

## Introduction

*Pour saluer la course de Hassiba Boulmerka,  
une femme algérienne*

L'homme ordinaire d'il y a deux siècles mourait dans le lit où il était venu au monde. Il consommait une nourriture variant très peu dans une écuelle qu'il léguerait à ses petits-enfants. Au fil des saisons, des années, des générations, paysages, objets et modes de vie demeuraient résolument identiques. Tout paraissait essentiellement stable. Exceptionnel, le changement n'était qu'illusion.

C'est dans un tel monde que se sont forgées les catégories dans lesquelles nous tentons encore de penser un autre monde, apparu au début du XIX<sup>e</sup> siècle, où il est patent que la stabilité est devenue l'exception, et le changement, la règle. La technique, comme technologie et technoscience, est le principal facteur de ce *renversement*.

Nous savons aujourd'hui que les civilisations sont historiques, c'est-à-dire mortelles, et que tout est processus. Nous le savons ou croyons le savoir scientifiquement, et la philosophie a commencé de le penser depuis la dialectique et surtout depuis Nietzsche.

Mais ces savoirs et ces pensées restent abstraits, et, en quelque sorte, fondamentalement défaillants, puisqu'à présent, non seulement l'invention du nouveau monde, qui se nommait encore tout récemment progrès, n'apparaît plus spontanément porteuse d'avenir, mais, pour la *majorité de la population mondiale, occidentale aussi bien qu'orientale*, elle ne mène nulle part – quand elle n'est pas un cauchemar. Quant à ceux qui tentent de la conduire, ils font chaque jour davantage l'épreuve de leur impuissance. Telle est l'actuelle désorientation.

L'ambition de *La Faute d'Épiméthée* était cependant de montrer que la désorientation est *originaire*. L'histoire de l'homme est celle de la tech-

nique comme processus d'extériorisation où l'évolution technique est dominée par des tendances avec lesquelles les sociétés humaines doivent sans cesse négocier. Régulièrement, le « système technique » entre en évolution et rend caducs les « autres systèmes » qui structurent la cohésion sociale. Le devenir technique est originellement un arrachement, et la sociogenèse est ce qui se réapproprie cette technogenèse. Mais la technogenèse est structurellement en avance sur la sociogenèse – la technique est invention, et l'invention est nouveauté –, et l'ajustement entre évolution technique et tradition sociale connaît toujours des moments de résistance parce que, selon sa portée, le changement technique bouleverse plus ou moins les repères en quoi consiste toute culture.

La technique peut alors apparaître comme l'opposé de l'« esprit », de la « civilisation », de l'« humain », alors même qu'elle est le destin de l'homme : noués l'un à l'autre par une relation que Simondon nomme transductive (une relation qui constitue ses termes, où un terme ne peut exister sans l'autre, où les termes sont co-constituants), homme et technique sont indissociables. Mais cette relation est un « équilibre métastable » que traverse une irréductible tension. Cette tension est le temps. L'avance technique ouvre l'extension temporelle comme telle.

Ceux qui opposent technique et civilisation ne supportent pas que, comme l'enseignent les versions du mythe de Prométhée et d'Épiméthée issues d'Hésiode, d'Eschyle et de Protagoras, l'homme soit un être prothétique, sans qualité, et que la temporalité (comme *elpis*, attendue dans l'espoir et la crainte) procède de ce défaut d'origine, de cette désorientation originelle.

Ils ne le supportent pas parce que c'est en effet parfois très difficile à supporter, et parce qu'il faut alors avoir la peau assez dure. Mais ils ne le supportent pas également parce que la désorientation est aujourd'hui à son comble : l'expérience que nous en faisons actuellement est unique, presque insupportable, et il faut avoir la peau très dure – et pourtant, il faut aussi, étrangement, l'avoir très *sensible*, hypersensible, et, peut-être bien... *changer de peau*.

