

## Repenser les Humanités à l'époque des technologies numériques : Perspectives écologiques et organologiques

Séminaire Digital Studies – 9 décembre 2014  
Gerald Moore et Erich Hörl

Le processus de [cybernétisation](#) qui émerge au milieu du XXème siècle et l'évolution numérique des technologies de l'information et de la communication caractéristique du début du XXIème siècle aboutissent aujourd'hui à une technicisation et une réticulation croissantes des environnements sociaux et cognitifs humains, et à leur invasion par les technologies médiatiques à toutes les échelles (environnements algorithmiques « intelligents » et évolutifs en temps réel, analyses de données micro-sensibles, colonisation de la vie quotidienne par les « médias sociaux »). Révélant ainsi la condition technique originaire de l'homme, ce devenir cybernétique des environnements contemporains implique de poser à nouveau frais la question écologique et de repenser les Humanités, dans le contexte du capitalisme numérique et de la société hyper-industrielle.

Le concept de participation a joué un rôle fondamental dans les tentatives théoriques pour décrire les nouvelles formes de subjectivités, d'objectivités et d'agentivités distribuées dans ces environnements technologiques et réticulaires complexes. En insistant sur le rôle premier et constitutif de la relation et de la médiation, cette notion constitue un pivot pour une « écologie générale » à venir, qui permette de reconsidérer le rapport entre nature et technique et les couplages entre agents humains et non-humains. La réévaluation actuelle du concept de participation témoigne d'une nouvelle conception du sens, pensé non plus à partir de son caractère mental, intérieur ou représentatif, mais à partir de son extériorité constitutive, au moyen des concepts d'ouverture, de communication et d'indétermination. Il s'agira pour E. Hörl de revenir sur deux origines cruciales de cette conception « participative » du sens : les travaux de [L. Lévy-Bruhl](#) sur le rôle de la participation dans la mentalité primitive, et ceux de [G. Simondon](#) concernant l'écologie spéculative de la participation.

Ces transformations fondamentales dans l'histoire des machines et de la pensée témoignent du lien entre les technologies d'une époque et les conceptions que celle-ci se fait de l'homme et du monde. L'« humain » ne serait plus le nom d'un référent stable, mais celui d'une série de projections culturelles, engendrées par les techniques propres à chaque société et les rêves auxquels celles-ci donnent naissance. L'« humanité » désignerait moins une espèce exhaustivement définissable qu'un horizon de possibilités vers lesquelles nous inclinons de façon intermittente. Cette idée d'une « promesse de l'humain », toujours réinventé à travers ses prothèses artificielles, conduira G. Moore au cœur de l'organologie générale, qui constitue un paradigme pour penser la réinvention des Humanités à l'époque numérique, et permet de comprendre leur nécessaire transformation en « études digitales ».

### Gerald Moore - La promesse de l'homme



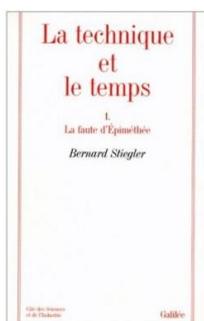
[Gerald Moore](#) est philosophe, maître de conférence dans le département de Langues et Cultures Modernes à l'Université de Durham (Royaume-Uni), où il reprend le programme des Digital Studies, visant à redéfinir le rôle politique des humanités et de l'université à l'époque du numérique. Il travaille actuellement à la rédaction d'un manifeste pour les Digital Studies, *The Digital Studies Manifesto*. Dans cette conférence, il s'est appuyé sur les publications suivantes :

- "*Adapt and Smile or Die! Stiegler Among the Darwinists*", in Christina Howells & Gerald Moore, *Stiegler and Technics*. Edinburgh University Press, 2013 ;

- "On the Origin of *Aisthesis* by Means of Artificial Selection, or the Preservation of Favored Traces in the Struggle for Existence", à paraître in Arne de Boever (ed.), *Bernard Stiegler: Amateur Philosophy, special issue of Boundary 2* ;

- *The Digital Studies Manifesto*—Thesis 4. The task of the humanities, and of culture in general, is to create and preserve the promise of the human—but this promise is threatened with dissolution by the 'crisis (that is more than a crisis)' of hyperindustrial society.

## 1/ Comprendre l'homme comme une promesse



### -Le statut de l' « humain » dans la philosophie de B. Stiegler

Lors du colloque General Organology des 20-22 novembre 2014 à l'Université du Kent, B. Stiegler affirme ne pas être, et n'avoir jamais été, intéressé par l'humain : « l'humain n'est pas une question intéressante pour moi ». Cette affirmation a donné lieu à une confusion concernant le statut de l'humain dans la philosophie de B. Stiegler, et cela pour deux raisons.

