

Comment choisir ce qui aura été? Réflexions sur l'optimisme prométhéen contemporain

par ALEXANDER WILSON

Abstract

Many have invoked the nihilism that is endemic of the age we call the anthropocene. Bernard Stiegler has articulated this sentiment by highlighting how anthropocene films are typically nihilistic, for example, Von Trier's *Melancholia*. But if the age is characterized by a cultural pessimism about the future of human kind, or again about its posthuman supersession, there is also a complementary symptom that corresponds to a strange optimism before the impasses of our age. This optimism, we find it represented in another anthropocene film: Nolan's *Interstellar*. This too is a film where the protagonists are faced with a world lacking a future, a world dying under the stresses caused by the human's exploitation of nature. Here, instead of the mantra 'Enjoy it while it lasts', an opposing moral is repeated: 'Don't go gentle into that good night, Rage, rage against the dying of the light.' In the film, Thomas' poem is a tribute to prometheanism; the death of the earth will not mean the end of human life, it declares, the human will surpass all the limits of its ecosystem, the constraints of space-time itself, and become pure hyperdimensional intelligence. The film echoes the superstitious optimism in the promise of technology we now find at the heart of contemporary movements such as *accelerationism*. This paper assesses the validity of this instrumentalization of optimism, drawing from Leibniz's concept of compossibility and the cosmological anthropic principle (observer bias).

Combien l'optimisme de Leibniz est étrange.

Gilles Deleuze

En novembre 2014, à Canterbury, lors d'un colloque organisé par Noötechnics à l'occasion des 20 ans de la parution de *La technique et le temps 1* (1994), Bernard Stiegler évoquait le nihilisme contemporain en se référant au film *Melancholia* (2011) de Lars von Trier. Ce film représente bien un aspect de la symptomatologie de l'anthropocène, caractérisé par un découragement, un épuisement de la protention, un désengagement dans le projet des lumières, un défaut de croyance en l'avenir. Mais j'aimerais ici me pencher sur l'envers de ce symptôme de l'époque. Si l'époque est bel et bien tramée par un pessimisme culturel sur l'avenir de l'humain, ou encore sur son dépassement post-humain, il existe aussi un aspect complémentaire qui comprend un

étrange optimisme devant l'impasse. Cet optimisme, on le retrouve comme morale du film *Interstellar* (2014) de Christopher Nolan. C'est un film qui, comme *Melancholia*, fait aussi partie de ce genre que nous pourrions appeler « anthropocénique », cinéma du nouveau millénaire où l'on se retrouve devant l'impasse d'un monde mourant, d'un monde sans futur, ou devant l'horizon final de l'homínisation. Mais ici, au lieu du mantra "Enjoy it while it lasts", sorte de morale de *Melancholia* – et qui se fait répéter dernièrement par James Lovelock par rapport aux catastrophes climatiques qui nous attendent dans un futur très proche – nous avons dans *Interstellar* une morale opposée, qui ne cesse de se faire répéter par l'un des personnages principaux : "Don't go gentle into that good night, Rage, rage against the dying of the light." C'est une phrase tirée d'un célèbre poème de Dylan Thomas ; un poème qui exalte l'infatigable autopréservation du vivant devant la mort, devant la transition de phase fatale. Par ailleurs, à l'aube de l'élection de Syriza en Grèce, Yannis Varoufakis s'appropriait ce même poème de Thomas : les Grecs, disait-il, venaient de choisir de *ne pas entrer apaisés dans cette bonne nuit*. C'est vraisemblablement le cri d'un espoir ou d'un engouement pour le futur. Mais dans *Interstellar*, l'adage de Thomas mobilise plutôt une apologie de l'anthropocène. Plus précisément, le film fait l'éloge d'un prométhéisme remarquable qui déclare : l'humain dépassera toutes les limites de la biologie, son écosystème, et les contraintes mêmes de l'espace-temps; il transcendera la corporéité du vivant pour devenir pure intelligence hyperdimensionnelle et cosmique.

