ce fait, à la désintégration des rétentions et des protentions, l'accomplissement du nihilisme est ce qui rend *totale*ment vaine et dénuée de consistance la

1. J'ai développé ce point dans *La Technique et le temps 2. La désorientation avec le concept d'identité différante*.

Mais cet excès est tout aussi bien l'expérience du défaut qui constitue lui-même la condition du schématisme de l'imagination dans l'analytique transcendantale¹ : ce qui rend possible le schème, tel qu'il permet l'ajointement des données de l'intuition aux concepts de l'entendement, c'est la rétention tertiaire². En outre, l'inimaginable n'est pas un échec de l'imagination, mais précisément sa condition interminable (au sens de Blanchot) en tant que toujours constituée par défaut – dans ce défaut d'origine dont l'exosomatization est le comble.

L'art ou l'œuvre sont dès lors cette expérience du support, de sa surface, de sa profondeur, de sa virtualité, de son « interactivité » ou de son « interpassivité », comme dit aussi Žižek³, etc. – ce qui n'efface évidemment en rien le beau lui-même tel qu'il est toujours bien rond et bien délimité : c'est ce qui, dans l'absence d'époque, le projette *au-delà* de cette plénitude, au-delà où il se donne dans le sublime infini de l'excès et du défaut (ce qui est aussi la question de Bataille).

Tant que les ères occidentales (tragique, homérique puis païenne dans l'Antiquité gréco-romaine, monothéistes ensuite) n'ont pas été épuisées – complètement dévaluées – par le nihilisme, c'est sur la base des convergences rationnelles du vrai, du juste et du beau, qui nouent l'épistémè aux modes de vie individuels et collectifs, que la philosophie gréco-romaine peut être considérée bien avant la Chrétienté *essentiellement comme une philosophie morale*, ainsi que la conçoivent Pierre Hadot et Michel Foucault.

À présent que le nihilisme atteint sa propre limite, cette conception antique de la morale – c'est-à-dire cette *praxis* guidée par des techniques de soi qui sont à l'origine du gouvernement *légitime* de soi et des autres – devient totalement incompréhensible parce qu'elle est de fait renversée par une tendance disruptive à désertifier tout ce qui aura résulté de la réalisation des rêves noétiques de l'Occident comme ce que Kant appelait les Idées de la raison, en sorte que l'état de fait engendré

1. Kant, « Du schématisme des concepts purs de l'entendement », dans *Critique de la raison pure*, PUF, p. 150.

2. C'est ce que j'ai appelé la quatrième synthèse, qui est aussi la condition de la « synthèse de reconnaissance » – c'est du moins ce que j'ai tenté de montrer dans *La Technique et le temps* 3. *Le temps du cinéma et la question du mal*.

3. *Slavoj Žižek*.

Je demandais précédemment s'il s'agit, pour combattre la démoralisation, et l'absence d'époque, et pour entrer dans une nouvelle ère, d'opérer une «remoralisation», et je répète après cette référence à Keynes en appelant «à quelques-uns des principes les plus sûrs et certains de la religion et de la morale traditionnelle», lui qui ne connaissait pas encore la démoralisation comme accomplissement effectif du nihilisme, qu'il s'agit de *transvaluation*, c'est-à-dire de la requalification de la valeur sous toutes ses formes dans les économies restreintes et générales, c'est-à-dire en réintégrant l'économie restreinte dans une économie libidinale réinventant l'investissement comme investissement *dans ces valeurs transvaluées*.

De ce point de vue-là, nécessairement, inévitablement, il s'agit de questions morales et éthiques conçues à travers une nouvelle philosophie morale, tout aussi bien que de mœurs au sens de la *Métaphysique des mœurs* de Kant – le tout devant revisiter Spinoza, Nietzsche, Freud et au-delà. La question est ici bien sûr la quasi-causalité, c'est-à-dire la dignité: la quasi-causalité comme condition de la dignité dans la condition organologique et pharmacologique, où la question de la dignité n'est pas une simple «question morale», mais une question *vitale*.