1/ En premier lieu en raison d'une ambiguïté de traduction : en effet, le titre de la partie de [La faute d'Épiméthée](#) « Qui? Quoi? L'Invention de l'homme » a été traduite en anglais par « Who? What? The Invention of the Human ». L'emploi du terme "**homme**" par Stiegler a généralement été traduit en anglais plutôt par « **human** » que par « **man** », conformément à l'usage qui veut qu'en langue anglaise, on emploie plutôt le terme « human » que celui de « man » pour désigner le genre humain, sous peine d'être accusé de chauvinisme. Cette traduction compromet néanmoins la nuance présente dans les termes de Stiegler.

2/ En second lieu, si le statut de l'humain a posé problème, c'est aussi que sur de nombreux plans, B. Stiegler s'oppose à l'**anti-humanisme** caractéristique de la tradition post-structuraliste (notamment à l'« inhumanisme » affirmé de Deleuze et Guattari par exemple) et semble s'intéresser plutôt à la « **composition** » de la subjectivité humaine qu'à sa [déconstruction](#).

### -La théorie de l'épiphylogénèse

En effet, Stiegler apparaît comme une exception parmi les philosophes et critiques ayant renoncé à l'idée d'une différence constitutive entre l'*Homo sapiens sapiens* et les autres animaux : sa théorie de l'[épiphylogénèse](#) (entendue comme « différance de la différance ») préserve cette distinction, en affirmant que seuls les membres du genre Homo se transmettent une **expérience acquise et cumulative** à travers leurs outils.

Cette distinction ne conduit pas à une position anthropocentriste, dans la mesure où elle est **empirique** et non **a priori ou essentialiste** :

-il n'y a pas de **raison métaphysique** en vertu de laquelle d'autres organismes ne pourraient pas enseigner l'usage de leurs outils et les transmettre aux générations futures  
-le fait qu'il n'existe pas d'usage collectif et de transmission intergénérationnelle des outils chez d'autres espèces est simplement un **fait**, plus ou moins établi par la primatologie ou la paléo-anthropologie.

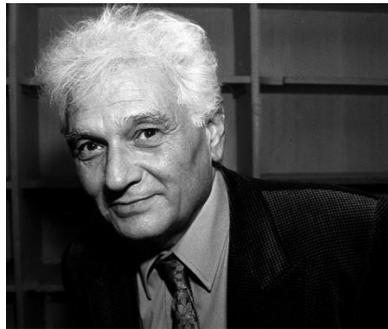
#### **-La technique ouvre la possibilité de l'homme**

Stiegler nuancerait néanmoins ce point en affirmant que si d'autres organismes avaient cette **culture technique cumulative**, ils auraient eux aussi un **potentiel d'humanité**. Mais l'humanité ou l'agentivité est alors comprise :

-non comme la **propriété exclusive** d'une espèce biologique donnée

-mais comme un **horizon de possibilité** qui peut s'ouvrir (ou pas) à travers les techniques

La technique ne garantit donc pas l'agentivité, elle en ouvre seulement la possibilité.



Jacques Derrida

#### **-Cultiver la promesse de l'homme incarnée par les institutions**

Gerald Moore propose alors de comprendre l'humain comme une promesse, au sens de Derrida mais en allant plus loin que Derrida lui-même. En effet, contrairement à Stiegler, Derrida n'insiste pas assez sur le caractère **faillible** de la promesse qui peut devenir dépourvue de signification si elle n'est pas **cultivée** de manière adéquate et si les **institutions** qui l'incarnent sont détruites. Cet **effondrement de l'humain comme promesse** est ce à quoi nous assistons aujourd'hui : c'est pourquoi une **écologie de l'esprit** doit venir en supplément de l'**écologie environnementale**, et le **Néguantropocène** doit venir renverser [l'Anthropocène](#).

## **2/ Etre non-inhumain**

#### **-Tendance à l'inhumanité et capacité d'élévation intermittente**

La critique stieglierienne de l'humanisme s'applique aussi bien à l'hypostase de l'« Homme » qu'à celle de l'« humain ». Dans ses premières œuvres, il n'y a pas d'**essence de l'humanité**, mais seulement **des hommes** au pluriel : « Le terrifiant serait que l'Homme existe, il n'existe pas. . . . Il existe *des hommes* » (*La Technique et le Temps, t.2, 1996*).