Le film fait donc preuve d'un étrange optimisme prométhéen. Au-delà de son déploiement des effets audiovisuels et du rythme typique du cinéma d'action hollywoodien, il met le doigt sur un aspect de cet optimisme qui nous échappe trop souvent. Cet optimisme devant l'impasse apocalyptique semble fondé dans une superstition, dans une espèce de conditionnement superstitieux du futur, comme si l'optimisme comme tel pouvait avoir un effet sur le dénouement de l'histoire. On reconnaîtra l'optimisme infatigable du joueur, du *gambler*, qui croit réellement, dans son âme profonde, et à chaque coup de dé, que cette fois son destin sera aligné avec son désir, que la contingence du jeu se synchronisera avec son intention. C'est dire que l'histoire spéculative déployée dans *Interstellar* comporte une étrange inversion de la priorité causale : c'est le futur qui choisit son passé.

Pour résumer rapidement : Le mathématicien-physicien chargé de sauver l'humanité d'une planète mourante, doit pour le faire dénouer le problème de la gravité quantique. Or, ce vieux scientifique, nous l'apprenons tardivement dans le film, savait depuis longtemps qu'il serait impossible de résoudre le mystère de la gravité, sans que nous puissions s'élever hors de l'espace-temps lui-même, c'est-à-dire, sans transcender la contrainte des trois dimensions spatiales et de la temporalité asymétrique. Néanmoins, ce vieux scientifique ne dit rien aux autres protagonistes du film, et les convint de se livrer

à l'exploit d'une traversée astronomique à travers un *trou de vers*, un *wormhole* – un pont théoriquement possible entre deux points dans l'espace-temps – avec le but d'y trouver une autre planète où l'humanité pourrait se recréer un monde.

Mais à quoi ou à qui devons-nous l'ouverture très opportune de ce mystérieux portail vers un futur possible ? On supposera jusqu'à la fin du film que ce fut la création d'une civilisation extraterrestre extrêmement sophistiquée et bienveillante. Mais après s'être abandonné au risque de traverser cet horizon, avec l'espoir d'y trouver une planète habitable, on réalise que ce n'était pas le cas. Par une série de contingences – des gestes d'autopréservation autant que de gestes d'altruisme – maintenant l'un des protagonistes se retrouve à l'intérieur du trou noir qui occupe le centre de la galaxie étrangère. C'est ici que l'on commence à dénouer le mystère. Tous les signes que nous avons interprétés, les chaînes de coïncidences et les heureux hasards qui nous avaient conduits à transgresser l'horizon et à nous dépasser, n'étaient finalement pas le travail d'une civilisation extramondaine sophistiquée et bienveillante. C'était nous-mêmes dans le futur, c'est-à-dire l'humain à venir, ou peut-être plus précisément un post-humain, qui nous appelait depuis toujours à nous élever hors de l'eau, à adopter le stade debout, à transgresser chaque limite rencontrée au cours de l'hominisation. C'est un optimisme aveugle, une confiance prométhéenne qui nous aura menés jusque là. On nous apprend qu'il fallait suivre les voies implicites de l'amour ; l'espoir est notre guide; il nous emporte dans notre propre autotranscendance. Notre héros, maintenant au sein de la singularité du trou noir, s'ayant donc libéré des contraintes de l'espace-temps, et pouvant maintenant contrôler la gravité à n'importe quel endroit et à n'importe quel temps, trouve alors le moyen de communiquer avec le passé, pour rendre à sa fille – qui remplace maintenant le vieux scientifique – ce secret de la gravité quantique. Par une étrange boucle dans le temps, le futur aura choisi son propre passé par le biais d'un acte de foi.

Je crois que cette histoire anthropocénique dessine bien l'envers du symptôme de *Melancholia*. L'on discerne bien deux pôles caractérisant les symptomatologies de l'anthropocène : l'un pessimiste, mélancolique et désespéré, l'autre optimiste, enthousiaste, croyant. On reconnaît le conflit perpétuel entre ces fatalistes qui appliquent le scalpel du doute analytique aux heureux hasards du progrès, et ces volontaristes pour qui la détermination remarquable et la motivation inépuisable dépendent des œillères qui leur masquent commodément les contradictions de leurs actes, qui déguisent chaque concours de circonstances en *sérendipité*. D'un côté « *enjoy it while it lasts* », de l'autre « *don't go gentle into that good night* ».