Originelle, la désorientation s'est toujours constituée en cardinalités désignant les confins, indiquant le Nord et le Sud, visant l'Orient et l'Occident. Dans la désorientation se donnent Orient et Occident qui ne sont pas simplement des « données » géographiques. Orient et Occident désignent des expériences singulières de la désorientation. Les points cardinaux, en tant qu'ils ouvrent l'horizon du sens, et configurent le motif de tout mobile, ne prennent corps qu'à travers une expérience du monde. Observé dans la très longue durée, l'établissement d'une cardinalité est ce qui « ajuste » technogenèse et sociogenèse. Dans cet établissement, la désorientation ouvre

une différence, entre ici et là-bas, public et privé, profane et sacré, étrange et familier, etc. L'ajustement oriente, et la désorientation originelle est aménagée, sinon occultée. Si elle reste le moteur de tout mobile, et s'il faut *s'orienter*, c'est que l'orient fait défaut. De cet autre qui fait défaut, la cardinalité produit une *figure* (un motif qui est un but) où celui qui *s'oriente* se réfléchit – l'Orient est ce *mirage*.

Cette cardinalité est aujourd'hui ce qui ne parvient pas à se constituer, nous imposant la souffrance de la *désorientation comme telle*. Cela tient notamment à la *vitesse* que le développement technique a acquise depuis la révolution industrielle, et qui n'a cessé de s'accroître, creusant dramatiquement le retard entre système technique et organisations sociales, comme si, la négociation paraissant impossible, le divorce devait être prononcé.

Dans cette crise, les médias, le « direct » et le « temps réel » jouent un rôle prépondérant. Dans *La Faute d'Épiméthée*, j'ai montré que c'est pour faire face aux nouvelles nécessités engendrées par le processus d'*innovation permanente* en quoi consiste la révolution industrielle que s'est mis en place le système d'information devenu planétaire, et dont il résulte, par les développements du télégraphe, du téléphone, de la photographie, de la phonographie, du cinéma, de la radiodiffusion, de la télévision et de l'informatique dont la fusion s'accomplit sous nos yeux, que la *mémoire mondiale* a finalement elle-même été soumise à une *industrialisation* qui affecte directement les processus psychiques et collectifs d'identifications et de différenciations, c'est-à-dire d'individuation.

C'est par les technologies analogiques et numériques que s'est pleinement accomplie l'industrialisation de la mémoire. Ces technologies relèvent avec les toutes récentes biotechnologies des *industries de programmes*. Ce devenir industriel de la mémoire est le terme de ce que *De la gramma-tologie* appelait une *histoire du supplément*.

Jacques Derrida a analysé « la vie devenant consciente d'elle-même » comme cas singulier d'une économie générale du *programme* – dont les industries de programmes sont l'époque actuelle. La vie en général est programmatique, mais la vie économisant sa mort (« l'homme ») est un processus de « libération de la mémoire » consistant en une extériorisation des programmes du vivant dans des programmes artificiels qui constituent une *supplémentarité originelle* de cette forme de vie. *Ce qui est extériorisé se constitue au cours de son extériorisation même* et n'est précédé par aucune intériorité : telle est la « logique du supplément ». La « différence » est le jeu du processus au cours duquel le programmatique, ne cessant de se *différencier*, poursuit la vie (en tant qu'évolution et différenciation) par d'*autres moyens* que la vie.



Dans *La Faute d'Épiméthée*, je me suis attaché à montrer que le supplément est une trace toujours déjà *matérialisée* (fût-ce comme *matière phonique*, aussi éphémère qu'elle puisse paraître), et non simplement une entité formelle dont l'analyse pourrait être absolutisée hors de sa *genèse* matérielle même. La logique du supplément, c'est la logique différencielle de la matière toujours déjà forme : une logique d'*avant* l'opposition de la matière et de la forme. La logique du supplément qui est toujours déjà *l'histoire* du supplément est une *techno-logique* par laquelle la matière inorganique *s'organise*<sup>1</sup> et affecte l'organisme vivant dont elle est le supplément originaire. En tant qu'elle n'est compréhensible qu'à travers son histoire, cette « logique » est une *dynamique*. Le moteur de cette dynamique est la différence.

S'il est vrai que depuis la biologie moléculaire, le vivant sexué est défini par la mémoire somatique de l'*épigénétique* et la mémoire germinale du *génétique*, lesquelles, par principe, ne communiquent pas entre elles (ce qui consacre Darwin contre Lamarck), le processus d'extériorisation est une rupture dans l'histoire de la vie dont résulte l'apparition d'une *troisième mémoire* que j'ai appelée *épiphylogénétique*. La mémoire épiphylogénétique, essentielle au vivant humain, est technique : inscrite dans le mort. C'est une rupture avec la « loi de la vie » en ceci que, compte tenu de l'étanchéité entre somatique et germinal, l'expérience épigénétique d'un animal est perdue pour l'espèce lorsqu'il meurt, tandis que dans la vie qui se poursuit par d'autres moyens que la vie, l'expérience du vivant, *inscrite dans l'outillage (dans l'objet)*, devient transmissible et accumulable : c'est ainsi que se constitue la possibilité d'un *héritage*.