Mais par la suite, il va plus loin puisque dans *Prendre Soins*, il écrit que plutôt que d'être complètement humains ou complètement inhumains, nous sommes inhumains de manière prédominante, mais possédons néanmoins la **capacité de nous élever au-delà de l'inhumanité** : « Mais la plupart du temps, nous tendons à ne pas être non inhumains-en acte : nous *tendons* à la non-humanité, entendons ici 'humanité' comme ce qui s'accomplit dans ce que l'on appelle *les humanités* » (*Prendre Soins, 2008*). Par défaut, nous tendons vers la non-humanité et l'inhumanité, nous tendons à rester ce que nous sommes : des animaux instinctifs, des créatures d'habitudes.

#### **-La technique offre la possibilité de transgresser le comportement automatique**

La technique nous donne la possibilité d'échapper à de tels comportements : la non-inhumanité peut alors devenir un **état d'exception**, une **élévation intermittente** au-delà des **comportements automatiques** biologiquement ou techniquement déterminés.

Etre non-inhumain apparaît alors comme un moment de **transgression**, pendant lequel nous utilisons nos techniques pour nous inventer un futur qui diffère des tendances entropiques du présent. Mais il ne suffit pas d'utiliser les techniques pour opérer cette transgression, puisque celles-ci peuvent aussi nous enfermer dans des **modèles instinctifs de comportements** (nous rendre bêtes), comme dans le cas des techniques propres au **consumérisme** contemporain.



#### **-Déphasage et passage à l'acte : co-individuation du qui et du quoi et projection d'avenir**

Ce moment de non-inhumanisation a lieu lorsque l'usage des outils conduit à un **déphasage** du milieu interne de l'utilisateur : une ré-organisation du circuit neuronal s'opère dans le cerveau, tandis que les organes physiologiques sont dé- et re- fonctionnalisés par les outils et les organisations culturelles qui gouvernent leur usage. Ce déphasage des organes physiologique et du cerveau est aussi une différence, une réinterprétation **transductive** ou une **co-individuation du qui par le quoi et du quoi par le qui**. Mais ce déphasage en lui-même n'est pas suffisant : il doit culminer en un « **passage à l'acte** » durant lequel l'**adoption** des outils par le « qui » lui permet de se réinventer lui-même ainsi que son milieu environnant, en projetant une alternative d'**avenir**.

#### **-La « différence de la différence » : transformation du champ de l'expérience**

B. Stiegler distingue entre deux régimes de différence évolutive, appartenant respectivement à la **sélection naturelle** et à la **sélection artificielle** :

-quand un pied se transforme en main, il est rétroactivement ré-interprété comme un proto-organe de préhension qui permet à l'organisme de s'adapter et de survivre

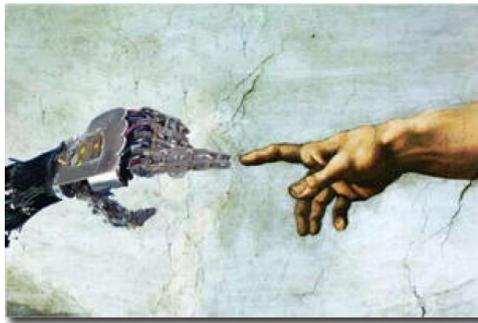
-quand un outil s'ajoute à une main, la main est là aussi ré-interprétée, libérée ou ré-inventée à travers la technique (l'organe de préhension devient disponible pour l'écriture par exemple)

Ces transformations du champ de l'expérience aboutissent aussi à une **réinvention de la subjectivité** : en apprenant à utiliser un outil, nous internalisons le nouvel horizon de possibilité qu'il ouvre. Lors de la différence propre à la sélection artificielle (qui constitue la « différence de la différence »), le **qui** et le **quoi**, le sujet et son outil, se réinterprètent continuellement l'un l'autre. La délégation de la **fonction de l'organe** physiologique à une **prothèse technique** produit une **différentiation de l'expérience** : la sensation physique entre en circuit avec la technique, ce qui aboutit à la production de sentiment, de sens et de valeur esthétique en inscrivant l'*aisthesis* dans un horizon symbolique et logique. Cette **inscription technique de l'esthétique** donne lieu à la **vie de l'esprit** ou **âme noétique**, dont l'existence consiste en la transgression des modèles de comportements biologiques et automatiques.