Il y a un rapprochement à faire entre *Interstellar* et les mouvements techno-optimistes contemporains appelés "*accélérationnisme*"¹. Il y a un optimisme envers le

¹ Pour une reconnaissance de l'accélérationnisme, cf. Avanessian, Mackay (eds) 2014.

technocapitalisme contemporain, un volontarisme qui insiste que la seule façon d'en finir avec l'horreur du capitalisme est de l'exacerber, d'accueillir le monstre qui nous infecte, et d'accélérer le processus de notre déterritorialisation finale. Il faut dire que ce mouvement prométhéen est né dans les années '90 à Warwick autour du philosophe Nick Land et du Cultural Cybernetics Research Unit. Justement, l'un des principaux concepts sortis de ce groupe est celui de l'*hyperstition*: sorte de fiction instrumentalisée, qui a pour but de faire advenir le futur par insinuation parasitaire, par insistance répétitive et infectieuse. C'est aussi le bastion qui a donné lieu au nihilisme neo-rationnel de Ray Brassier, qui se réclame du projet des lumières, et qui défend le prométhéisme contre toute forme de connaissance « mythique » ou folklorique, tabous, idées toutes-faites et implicites. Il faut, dit-il, combattre le fatalisme par la raison, mais il y a dans cette position encore le reflet d'une superstition instrumentalisée. On comprendra l'intérêt de Brassier pour les travaux de Meillassoux (2012): il partage la conviction qu'il faut se libérer du cercle corrélationnel pour revenir au projet des lumières, où la connaissance réussie à s'affranchir de l'impasse de la circularité entre observation et attente, où l'on touche vraiment au réel pur, l'objectivité à l'état brut, non terni par le regard humain. C'est un réalisme extrême qui croit pouvoir s'élever hors de la condition humaine par un effet de désobjectivation totale, par un parasitage technocapitaliste exhaustif. On défend l'idée que pour se libérer du passé, il faut « accepter » notre pure machinalité algorithmique et inférentielle. On croit créer le futur par pure *superstition protentionnelle*, par prophétisme prométhéen, par science-fiction hyperstiteuse. Mais on tend à oublier qu'il y a protention seulement aussi longtemps qu'il y a rétention. Conséquemment, ce nouvel optimisme, symptomatique de l'anthropocène, se fonde dans un matérialisme éliminatif: il insinue qu'il n'y a pas de concrescence, pas de synthèse, pas d'expérience, et que le donné, suivant l'articulation de Wilfrid Sellars, est un mythe, ou que la conscience, suivant Dennett ou Metzinger, est une *illusion* dont il faut s'affranchir.

Soit. Mais il faut reconnaître dans ce prométhéisme contemporain une confiance dans la promesse originelle de la technique. Dans les processus de grammatisation et de discrétisation qui caractérisent la technogénèse, le continu donne lieu au discret ; tout se fait nommer, compter, quantifier, indexer, à travers un décodage unilatéral du monde, qui consiste en une économie du chaud et du froid, ou du mouvant et du repos. Par l'avancée de la technogénèse, ce qui est approximé est progressivement éclipsé par ce qui est résolu dans tous ses détails infinitésimaux. L'Âge de la *Big Data*, par ailleurs, serait peut-être la satisfaction de la promesse originelle de la discrétisation : la contingence sera traduite en nécessité. Nous pourrons tout enregistrer, tout mémoriser, et donc tout prédire, aussi longtemps que nous pourrons exploiter les forces de la nature en les mettant au service de son propre décodage.

Ce rêve de la discrétisation totale du monde renvoie au cosmos imaginé par Pierre-

Simon Laplace, qui envisageait une intelligence omnisciente. « Rien ne serait incertain pour elle, et l'avenir, comme le passé, serait présent à ses yeux » (Laplace 1820 : ii-iii). Dans l'univers Laplacien, chaque événement a sa propre cause (comme chez Leibniz), et donc si le démon avait connaissance de toutes les causes de tous les effets, il pourrait prédire le futur à perfection. Essentiellement il n'y aurait aucune différence entre l'avant et l'après, passé et futur. La contingence serait soumise à la nécessité. Mais ce rêve, nous le savons, a essentiellement été démantelé par Henri Poincaré, qui dans son travail sur le problème des trois corps, démontra que la réalité macroscopique est nécessairement composée d'imperfections, d'approximations des détails minuscules du monde microscopique, et que ces aspects cachés sont portés éventuellement à s'exprimer, au fur et à mesure que les conditions initiales du système se font amplifier par le temps. C'est ce qu'on appelle le chaos déterministe.