La dignité et sa culture par une philosophie morale prenant soin du moral est la condition de toute bifurcation néguanthropologique. La dignité, ce n'est ni plus ni moins que la noèse sous toutes ses formes: la noèse n'est pas simplement la pensée abstraite, la pensée rationnelle, la pensée logique. C'est la *manière* dont se meut le corps noétique à travers ses savoir-vivre et ses savoir-faire autant que ses savoirs intellectuels et spirituels.

Or la démoralisation est une dénoétisation – et c'est ainsi qu'il faut repenser la philosophie morale à partir du fait de la prolétarisation généralisée et de l'obligation (du droit et de la *dikè*) de la déprolétarisation. Pour réarmer toutes ces questions dans les sillages à la fois de Foucault, de Derrida, de Deleuze et de Guattari, avec la question écologique qu'ouvre celui-ci après que Deleuze a produit son *Post-scriptum sur les sociétés de contrôle*, il faut prendre acte de ce que nous avons appris, par exemple, des conditions de constitution de l'appareil psychique, et du fait que, plus précisément, il y a une *économie* libidinale dans laquelle cet appareil psychique, qui n'est pas simplement cérébral, devient noétique en effets.

Outre la critique des croyances qui étayent les dispositifs d'enfermement dans ce que Kant appelle la minorité¹ (croyances dont le « grand renfermement » décrit dans l'*Histoire de la folie à l'âge classique* est le gardien – c'est-à-dire aussi le système répressif), ce dont la « morale bourgeoise » est l'une des modalités, comme le sont aussi les formes de la tradition que la bourgeoisie par ailleurs bouscule à travers le redoublement épokhal dont elle est l'époque, le passage à l'acte de la raison transgresse toujours les circuits de transindividuation figés et socialisés sous les plus diverses formes, et étayés par les technologies de pouvoir en tout genre que rend possible l'exosomatization de l'entendement.

À travers la grammatisation, dont j'ai dit ailleurs pourquoi elle commence dès le Paléolithique supérieur², c'est toujours le rapport entre entendement, raison, imagination et intuition qui vient à se transformer. Toute époque procède en Occident d'une telle transformation, qui engendre un « régime de véridiction » ou « de vérité ». Au cours de ces nouveaux agencements de la « faculté de connaître », telle qu'elle est conditionnée par les rétentions tertiaires, c'est-à-dire par les *pharmaka*, de nouveaux circuits de transindividuation s'accumulent, qui forment autant de savoirs, instaurant parfois des ères, et qui, dans ces ères, constituent autant d'époques.

C'est une critique objective qui s'opère par avance à travers les avancées de ce que Hegel voyait déjà comme une *extériorisation de l'Esprit* et qui constitue un *discernement exo-somatique* et en quelque sorte *exo-psychique* d'éléments discrets, et discrétisés par l'extériorisation et la reproduction des flux vivants en quoi consiste la *grammatisation* – mouvements corporels, gestes, paroles, images, calculs, rêves –, ce que Hegel finalement ne pensera pas, croyant que ces éléments sont eux-mêmes *solubles* dans la *grande synthèse* du savoir absolu, et ignorant tout des jeux *insolubles* de l'entropie et de la néguentropie.

avance sur le réel, lui-même intrinsèquement corrigible et perfectible, mais qui, *en fait*, et, comme on disait alors, « dialectiquement », précède lui-même le droit.

Cette apparente causalité circulaire est en réalité le déphasage herméneutique que contient la triple transduction induite par l'exosomatization, et comme son ὕβρις : c'est ce qui constitue ainsi la dynamique des trois brins de l'individuation (psychique, technique et collective)¹ que l'organologie tente de penser comme triple relation transductive.

Avec le concept de transduction, il ne s'agit plus de penser les termes d'une « dialectique », mais, à partir du *déphasage* de cette causalité circulaire telle qu'elle contient cette ὕβρις, de l'*interpréter* comme une *spirale* pharmacologique d'où il s'agit toujours d'*extraire la quasi-causalité d'une règle et d'un droit* (qui est une différence dans la *différance* d'une répétition telle que la rétention tertiaire en altère les conditions à chaque nouvelle époque).