#### **-La promesse : le champ des interprétations possibles d'une trace**

Le concept de différence de Derrida exprime l'**ouverture de la signification** d'un signe à ses interprétations multiples : à chaque occurrence, le sens est toujours susceptible d'être compris de manière nouvelle. Ce **mouvement de la différence** donne lieu à ce que Derrida décrit comme une **promesse** : l'ensemble des significations qui s'attachent à un concept au fil de ses itérations historiques. La signification d'un concept (comme celui d'amitié ou de démocratie) est donc toujours

susceptible d'être **réanimée, transformée et réinterprétée** rétroactivement, et ne peut se réduire à une **essence identique et homogène** : elle est toujours **en excès** par rapport aux tentatives de saisie ou de contrôle du sens. L'espace-temps de la différence constitue ainsi un **champ d'interprétations possibles** qui donne lieu à un « pouvoir messianique » du concept. Ce « pouvoir messianique » dépend de la capacité du concept à résister à la fois à **l'imposition d'un sens déterminé**, mais aussi à un **usage trop flou** : la promesse de la démocratie devient insignifiante à la fois si son sens est surdéterminé par les critères de la politique étrangère américaine par exemple, mais aussi si le concept est utilisé indifféremment pour décrire n'importe quel régime politique. Il y a donc une **pharmacologie** de la promesse. Cependant, si Derrida a bien pointé la potentielle toxicité de la promesse, il n'a pas insisté sur le fait qu'une promesse pouvait aussi s'effondrer, s'il arrivait quelque chose aux **objets techniques** et aux **organisations sociales** qui lui servent de **supports de mémoire**.



#### **-L'humanité : la consistance d'une promesse d'émancipation**

Il est possible de penser le pouvoir messianique de la promesse en termes de [quasi-causalité](#), comme sa capacité à fonctionner comme un **objet de désir toujours à venir**, en vue duquel nous construisons un avenir qui rompt avec la tendance entropique du présent.

Geral Moore suggère que « l'homme » n'est rien d'autre qu'une telle promesse quasi-causale : un rêve fragile que nous projetons quand nos corps se dé- et re- fonctionnalisent en se différenciant, au cours de leur couplage avec les prothèses techniques.

L'idée d'humanité serait donc à comprendre :

- non comme une **espèce d'êtres existants**
- mais comme la **consistance fragile d'une promesse d'émancipation**

### **3/ Des horloges à la (négu)entropie : les promesses de l'homme**

#### **-Les conceptions de l'homme : une série de projections inspirées par les technologies**

Il est frappant de remarquer que les **conceptions de l'homme ou de l'humanité** varient avec l'évolution des **objets techniques** au cours de l'histoire : l'humain devrait alors peut-être être compris comme une **série de projections technologiques**, situées historiquement et engendrées par la culture technique et les rêves auxquels elle donne lieu.

→ Canguilhem montre par exemple que la théorie du dualisme cartésien s'ancre dans des formes de la technique de son époque et que son recours aux modèles des horloges, des montres ou des moulins à eau n'est qu'un exemple d'explication de l'organisme par la machine parmi d'autres



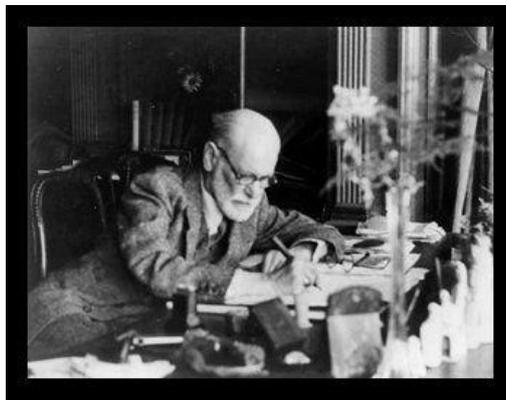
*Ludwig von Bertalanffy*

→ [Ludwig von Bertalanffy](#) note le rôle joué par les leviers et les pompes dans la compréhension du fonctionnement du cœur et des poumons par les Lumières, puis celui des engins thermodynamiques à l'ère industrielle et enfin celui des machines cybernétiques à régulation homéostatique dans les conceptions des organismes animaux et humains

→ Le modèle de la machine à vapeur a donné lieu à la conception des « corps entropiques » par Emile Zola, qui inspirera la notion de [milieu intérieur](#) chez Claude Bernard.

→ Les travaux de [John Bowlby](#) sur l'instinct s'inspirent des systèmes de fonctionnement des thermostats et des missiles construits pendant la Guerre Froide.