C'est Heidegger qui a fait entrer dans la philosophie la question de l'héritage en tant que telle – préparée par Hegel et Nietzsche. Élève de Husserl, qui définit la philosophie transcendantale comme analyse des vécus dans le présent *vivant* de la conscience, Heidegger entre en rupture avec la phénoménologie précisément sur ce point : dans l'analytique existentielle de *Être et temps*, le *passé* que le *Dasein n'a pas vécu*, dont il *hérite*, est un caractère existentiel de sa temporalité originaire (essentiel à son existence). La question n'est plus le vécu, mais l'*avenir du non-vécu* passé : un « passé du *Dasein* » est *déjà-là* avant lui, mais il n'est *son* passé que dans la mesure où ce *Dasein a à l'être*, que dans la mesure où il *peut* ce passé qui *n'est pas encore* le sien, mais qui peut *devenir* sien. Sans ce passé, ce *Dasein* n'est rien ; et cependant, ce passé n'est pas encore *son* passé puisqu'il ne l'a pas vécu : ce passé déjà-là avant lui *n'est pas encore* son

1. Et la matière inorganique organisée est ce qui définit l'objet technique.

passé tant que le *Dasein* ne l'a pas été (n'en a pas hérité) *comme son propre avenir* : comme ce qui *se réservait*, en ce passé, pour *ce Dasein*, comme ce qui, *fruit* de l'héritage, *restait à venir* de l'événement de ce passé, à venir *par ce Dasein* dans l'événement de sa singularité.

Mais l'*accès* à ce déjà-là n'étant rendu possible que dans la mesure où seul le *fait* de son *extériorisation* en garantit la *conservation* (ce qui constitue le phénomène technique depuis l'origine même de l'épiphylogenèse), je pose que *les spécificités des techniques comme supports d'enregistrement du passé conditionnent* pour chaque *époque* les modalités selon lesquelles le *Dasein accède* à son passé.

Aux paragraphes 73 à 75 de *Être et temps*, Heidegger se demande quel statut il faut accorder à ce qu'il nomme la *Weltgeschichlichkeit* (mondo-historialité) qui n'est autre que la définition existentielle des étants intramondains en tant qu'ils *témoignent* d'un passé légué par les disparus – disparus qui ne sont pas simplement « passés », puisque précisément ces traces leur accordent encore une sorte de présence, la présence *revenante* d'époques révolues dont le témoin matériel est un *medium*. Or, après une hésitation certaine, Heidegger prive ces étants de valeur *originaires* – ils ne sont pas *constitutifs* de la temporalité originaire, et l'analyse existentielle n'a pas à rendre compte de leurs spécificités épokhales : écartant ces phénomènes en ce qu'ils ont d'irréductiblement *empirique*, *Être et temps* demeure dans la métaphysique comme discours *transcendantal*.

En reculant devant la conséquence la plus radicale de *Être et temps*, qui avait pour la première fois dégagé philosophiquement ce que j'ai nommé le « quoi » (l'étant intramondain, toujours déjà technique, tel qu'il ne peut être analysé simplement comme *vorhandene* mais doit être pensé comme *zuhandene*), Heidegger demeure en profonde continuité avec l'analyse husserlienne du temps alors même qu'*Être et temps* prétendait rompre avec ce qui continue en elle de privilégier le présent.

Husserl définit comme temporel l'objet qui se constitue dans sa durée comme flux, et *dont le flux coïncide avec le flux de la conscience* dont il est l'objet. Dans ce flux, Husserl identifie une *rétenction primaire* qui appartient au maintenant de l'objet, qui est son « tout-juste-passé », et le maintenant d'un objet temporel s'avère ainsi être originairement étendu, il est un « grand maintenant »<sup>1</sup>. Husserl distingue radicalement cette rétenction primaire de la *rétenction secondaire* qu'est le ressouvenir, ou souvenir secondaire. *A fortiori*, il exclut ce qu'il nomme la conscience d'image, trace du passé non-vécu par la conscience, en ce qu'elle n'appartient pas,

1. Gérard Granel, *Le Sens du temps et de la perception chez E. Husserl*, Paris, Gallimard, 1968.