Une pensée « de gauche » est ce qui considère dans les faits qui la dépassent les droits qu'ils recèlent, qu'ils requièrent, qui relèvent d'une fonction de la raison où ils se mirent comme dans la *condition de possibilité après coup* de tels faits. Il faut redresser les faits par des règles de droit pour qu'en effet, en droit et non seulement en fait, ils puissent *durer et intensifier la durabilité des formes de vie qui y émergent* – au sens où Canguilhem parlait de formes de vie. Il y a évidemment des pensées « de droite » qui pensent ainsi – et souvent beaucoup plus loin que les pensées « de gauche »².

Dire cela ne signifie en aucun cas dissoudre la droite et la gauche l'une dans l'autre. C'est faire droit là encore à la logique quasi causale du *pharmakon*. Dans cette pharmacologie, c'est le statut du *calcul* qui distingue aujourd'hui encore la droite de la gauche, et c'est ce qui me maintient solidement ancré du côté de la dernière – laquelle, par son nom même (gauche, *sinistra*), dit quelque chose de ce qui dans l'*accident* n'est pas réductible au probable, et requiert l'improbable dont le rêve est la réserve (le μέτρον).

Cependant, le calcul n'est pas ici ce qui doit être rejeté ou péjoré : c'est ce qui, à travers une critique, doit être limité par la raison. C'est

1. Cette triple individuation est exposée dans *De la misère symbolique*.

2. Cf. Bernard Stiegler, « Puissance, impuissance, pensée et avenir », *L'Humanité*, 15 octobre 2015, <http://www.humanite.fr/puissance-impui>.

Il résulte de la dimension organologique de la vie noétique qui réalise ses rêves une épreuve de l'infidélité des milieux que produit la vie noétique en réalisant ces rêves – qui la désajustent sans cesse d'elle-même, constituant la chronicité de sa maladie et sa pharmacologie. C'est ce dont la disruption est une épreuve insigne et sans précédent : l'infidélité du milieu noétique y est portée à son comble en devenant l'entendement automatique qui prend la raison de vitesse comme analyse sans synthèse et absence d'époque¹.

L'infidélité du milieu ne peut devenir source de normativité (c'est-à-dire passage du premier au second temps du double redoublement épokhal) que comme cette morale et cette logique de la quasi-causalité que Deleuze réactive à partir de la philosophie morale stoïcienne, vers laquelle Foucault se penchera lui-même à la fin de sa vie pour penser l'éducation comme expérience morale.

Comme épreuve de l'infidélité du milieu et source de normativité, la noèse est elle-même une sorte de maladie, et requiert une nosologie et une nosographie. La noèse en passe toujours par des moments synthétiques et intermittents de « folie », c'est-à-dire *aussi*, ici, de rêve, qui, retombant analytiquement, se transindividuant ainsi, constituent les circuits de transindividuation qui relient le premier temps du double redoublement épokhal au second – instaurant ainsi une nouvelle normativité.

La nosologie et la nosographie de la noèse comme maladie peuvent aussi être pratiquées comme *questions cliniques de l'épokhalité* telle que, parfois, sous les effets de l'infidélité du milieu, les époques que reliait une raison s'exténuent, engendrent l'ab-surdité du vivre, et se précipitent dans la pulsion de destruction sous toutes ses formes.

Quant à nous, l'infidélité du milieu portée à son extrémité en tant que disruption dans l'Anthropocène requiert un saut par-delà la maladie d'un temps qui ne sait toujours pas trouver sa normativité parce qu'il ne sait pas penser la nouvelle et immense question que le XIX^e siècle nous a portée à pas de colombe, qui est celle de l'entropie, et qui est devenue au XX^e siècle celle de l'entropologie.

1. L'infidélité du milieu ne peut devenir source de normativité (c'est-à-dire passage du premier au second temps du double redoublement épokhal) que comme cette morale et cette logique de la quasi-causalité que Deleuze réactive à partir de la philosophie morale stoïcienne, vers laquelle Foucault se penchera lui-même à la fin de sa vie pour penser l'éducation comme expérience morale. Sur ce point, cf. Laurent Jaffro, « Foucault et le problème de l'éducation morale », *Le Télémaque*, 1/2006, n° 29, p. 111-124, www.cairn.info/revue-le-telemaque-2006-1-page-111.htm.