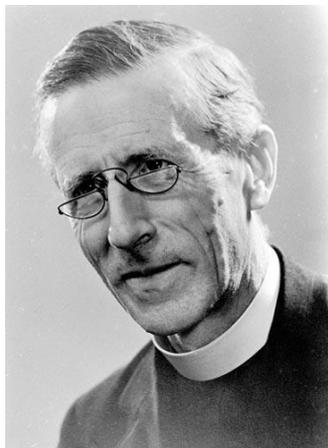
→ Freud n'a cessé de s'inspirer d'une variété d'objets techniques et technologiques pour penser le fonctionnement du psychisme : par exemple, la théorie de la sublimation exposée vers 1915 est connue comme le « modèle hydraulique » de Freud, et dans une note de 1925, Freud pense l'inconscient et la mémoire à partir du [Wunderblock](#) (magic-pad) sur lequel les écritures effacées sur la feuille superficielle laissent des traces sur une tablette de cire.



*Sigmund Freud*

→ Des modèles plus contemporains de l'homme peuvent aussi être reliés aux technologies récentes : l'idée de « connectome » en neurosciences (selon laquelle l'identité individuelle réside dans le plan spécifique des connexions synaptiques propres à un individu) semble coïncider et peut-être avoir été modelée sur l'arrivée des réseaux distribués en informatique.

→ Même les conceptions de la conscience collective humaine (de l'idée de « religion de l'humanité » d'Auguste Comte à celle de « [noosphère](#) » de [Teilhard de Chardin](#) et d'évolution du partage de Michel Bauwens) doivent leurs inspirations aux technologies de l'information et de la communication propres à leur époque (information circulant via la presse ou l'imprimerie puis transportée par des câbles à la vitesse de la lumière).



*Teilhard de Chardin*

### **-Le statut des modèles technologiques pour penser l'humain**

Il ne s'agit pas pour la science d'utiliser ces technologies comme des modèles qui la conduiraient peu à peu vers la vérité sous-jacente de l'humanité : au contraire, chaque nouveau modèle correspond à la **découverte de complexités nouvelles** et préserve un **élément irréductible d'interprétation**. Tous ces modèles de l'homme sont **pharmacologiques**, à la fois curatifs et toxiques.

### **-Pharmacologie de la conception cybernétique de l'homme**

La vision de l'homme dérivée de la cybernétique est exemplaire de ce caractère pharmacologique : elle tend à comprendre l'homme comme une **machine cybernétique capable d'apprentissage**, or si cette vision peut être lue comme une tentative de minimisation de l'entropie, elle monopolise les discours actuels et soutient la fétichisation contemporaine de la productivité. Elle s'oppose à une vision **néguentropologique** de l'homme, qui le concevrait comme animal technique capable d'utiliser ses outils pour rompre avec l'environnement qui lui est imposé.

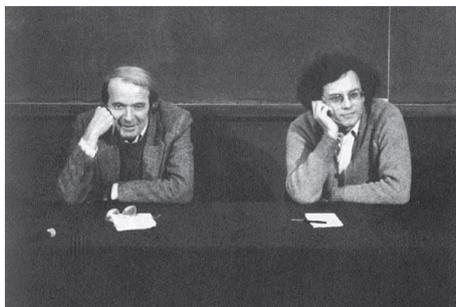
### **-Les études digitales : une réinvention des Humanités**

Une fois repensées comme **études digitales**, c'est à dire comme études de la réinvention de l'animal non-inhumain à travers ses techniques, l'un des buts des Humanités pourrait être d'analyser et de documenter la relation entre :

- les **techniques** caractéristiques d'une époque
- les **conceptions de l'homme** auxquelles elles ont donné lieu

Les Humanités auraient aussi peut-être pour rôle de réinterpréter les diverses conceptions de l'éthique en termes d'entropie et de néguentropie.

### **(En lieu de) conclusion**



*Deleuze et Guattari*

Cette idée d'une promesse de l'humain techniquement enracinée peut être critiquée au moyen des arguments de Deleuze et Guattari, selon lesquels il ne s'agit plus de devenir humain mais plutôt inhumain et de faire des humanités des « inhumanités ». Cependant, cette affirmation d'un « **devenir inhumain** » comporte un risque : elle tendrait à se confondre avec celle d'une **bestialisation déshumanisante**, qui envisagerait pour seules perspectives notre capacité d'adaptation, de résistance et de survie. Le véritable défi consisterait alors moins à abandonner le concept d'humanité qu'à se montrer digne de cette promesse de l'humain, qui se dégrade peu à peu.

Ce statut de promesse est fondamental. Les promesses sont toujours menacées de destruction à travers la liquidation des **supports de mémoire** extériorisée qui constituent la culture : si les traces culturelles sont détruites, les promesses auxquelles elles donnent naissance s'évanouissent.