Par ailleurs, la science est toujours divisée entre ces deux perspectives. D'un côté ceux qui insistent sur un monde absolument déterministe et linéaire, et de l'autre, un monde intrinsèquement non-linéaire, dû à l'effet de ce qu'on appelle en Anglais « coarse-graining », ce qu'on pourrait appeler, la « grossiarisation », l'« ambiguation », c'est-à-dire l'inévitable approximation du microscopique qu'implique la réalité macroscopique. Du point de vue de la physique fondamentale, il n'y a qu'une réalité. Il n'y a pas de stratifications entre régimes organisationnels, pas de distinction entre biologie et chimie, pas de saut entre le sous-atomique et l'atomique, pas de différence entre matière et esprit. Dans la physique fondamentale, tout est information. De cette perspective, la réalité microphysique absorbe toutes autres perspectives, parce qu'elle demeure inchangée à travers les travaux et les tribulations de la réalité macroscopiques. C'est justement pourquoi certains cosmologistes parlent d'une *theory of everything*, ce qui évoque encore le démon de Laplace : si on connaissait le code de la nature, on pourrait prédire le futur à perfection. C'est aussi, par ailleurs, le caractère du dénouement posthumain imaginé par *Interstellar* : l'humain ayant obtenu la formule fondamentale, transcende la "prison" du corps, pour devenir pure omniscience posthumaine.

Mais l'idée d'une *theory of everything*, comme l'idée d'une posthumanité incorporelle et omnisciente, est fondée dans l'oubli que nous ne vivons pas dans l'idéalité, ou dans la pure possibilité. Un monde, comme le disait Leibniz, est toujours contraint par la *compossibilité*. Alors si la science veut réellement prédire, elle doit reconnaître et comprendre non seulement les mondes possibles qui auraient pu être, mais plutôt le monde qui est actuellement et factuellement le cas, et dans lequel cette histoire, cette culture, ces observations ont bel et bien lieu. Et ce qui a lieu dans cet univers, c'est qu'il y a de l'ambigüité, il y a du problématique qui émerge du processus même de son déploiement, et qui participe à sa condescence, à sa réticulation des événements compossibles.

Or, aussitôt que ceci est admis, il devient clair que la nature, dans la mesure où elle est observée et qu'on en fait l'expérience, n'est jamais complètement repliée sur le plan de consistance. La nature, telle qu'elle fait partie de la compossibilité d'un monde, est irréductiblement composée de plusieurs couches d'intelligibilité stratifiée. C'est ce qu'on appelle « l'émergence » dans les sciences de la complexité. C'est le fait qu'on ne peut pas réduire le phénomène chimique sur son substrat atomique, et pour quoi la description chimique n'arrive pas à expliquer adéquatement les comportements du biologique. Il y a dans la traduction d'une strate à l'autre, toujours un élément oublié, une approximation, une erreur (Anderson 1972). Chaque strate survient sur d'autres, à travers une hiérarchie de comportements émergents. L'organisation hiérarchique du monde stratifié est inséparable d'une projection ou d'une perspective subjective, mais justement un monde est, comme l'avait découvert Leibniz, toujours composé de ses divers points de vue potentiels, d'âmes ou de perspectives potentielles ; il n'est nulle part hors de son expression dans une infinité de petites perceptions. Si le monde est non-totalisable, c'est que chaque point de vue comporte un élément d'obscurité intrinsèque : il n'y a pas de point de vue « total » (sauf si l'on admet celui de Dieu). Les stratifications du monde et les points de vue subjectifs sur le monde sont donc *réciroquement présumés*. Tel que Deleuze et Guattari l'imaginent, il n'y a pas d'hiérarchie spécifique ou de priorité officielle du décodage entre une strate et une autre ; il y a une infinité de milieux composant un nuage chaotique. Les régions codées se transcendent mutuellement, s'utilisent mutuellement comme fondement de soi. « Le transcodage ou transduction, c'est la manière dont un milieu sert de base à un autre, ou au contraire s'établit sur un autre, se dissipe ou se constitue dans l'autre » (Deleuze, Guattari 1980 : 384). Mais de sa propre perspective, le milieu semble décoder un autre de manière unilatéral, c'est-à-dire, d'utiliser l'autre comme fond, comme fondement de soi, sans que l'autre fasse de même réciroquement. S'il est donc vrai qu'il discrétise le milieu étranger qui fait objet, sous la contrainte de la compossibilité le point de vue « *continue* » aussi ses environs, se les rend flous, ambigus, ambivalents. Cela fait l'écho à la théorie de Jakob von Uexküll ; l'organisme réduit son environnement aux critères saillants de ses processus vitaux et sensoriels. La coupure de Dedekind, nous rappelle Deleuze, produit la continuité de la ligne des nombres réels ; et on peut dire dans le même sens que c'est la différence qui apparaît entre le vivant et le non-vivant, au moment de l'émergence d'une synthèse *asymétrique* (la sensation), qui est la condition d'un monde. Un monde est donc toujours composé d'approximations, et de là découle la notion leibnizienne de *connaissance indistincte*, qu'Alexander Baumgarten a eu raison de rapprocher à l'*aisthesis*.