Analytiques, puis par Kant dans son *Analytique transcendantale*, puis par Hegel dans sa *Phénoménologie de l'esprit* sériant en effet la raison –, cette série donc commence avec Thalès, et en tant qu'il instaure l'ἀλήθεια que nous appelons la vérité et comme régime de la pensée devenu λόγος et s'imposant comme critère en tous modes de vie des citoyens dignes de ce nom.

À travers ce que Husserl appellera le « nous des géomètres », cette série relie dès lors ceux qui, sinon « disent vrai », du moins vouent de génération en génération leur vie à se conformer à ce *critère de toute vie vertueuse* qu'est la recherche de la vérité telle qu'elle est conçue depuis l'origine de la géométrie.

La vérité ainsi conçue et éprouvée ne saurait se cantonner à telle ou telle spécialité – vérité physique, vérité biologique, vérité sociale, vérité juridique, etc. Cette division en disciplines isolées procède de la division industrielle du travail intellectuel et coïncide avec l'Anthropocène comme *séparation de l'analyse et de la synthèse* – laquelle, arrivant toujours trop tard, constate les prises de risque inconsidérées et les vides juridiques engendrés par le processus de désinhibition.

L'expérience de la vérité qui commence à l'époque de Thalès est transgénérationnelle, et ceux qui se sont voués à elle – comme citoyens, juristes, artisans, parents, combattants, prêtres, travailleurs, sportifs, bâtisseurs, artistes, militants, etc., aussi bien que comme philosophes ou mathématiciens – restent dans la mémoire (plus ou moins) comme ces « parrésiasites » dont le souvenir jalonne l'éducation : comme *Bildung* cultivant l'amour de la vertu en tant qu'elle est *avant tout une force* – et plus précisément, la force *néguanthropique*.

La forme de l'éducation qui constitua la civilisation occidentale jusque récemment – jusqu'à ce que s'effondre l'« École » à tous les sens de ce mot, y compris celui entendu par Vincent Peillon dans son projet de « refondation » – assurait la transmission des expériences thérapeutiques que sont les disciplines sous toutes leurs formes en tant que rétentions secondaires collectives porteuses de protentions elles-mêmes collectives, constituant en cela des époques, c'est-à-dire *des raisons communes de vivre et d'espérer*.

La raison est donc *évidemment d'abord* un état moral, une motivation : elle est ce motif de vivre qui, pour les êtres noétiques, à chaque époque, articule singulièrement subsistances, existences et consistances. Les consistances relient les générations, qui, en les relayant,

mythologies dans le monde entier – et donc aussi en Grèce et en Judée. Le serpent qui tente Ève est en se dédoublant la marque à la fois d'Asclépios et d'Hermès en tant que thérapeute et herméneute du *pharmakon*. C'est ce serpent toujours double qui hantait Warburg derrière tant des revenances qui composèrent son Atlas – depuis le Laocoon jusqu'au crotale dont les Indiens du Mexique se mettent la tête dans la bouche.

Le serpent symbolise l'éclair et la foudre, donc l'électricité, donc le feu divin, céleste, olympien, qui devient entre les mains des hommes le *pharmakon*. Dans la disruption, la pensée serait toujours déjà prise de vitesse précisément dans la mesure où la rétention tertiaire numérique opto-électronique peut aller *deux fois plus vite que l'éclair*. Prise de vitesse par ce qui est devenu plus rapide que le feu de Zeus, la noèse arriverait toujours trop tard, beaucoup trop tard, et verrait tous ses rêves *immédiatement* tourner au cauchemar. Telle serait la dénoétisation dans l'immonde absence d'époque.