Le concept de démocratie ne peut prendre sens aujourd'hui que dans la mesure où la lueur de sa promesse s'externalise dans les institutions politiques. De même, si les institutions qui incarnent la promesse de l'humain échouent à prescrire ce qui est en jeu dans cette promesse (en défendant notamment une vision de l'humain comme être hyper-adaptable et flexible), alors ses horizons s'évanouissent. Si l'**Université**, comme lieu d'expression d'une **promesse d'auto-invention**

**de l'homme à travers ses techniques**, est sacrifiée et se consacre à former des travailleurs adaptables à l'état actuel du marché, alors elle risque elle aussi de trahir sa promesse. Il s'agit de **réinventer les institutions qui incarnent ou externalisent la promesse de l'humain**, afin de s'élever contre sa dégradation.

**Erich Hörl –**

**Autres commencements d'une culture participative du sens :**  
**mentalités primitives, écologie spéculatives**  
**et transgressions des hypothèses cybernétiques**



[Erich Hörl](#) est philosophe, professeur d'Etude des médias au sein de l'Institute for Culture and Aesthetics of Digital Media à [l'Université de Leuphana](#) (Allemagne). Elève de [Friedrich Kittler](#) (théoricien des médias et fondateur des « media studies » allemandes), spécialiste de Simondon et de l'histoire de la cybernétique, il s'intéresse à la question de la « condition technologique » de l'homme, qui implique la défense d'un nouveau paradigme écologique. Il interroge le rôle des théories des médias dans cette « écologie générale », ainsi que ses conséquences conceptuelles, politiques et institutionnelles.

Lors de son intervention du 9 décembre, Erich Hörl a analysé la notion de **participation** qui est au cœur d'une nouvelle culture du sens portée par la **condition technologique contemporaine**. Après avoir souligné l'étendue du paradigme participatif aujourd'hui dans de nombreux champs aujourd'hui, il a tenté d'en penser les fondements théoriques à travers une lecture du concept de participation dans l'anthropologie de Lucien Lévy-Bruhl puis dans l'« écologie générale » de Gilbert Simondon.

### 1/ La participation dans la culture technologique contemporaine



### a) Extension et pharmacologie du modèle participatif

La participation est phénomène omniprésent depuis quelques années, que ce soit dans les industries de la programmation ou au sein des médias et réseaux sociaux. On se trouve dans une zone de participation totale, où la participation elle-même est devenue une commodité, où elle est suivie et tracée, pour former l'opération fondamentale d'une nouvelle économie qui n'est pas seulement celle de l'extraction de données mais encore de l'extraction de réalités. En effet, c'est seulement à travers la participation que les **données traçant des comportements** peuvent être produites.

Cette extension en apparence inédite des modèles participatifs n'est pas sans susciter de vifs débats et des contestations, qui pointent une perte totale de participation et une désindividuation contemporaines, une misère symbolique et même une prolétarisation psychique et collective, une exploitation par les algorithmes, un monopole des médias sociaux et de nouvelles économies comportementalistes. Dans ce cadre pharmacologique, avec à la fois son ampleur et ses toxicités nouvelles, la participation apparaît comme un **fait culturel total** de la condition contemporaine : elle est certainement, du moins, au centre des gouvernementalités à venir et au cœur de la nouvelle économie politique. L'injonction générale est de participer, soulevant les réactions des théories critiques. Ainsi une **pharmacologie de la participation**, qui départage les progrès qu'elle permet des nouveaux poisons qui l'accompagnent, est nécessaire et urgente au titre de partie intégrante d'un humanisme technologique.

### b) Une transformation profonde de la culture du sens

Mais le propos d'Erich Hörl se situe ici sur un autre terrain : pour lui, l'ascension du terme de « participation » au statut de catégorie fondamentale indique une transformation profonde de notre culture du sens, transformation qu'il a déjà commencé à décrire en tant que **déplacement technologique du sens** et dont il souhaite maintenant savoir comment la question de la participation apparaît ou réapparaît en son centre. Ainsi, la thèse principale de sa réflexion consiste à dire que dans le déplacement technologique du sens, **la participation elle-même est devenue notre sens**, et ce sens à son tour n'est plus représentatif mais participatif.