Autrement dit, la nature elle-même *s'ambigüise*, se *grossiarise*, ou encore *s'ambivalorise*, en produisant des êtres perspectifs, limités, imparfaits, divers milieux, rythmes, répétitions, tous ouverts dans le chaos. La nature produit un monde macroscopique, composé non seulement de vérités nécessaires, mais aussi de vérités contin-

gentes; non seulement de connaissances distinctes, mais aussi de connaissances irrédûc-tiblement indistinctes. Cette réalité de l'intrinsèquement indistinct, ou de ce que Deleuze appelle le champ du problématique, comme le salaire du péché originel, est le prix à payer pour engendrer un monde. Un monde se divise toujours en strates. Ce qu'on ap-pellera microscopique sera conséquemment ce qui n'est accessible que par approxima-tion. En effet, ceci est, indirectement, ce que Poincaré a démontré : le compossible est toujours stratifié entre niveaux de granularité, et c'est la disparité entre ces niveaux qui donne lieu à la non-linéarité, à l'imprévisible, et donc aussi à l'horizon de l'avenir, au temps vécu.

Cette considération nous renvoie à la thermodynamique. Car la thermodynamique, on l'oublie trop souvent, c'est justement l'étude de l'objet macroscopique. L'objet à granula-rité brute, à « gros-grain », est composé de plusieurs petites parties ; tellement de petites parties, en effet, qu'il serait impraticable d'en tenir compte toutes à la fois. Les entités microscopiques s'atteignent par le biais de *probabilités*, car l'entité macroscopique qu'elles composent statistiquement est représentable. C'est ça la thermodynamique ; elle découle du simple fait que le monde compossible est stratifié. Le contingent s'approche, asymptotiquement, par un décodage. Et l'être humain, dans sa production de connaissance, est inséparable de ce processus de décodage. La technologie humaine a toujours été une discrétisation du monde, et a donc toujours impliqué une augmentation de la granularité de la connaissance, ce qui nous permet d'accroître notre territoire, notre monde. Mais il y a un coût thermodynamique associé à cet accroissement de la granularité de la connaissance : la discrétisation a littéralement toujours impliqué un réchauffement climatique.

Quoi qu'il en soit, il y'a une distinction fondamentale entre le décodage unilatéral du monde et la transduction multilatérale qu'implique la compossibilité d'un monde. Si Leibniz insiste que Dieu est contraint à créer le meilleur des mondes, théorème reconnu comme relevant d'un optimisme remarquable, et même risible, c'est en partie parce que Leibniz reconnaissait qu'il y a dans le fait, dans le factuel, un effet de conditionnement de ce qui *aura été*. Un monde est toujours contraint par la compatibilité des vérités contin-gentes qui lui est propre. Cela découle de ce que Leibniz appelle le principe d'inclusion. Le prédicat est toujours inclus dans le sujet. Dans le cas des vérités nécessaires, c'est jus-tement parce qu'il y a *auto-inclusion* qu'on peut atteindre une détermination finale d'un fait distinct, par une série de procédures finie. La vérité nécessaire résulte d'une inclu-sion unilatérale. Par contre, il y a aussi des cas où le rôle du prédicat et celui du sujet sont parfaitement échangeables, et où il y a inclusion réciproque, ou bilatérale : c'est le cas de la vérité contingente. Or, Leibniz découvre que la compossibilité d'un monde ré-sulte directement de cette inclusion réciproque des faits contingents : chaque fait dans ce monde inclut, d'une manière ou d'une autre – et à la manière de monades, qui reflè-