Comment faire en sorte que la *possibilité de questionner* – de devenir la quasi-cause de ce qui nous met ainsi en question –, possibilité par où commence le rêve noétique, comment faire pour que cela ne soit pas pris de vitesse? Comment renoétiser pour *devenir la quasi-cause de la dénoétisation elle-même*? Ce n'est possible qu'à la condition que la noèse aille *plus vite que les algorithmes* qui vont eux-mêmes deux fois plus vite que Zeus, ce qui est non seulement la mort de Dieu, mais la mort des dieux de l'Olympe, et, avec eux, du dieu de Heidegger, qui seul pourrait « venir nous sauver ».

Aller plus vite que ce qui va deux fois plus vite que l'éclair est cependant possible – et ce n'est pas seulement possible: c'est *la seule possibilité*, si le possible est ce qui se distingue fondamentalement du probable, et comme *Möglichkeit* par où se réalise un désir. *Cette possibilité, c'est précisément la bifurcation, qui va infiniment plus vite que toute trajectoire se poursuivant dans le devenir*, puisque, comme sa quasi-cause, elle renverse ce devenir dans lequel elle *ouvre* le seul motif de l'espoir: l'avenir comme possibilité improbable¹.

1. Cette vitesse infinie qui se produit dans le devenir et tout contre lui, comme fonction de la raison, c'est ce qui ne peut se produire que par une politique de la technologie mettant les algorithmes fonctionnant deux fois plus vite que le feu olympien au service des Titans épiméthéens que nous sommes avant et après avoir été prométhéens – et c'est ce qu'Anders ne voit pas dans son analyse de la honte prométhéenne. Mettre la vitesse des algorithmes au service de

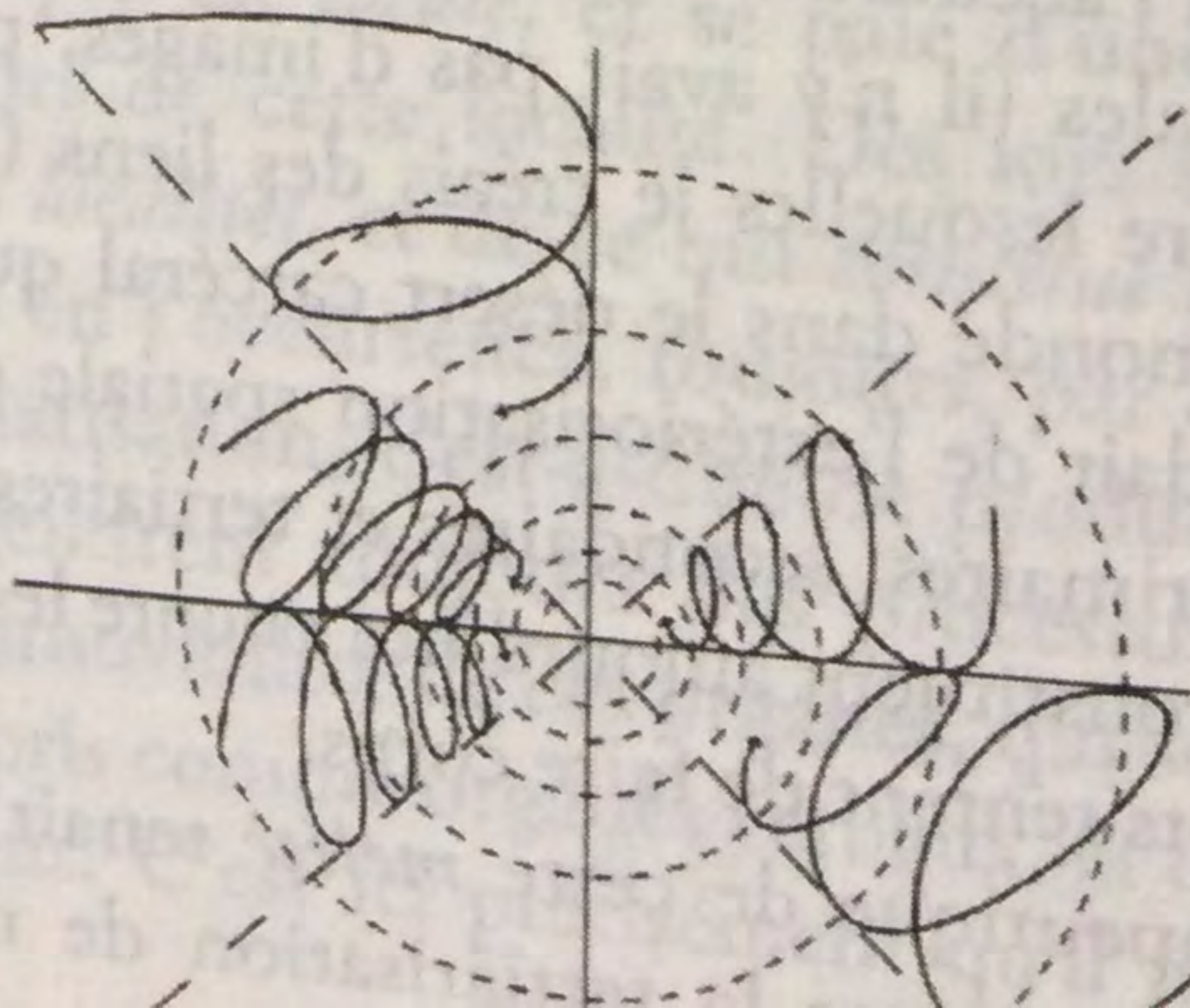
l'entendement – à la *synthèse* en quoi mes lectures et mes écritures en général consistaient.