Le concept de participation est certes très ancien, il a été constitutif de la condition occidentale depuis l'enseignement platonicien de la [méthexis](#) et la théorie participative de l'âme et de la poétique chez Aristote ; mais le XX<sup>ème</sup> siècle est allé de pair avec un réexamen sans précédent de ce concept traditionnel. Deux scènes théoriques y ont en effet annoncé le mouvement auquel nous assistons aujourd'hui : **Lucien Lévy-Bruhl**, dont l'impossible herméneutique d'une participation affective dans les cultures primitives a commencé aux alentours de 1910 pour culminer à la fin des années 1930, et **Gilbert Simondon**, qui a entrepris à la fin des années 1950 et dans les années 1960 une écologie spéculative des processus d'individuation physique, vitale et psycho-collective.

## **2/ Mentalités primitives: le régime de participation affective**



### a/ Une ontologie radicale de la communication chez Lévy-Bruhl

Peu avant son 81<sup>ème</sup> anniversaire, [Lucien Lévy-Bruhl](#) a noté dans ses *Carnets* : « Pour la mentalité primitive, **être c'est participer**. Elle ne se représente pas d'être dont l'existence se conçoit sans y faire rentrer d'autres éléments que ceux de ces êtres mêmes. Ils sont ce qu'ils sont en vertu de participations : le membre du groupe humain, par participation au groupe et aux ancêtres ; l'animal ou la plante par participation à l'archétype d'une espèce, etc. Si cette participation n'était pas donnée, déjà réelle, les individus n'existeraient pas » (1949).

De telles affirmations sont fortes et outrageuses, du moins pour une oreille platonicienne. La constitution a-représentative du monde et de l'expérience chez les mentalités primitives telle que Lévy-Bruhl l'a reconstituée, où il y a une communication constante entre toutes les sortes d'entités qui ne peut pas être déchiffrable au moyen de méthodes traditionnelles, qu'elles soient aristotéliennes, cartésiennes ou kantienne, développe précisément les contours d'une **ontologie radicale de la communication**, ou mieux d'un *être-en-communication* total. On voit donc que son analyse ouvre la voie à une manière de penser [ontogénétique](#). La création conceptuelle centrale de Lévy-Bruhl, à travers laquelle il pose déjà la question du déplacement technologique du sens, n'est autre que le concept de participation.

### b/ La participation comme régime affectif

La participation telle que la définit Lévy-Bruhl, dans son ouvrage de 1931 [Le Surnaturel et la nature dans la mentalité primitive](#), est une « **catégorie affective** », qui ne peut pas être « pensée » mais « sentie ». Ainsi écrit-il dans ses *Carnets* : « en tant qu'affective – ce qu'elle est éminemment – la participation n'a rien à voir avec les conditions logiques ou physiques de la possibilité ». La participation de Lévy-Bruhl est donc essentiellement un régime affectif, ou comme le montre Erich Hörl, « un **sentiment a-personnel**, un sentiment sans sujet qui le sent, une sensation impersonnelle qui affecte de nombreuses manières – une danse de relations ». Chaque participation est unique, elle n'est réelle qu'en tant que participation ressentie par chaque individu, qui à son tour est constitué par la participation. C'est précisément ce qui fait de la participation « l'élément général de l'ordre affectif ». La mentalité primitive, première figure conceptuelle de la théorie ontogénétique inaugurée ici par Lévy-Bruhl, se trouve à la jonction de forces communicatives : « exister, c'est participer à une force », écrit-il. Participer signifie, dans ce cas, être voué à prendre part au flot ininterrompu d'informations et de forces entre les entités et les choses, **être exposé à la participation et constitué par celle-ci**. Il ne s'agit pas juste d'une ontologie surréelle des forces indéfinies, impersonnelles et anonymes, mais d'une véritable **cosmo-ontologie**, qui correspond parfaitement aux actuelles réalités télé-technologiques.

### **3/ Ecologie spéculative de la participation**



### a/ Gilbert Simondon : une réflexion sur la participation dans un cadre contemporain

Ce qui commençait à devenir virulent dans les écologies mineures de la participation primitive chez Lévy-Bruhl se change avec [Gilbert Simondon](#) en véritable programme spéculatif, environ un quart de siècle plus tard. Elève de **Canguilhem** et de **Merleau-Ponty**, Simondon se tient au point de convergence de leurs programmes respectifs – c'est-à-dire la pensée du vivant chez [Canguilhem](#), ou plutôt de l'individuation vivante et de la technologie comme expression de la vie d'une part ; et de l'autre l'ontologie sauvage et la philosophie naturelle du dernier [Merleau-Ponty](#). Philosophe, naturaliste et technologue, Simondon a créé une **écologie générale de la participation**, qui inclut les processus d'individuation microphysiques, vivants et psycho-collectifs, aussi bien que l'évolution des objets techniques, en tant que multiples processus de participation. Pour reprendre la formule de [Montebello](#) (2012), « Simondon invente en quelque sorte après Platon une nouvelle théorie de la participation ». Avec un mouvement similaire à celui que Cassirer décrivait comme un tournant épistémologique [de la notion de substance à celle de fonction](#), Simondon délaisse en effet le « privilège ontologique » de l'« individu constitué », caractéristique de la tradition occidentale.