tent le monde entier mais à divers degrés de clarté – chaque autre vérité contingente. Si le monde n'existe pas hors de ces inclusions réciproques par les petites perceptions qui l'occupent, il y a un étrange renversement – que Leibniz n'a pas voulu souligner adéquatement, mais qui est tout de même mis en évidence par son système – un renversement de priorité entre nécessité et contingence. « Il est arbitraire de privilégier l'inhérence des prédicats dans la philosophie de Leibniz. Car l'inhérence des prédicats dans la monade expressive suppose d'abord la compossibilité du monde exprimé... » (Deleuze 1969 : 135). Les vérités nécessaires sont donc elles-mêmes contraintes par les vérités contingentes, ce qui implique aussi un renversement de la priorité causale. L'évènement, autant qu'il arrive dans un temps *futur antérieur*, est toujours conditionné par la compossibilité de ce monde, c'est-à-dire, par sa concrescence, sa synthèse, son intégration, sa convergence, par la loi du devenir-un du multiple. La surface de l'expérience conditionne ce qui *aura été* ; le futur sélectionne son passé.

La notion de compossibilité n'est-elle pas réductible à celle de contradiction ; c'est plutôt la contradiction qui en découle d'une certaine manière : la contradiction entre Adam-pécheur et Adam-non pécheur découle de l'impossibilité des mondes où Adam pêche et ne pêche pas (Deleuze 1969 : 135).

Il faut reconnaître que ce revirement remarquable de la priorité (quasi)causale, on le trouve au fond même de la question de la raison. Car, c'est justement la structure logique que prend la raison, aussitôt qu'on admet que l'application de la raison implique que l'on *conditionalise* nos inférences sur nos expériences, sur les faits que nous observons dans ce monde. C'est bien le théorème de Bayes. Nos protentions doivent répondre, doivent satisfaire, en quelque sorte, à ce que nous retenons. Or, si l'expérience qu'on fait du monde conditionne l'avenir auquel on peut s'attendre, cela implique que l'attitude, la posture qu'on adopte devant l'imprévisible participe aussi, *quasi-causalement*, à ce qui aura été. C'est justement ce qui mène Nietzsche à la réalisation qu'il faut affirmer l'éternel retour, et renvoie évidemment aussi à la question de Deleuze, à savoir, comment devenir dignes de ce qui nous arrive.

C'est le même revirement qu'on retrouve en cosmologie, et en particulier le principe anthropique, le principe de la sélection d'observation. Il est très intéressant que dans la littérature philosophique sur ce sujet, la polémique principale ne soit pas à savoir si l'observation de ce monde est probable ou improbable. En effet, dans cette pensée sur le principe anthropique – qui est traité en profondeur par Nick Bostrom (2002) – il semble que tous sont d'accord pour dire que l'observation de ce monde est improbable, car elle ne serait qu'une option parmi une infinité d'observations de mondes possibles. Sur cela, il y a consensus, il est tout aussi improbable que nous vivions *ce* monde que nous en vivions n'importe quel autre. Le point de contention est plutôt autour de la question suivante : devrions-nous être *surpris ou non* du fait que ce monde dans lequel cette obser-

vation prend place est en effet le cas ? Devrions-nous s'étonner d'être là, ou d'être toujours là ? Cette question revient encore et encore, et surtout lorsqu'on traite du problème – très pertinent pour nous qui pensons l'anthropocène – du "*dooms day scenario*", c'est-à-dire, la question de la probabilité que nos jours soient comptés. Nous avons d'un côté ceux qui insistent que l'improbabilité de ce monde et de la vie consciente humaine telle que nous la connaissons est surprenante, et de l'autre ceux pour qui on ne devrait pas se surprendre d'être là, et de faire l'expérience de ce monde. Ceux du côté de la surprise célébreront cette improbabilité tandis que ceux de l'autre auront tendance à minimiser l'importance de cette improbabilité, calmant aussitôt toute intensité émotionnelle qu'elle pourrait déclencher.