J'acquis ainsi une notion très pratique de la différence que pensait Derrida, et très différante, si je puis dire, de celle des «derridiens» orthodoxes. De même, j'entendais très différemment des heideggeriens – y compris de Granel – la différence ontologique de Heidegger.

De cette différence, j'avais une expérience irréductiblement idiomatique au sens où, lisant beaucoup Mallarmé, je projetais dans l'idiome linguistique une marque de localité irréductible, condition de toute singularité, c'est-à-dire aussi de toute signifiante du non-insignifiant (l'insignifiant étant lui-même la condition de l'idiome et de l'ἴδιος en général).

Les *épreuves de ma différence* me conduisaient en effet à poser que le locuteur, c'est-à-dire l'individu psychique exprimant la signifiante du non-insignifiant dans le processus de la noèse, ne peut signifier (faire signes) que parce qu'il héberge déjà en lui-même les tendances synchroniques et diachroniques qui conditionnent toute transindividuation – sous forme de règles qui constituent son idiolecte, et qui sont intrinsèquement locales.

C'est pourquoi, au cours de ces années, je questionnai ce que j'appelai la *local-ité*, c'est-à-dire l'irréductible appartenance de toute différence noétique à un lieu, à un donner lieu, y compris et même toujours à partir d'un non-lieu – le défaut d'origine, le *delinquere*. Je soutins que ce qui m'arrivait, et qui était la formation de ce que je décidai d'appeler un *idiotexte*, lui-même toujours inclus dans d'autres idiotextes, innombrables, indéfinis, tous pris ensemble dans le mouvement d'une spirale infinie,



J'emploie ici le verbe *réaliser* au sens qu'il a en anglais, *to realize*. Réaliser la mise en question, cela veut dire aussi bien découvrir et affronter les innombrables problèmes organologiques et pharmacologiques que pose la mise en question de la possibilité de questionner provoquée par l'exosomatization parvenant à ce nouveau stade. À ce stade, la question est *la néguanthropologie qui devrait être capable de produire l'impossible*, à savoir le Néguanthropocène. Produire l'impossible, c'est faire une sorte de miracle.

Le Néguanthropocène est un rêve noétique qui « selon toute probabilité » *n'a aucune chance de se réaliser*. C'est pour cela que c'est un rêve : un véritable rêve est toujours ce qui se présente comme *ce qui ne peut pas se réaliser*. C'est en cela qu'il est onirique. Il se réalise parfois cependant, dès lors qu'il est capable de devenir un *désir* – et un *désir partagé*. Ce désir, c'est celui de ce que, dans sa *Lettre sur l'humanisme*, Heidegger appelle *Möglichkeit*¹.