### b/ La réalité pré-individuelle. L'état technologique de la nature et son écologie générale

Si la machine – l'individu technique déjà évolué qui succède à l'outil et à l'instrument – est en elle-même déjà une « réalité relationnelle » (Château 2008), et si la technologie en tant que réseau de machines et d'objets ouverts devient la condition, ou le milieu associé, de notre individuation, alors les soi-disant technologies relationnelles contemporaines, qu'Erich Hörl considère comme le paroxysme de la « **troisième cybernétique** », sont aujourd'hui en train de prolonger le basculement vers une ère de **réalité relationnelle**. La thèse centrale d'Erich Hörl consiste ici à dire que Simondon met au jour une philosophie de la nature, qui construit le sens général de la nature à travers la **participation de chaque individu à la réalité pré-individuelle**. La nature participative, où la communication autant que la participation affluent, correspond à l'**état cybernétique de la nature** (Moscovici, 1968). Autrement dit c'est en ceci que notre époque technologique de la nature trouve sa théorisation : l'**écologie générale**.

Au cœur de cette écologie générale de la participation simondonienne se trouve la construction spéculative d'un niveau de réalité pré-individuelle. Telle est la source et la matrice de toute existence et individu, ou plutôt de tout système d'individuation – qu'il soit physique, vivant ou psycho-collectif – connectés *à travers* la participation. Le fond **pré-individuel** est la **réserve de potentialité, l'origine de chaque devenir**, auquel prend part chaque processus de participation en tant que tel. Ce niveau de réalité pré-individuelle forme pour Simondon une nature pré-physique, pré-vivante, comprise uniquement de manière non-romantique au sens de la [physis des présocratiques](#). Ainsi Simondon écrit-il : « On pourrait nommer nature cette réalité pré-individuelle que l'individu porte avec lui, en cherchant à retrouver dans le mot de nature la signification que les philosophes présocratiques y mettaient ». L'être simondonien est toujours plus que l'un, plus que l'unité et l'identité, il est ce qui va au-delà, un pouvoir de la mutation, de l'excès et de la transformation.

### c/ Conclusion : devenirs contemporains de l'écologie générale simondonienne

Qu'en est-il aujourd'hui ? Si notre culture du sens bascule vers la participation, comme on l'a vu, alors ce mouvement recouvre bien plus que les pratiques collaboratives de tous genres ; il s'inscrit dans notre image de la pensée, fait appel à une nouvelle image de la pensée et devient un enjeu de la re-conceptualisation du savoir ; il requiert une construction spéculative de la nature, un réexamen du collectif et de la politique. Cela signifie que la participation doit être explorée en tant que « **fait total de la culture du sens propre à la condition technologique** ». Or Simondon avait saisi très tôt l'ensemble de ce problème, et cherché à y répondre à travers son écologie spéculative de la participation.

Il est significatif que même la théorie simondonienne de la participation reconnaisse encore une scène magico-animiste, qui éclaire le néo-animisme de notre réalité éco-technologique et des reconstructions récentes de subjectivités et ontologies animistes, de Guattari à Tim Ingold et Eduardo Viveiros de Castro. Simondon ne pouvait pas deviner à quel point la structuration cybernétique de la terre et du monde, la perception, la pensée et l'expérience seraient réalisées par l'ubiquité informatique, les environnements algorithmiques, les réseaux multi-scalaires et les environnements sensoriels. Mais les réseaux technologiques de son temps l'ont néanmoins frappé en tant que retour à une première structure pré-subjective et pré-objective – c'est-à-dire magique – mise en évidence depuis Lévy-Bruhl. Comme l'écrit Simondon, « En prenant la dimension des réseaux, la réalité technique retourne en fin d'évolution vers le milieu qu'elle modifie et structure (ou plutôt *texture*) en tenant compte de ses lignes générales ; la réalité technique adhère à nouveau au monde, comme au point de départ, avant l'outil et l'instrument ». Il s'agirait alors de cartographier les nouvelles textures média-technologiques ainsi que les différents niveaux et différentes couches de participation qui se produisent dans notre état cybernétique de la nature.