Il y'en aura toujours qui, devant une telle improbabilité vertigineuse, introduiront des explications telles que les « designers intelligents », les dieux, les mythes cosmogoniques, ou encore, ces extraterrestres intelligents et bienveillants qui sont entendus au début de *Interstellar* : le but de ces stratégies est d'augmenter artificiellement, par une explication quelconque, la probabilité que nous soyons ici, à vivre ce monde-là. C'est justement le cas, je crois, de la théorie du meilleur monde, chez Leibniz : c'est un geste qui opère une transfiguration de l'improbabilité à la probabilité, de la contingence à la nécessité. Il fallait que ce soit ainsi, Dieu n'avait pas le choix, il était contraint moralement à choisir ce monde. C'est un geste superstitieux qui semble vouloir sauver la nécessité de la menace chaotique, par une étrange jurisprudence du statu quo. N'est-ce pas encore ce qu'on observe dans l'optimisme prométhéen contemporain : cela aura été pour le meilleur, le capitalisme aura toujours été notre salut.

Deleuze offre une belle critique de Leibniz sur ce point. Leibniz a tort, dit-il, lorsqu'il donne aux principes du sens commun et du bon sens un statut transcendantal. C'est bien en transcendantalisant le bon sens et le sens commun que Leibniz devient si curieusement optimiste, et qu'il déclare – honteusement, selon Deleuze – que la philosophie doit seulement créer de nouveaux concepts aussi longtemps que ceux-ci ne renversent pas les « sentiments établis » (Deleuze 1969 : 141). D'une certaine manière, Leibniz était précurseur de Thatcher et de l'adage *qu'il n'y a pas d'alternative au statu quo* (TINA : *there is no alternative*). Or, s'il n'y a pas d'alternative, vaut mieux se dire que c'était pour le mieux, apprendre à l'accepter, l'affirmer, l'aimer, voir la chose dans une lumière optimiste. Mais le problème, pour Deleuze, est que Leibniz se retient de donner à l'aléatoire, au problématique, ou à l'ambiguïté, un statut primaire et déterminant (ibid. : 138). C'est en quelque sorte ce qui le retient de reconnaître pleinement ce que représente l'étrange revirement qu'opère la compossibilité sur la possibilité, et qui fait en sorte que les vérités contingentes conditionnent les vérités nécessaires, ce qui donne au monde un aspect indéterminé et créatif. Le monde qui aura été est toujours potentiel. Il y a, dit Deleuze, un processus préindividuel, une genèse passive, un jeu impersonnel qui distribue sens et

non-sens, bien avant que les sentiments s'établissent. Cela implique la production des mondes, par la divergence et la convergence des séries, par la production de cercles de compossibilité et de frontières d'impossibilité. Leibniz était sur la bonne voie, mais tomba dans le piège de croire que le mécanisme de la quasi-causalité impliquait la transcendentalisation du statu quo. Mais pour choisir ce qui aura été, il ne s'agit pas d'élever le *status quo*, ni de l'*accélérer*.

L'optimisme est une chose étrange. Penser positivement, c'est la superstition du joueur. Voir le bon côté de la situation. Dire que le verre est à moitié plein. Il y a sans doute un substrat matériel qui conditionne cet optimisme. L'optimisme a un aspect purement pharmacologique : le mâle alpha qu'on étudie chez les primates, par exemple, on sait que sa confiance est soutenue par un niveau élevé de sérotonine (Fukuyama 2003 : 45). On ne choisit pas simplement d'être mélancolique ou optimiste, fataliste ou volontariste ; il faut aussi être conditionné à l'être. Et cet aspect pharmacologique de l'attitude envers le futur, nous le retrouvons en jeu dans les pratiques biopolitiques et chronopolitiques contemporaines, où il est question du contrôle et de la modulation du désir et de l'attention humaine, par une série déterminée d'urgences artificielles, d'accélération temporelles, de surstimulations physiologiques. Nos pessimismes comme nos optimismes sont construits, conditionnés, modulés par notre environnement technologique et pharmacologique.