Dans le contexte très spécifique de la folie ordinaire que provoque l'absence d'époque, la question de la *renoétisation par la reconstitution du désir* – dont la *raison* est d'abord le *motif*, c'est-à-dire le *moteur*, et, en cela, la *dynamique protentionnelle* dans son ensemble, telle qu'elle est la source de toute quasi-causalité comme *imagination* fondée dans le rêve – cette question de la renoétisation par la reconstruction du désir doit être instruite avec le monde de la psychiatrie et les diverses formes de thérapies de la souffrance mentale, psychologique, cognitive et sapientielle. Et elle doit être ainsi affrontée *face à l'état d'urgence qu'est la disruption*.

Affronter l'état d'urgence qu'est la dénoétisation comme disruption, et pour y inscrire la possibilité d'une impossibilité que nous appelons pour cette raison une bifurcation – qui ne peut qu'en être le *désir* –, cela suppose aussi, au-delà de la scène proprement thérapeutique, la rencontre et la discussion des disciplines scientifiques, des soignants en général et des gens du monde spirituel – qui va du yoga au Vatican et des « fidèles » aux théologiens – aussi bien que des citoyens et *des hommes et femmes politiques historiques à venir*.

1. Ce n'est pas Heidegger qui utilise ici le mot « désir », mais Jean Beaufret, et pour traduire *Möglichkeit*. Cette traduction est évidemment très intéressante et très problématique, d'autant que la question du rapport de Heidegger au désir est immense – et Binswanger est évidemment ici un jalon au-delà de Heidegger comme au-delà de Freud. Quant à l'ignorance dans laquelle Heidegger contient la psychanalyse, elle est évidemment un extraordinaire symptôme de la nature de son propre déni.

l'empêchement de rêver peut rendre fou au point de devenir criminel, et parce que seul un nouveau rêve noétique peut encore nous sauver.

S'il faut chez Descartes et en général distinguer rêve et folie, comme l'affirme Foucault, il faut aussi les articuler autour du *pharmakon*, c'est-à-dire autour de la rétention tertiaire: c'est le rêve noétique qui engendre le *pharmakon*, lequel, comme τέχνη, peut rendre fou. Le rêve noétique est la condition de l'exosomatisation qui emporte toujours avec elle la possibilité de l'ὑβρις.

Lorsque l'ὑβρις provoquée par le devenir toxique du *pharmakon* rend fou, il faut qu'un rêve vienne soigner cette folie – qui penche toujours vers le désespoir, qui est toujours tournée vers le désespoir, où elle peut trouver son énergie. Un tel rêve, *soigneux, thérapeutique*, qui ressemble à la folie créatrice dont parle Érasme en lisant saint Paul¹, est noétique au sens où il produit de l'espoir, et, avec cet espoir, du *courage*. Résumons:

- Ce que nous appelons la folie est ce qu'en Grèce ancienne on rapporte toujours à l'ὑβρις.
- L'ὑβρις est le fait de l'exosomatisation, que les Grecs nomment τέχνη (*tekhne*).
- Depuis l'origine tragique de la pensée occidentale, ce que nous appelons la philosophie morale procède de l'αἰδώς et de la δίκη, qui doivent contenir l'ὑβρις, ce dont Pandora et ses fétiches incarnent l'épreuve – et ce dont le déni commence avec Platon, qui constitue ainsi la métaphysique.
- L'expérience de l'ὑβρις comme telle ressurgit aujourd'hui dans l'épreuve de la disruption, comme la démesure de l'absence d'époque, comme devenir sans avenir provoquant une folie panique – en un étrange écho avec la Renaissance sur laquelle Foucault se penche au début de son *Histoire de la folie à l'âge classique*.
- Les caractères actuels de la folie trouvent leur point de départ dans le déni de la folie elle-même au sein de la raison, et donc dans le déni de l'ὑβρις moderne, dans et par la métaphysique moderne.
- Malgré toutes ses entreprises pour ébranler ce déni, la philosophie du xx^e siècle, en France en particulier, y est demeurée prise elle-même,

1. Cf. *infra* p. 412.