Drogué à la sérotonine, on sait que l'optimiste est typiquement moins rationnel que le pessimiste. Les expériences psychologiques de Kahneman et Tversky, qui ont fondé la « théorie de la perspective » en découvrant le principe de l'aversion à la perte, démontrent que, plus on est optimiste, le plus on « pense vite », le moins on conditionalise nos inférences sur nos observations, c'est-à-dire, le moins on est raisonnable. L'optimiste agit par pur réflexe. Il fait toujours confiance en ses instincts. Il ne se pose pas de questions. En effet, sa pensée est court-circuitée par toutes sortes de pulsions nerveuses, car son cerveau sait qu'il est thermodynamiquement moins coûteux de résoudre certains problèmes par pur automatisme. La confiance aveugle d'un certain optimisme se réduit donc au cerveau « reptilien », qui n'est pas contraint par l'inclusion réciproque des autres points de vue. Au contraire, c'est le pessimiste, typiquement, qui réfléchit, qui pense avant de prendre un risque, qui ne se lance pas dans un acte de foi mal calculé. Néanmoins, il manque souvent de motivation, et c'est trop souvent le réflexe impulsif de l'optimiste qui fait en sorte que le monde bifurque. Il faut alors considérer la possibilité que ce soit les optimistes – et les accélérationnistes – de l'histoire qui nous ont menés au précipice qu'est l'anthropocène, en tant que permis par l'inaction des pessimistes. Ceux qui ne réfléchissent pas portent en grande partie la responsabilité de l'histoire.

Or, la question n'est pas de choisir entre optimisme et pessimisme, volontarisme ou

fatalisme. Le problème est plutôt celui de comment trouver le courage de répondre à *l'exigence* de l'époque, de comment devenir dignes de ce qui nous arrive, d'être à la hauteur de l'évènement. Mais demeure néanmoins la question d'un principe qui choisirait parmi les futurs possibles. Quelle est la condition de la bifurcation des sentiers, de la divergence des mondes impossibles ? S'il existe, ou subsiste, une pragmatique de la quasi-causalité, elle se trame entre inférence et aïsthésis, entre algorithme et intégration, entre protention et conrescence. Car ce conformisme à l'idée qu'il n'y a aucune alternative (TINA), l'épuisement de la croyance en un projet autre, en une bifurcation possible, résulte d'un *défait de conrescence*, ce qui implique que nous galérons à conditionnaliser nos inférences sur la compossibilité des points de vue. Les inférences algorithmiques qui nous gouvernent extérieurement et qui nous composent intérieurement, agissent unilatéralement, et ne convergent donc jamais, mais ne cessent d'appliquer bêtement leurs règles directives. La protention se trouve démunie de sa raison, démunie de la possibilité de son conditionnement par la contingence et par l'indistinct, par la surface réticulée du compossible. Tout ça suggère qu'il faut, avec Deleuze, insister sur la réalité du problématique, car si une chose est clair – tout en étant intrinsèquement obscur – c'est que l'indistinct conditionne le distinct, et la différence précède logiquement l'individu. L'unilatéralité de l'algorithme doit être compensé par la multilatéralité qu'implique la compossibilité du monde, par l'inclusion réciproque d'une hétérogénéité de perspectives, qui se reflète encore dans la multiplicité intégrée de l'expérience, ce qu'on appelle en anglais « the all-at-onceness » de la conscience, son aspect irréductible, singulier et inéchangeable.

BIBLIOGRAPHIE

- Anderson, P. W. (1972). *More Is Different*. "Science", 177 (4047). 393–396.
- Avanessian, A., Mackay, R. (eds) (2014). *#Accelerate#. The Accelerationist Reader*. London : Urbanomic.
- Bostrom, N. (2002). *Anthropic bias: observation selection effects in science and philosophy*. New York : Routledge.
- Deleuze, G. (1969). *Logique du sens*. Paris : Editions de Minuit.
- Deleuze, G., Guattari, F. (1980). *Capitalisme et Schizophrénie, tome 2 : Mille Plateaux*. Paris : Editions de Minuit.
- Fukuyama, F. (2003). *Our Posthuman Future : Consequences of the Biotechnology Revolution*. New York : Picador.
- LaPlace, P.-S. (1820). *Théorie analytique des probabilités*. Paris : Courcier, 1820. <http://eudml.org/doc/203444>.
- Meillassoux, Q. (2012). *Après la finitude*. Paris : Seuil.

Stiegler, B. (1994). *La technique et le temps I. La faute d'Epiméthée*. Paris : Galilée.