

Le séminaire Pharmakon en hypertexte - 2011

2026-10-11

Table des matières

Séminaire Pharmakon, édition 2011	3
Retranscriptions	5
Séance du 24 mars	5
Séance du 22 juin	27
Vocabulaire Stieglerien	55

Séminaire Pharmakon, édition 2011

Retranscriptions

Séance du 24 mars

Alors, je vais encore revenir aujourd'hui sur la séance précédente. J'ai une manière de travailler qui peut être agaçante, je crois, un peu, j'espère, pas trop lassante pour vous. Je peux comprendre qu'elle le soit. C'est ma façon de travailler souvent dans ce type de séminaire et aussi dans certains de mes livres où on me dit souvent que mes livres reviennent toujours sur les mêmes... ce sont des spirales, en fait. Je théorise une spirale et moi j'écris moi-même en tout cas pour les livres vraiment théoriques et spéculatifs, j'écris beaucoup, beaucoup en spirale.

Donc je vais encore revenir aujourd'hui sur des choses dont j'avais parlé dans la séance précédente, alors que c'était déjà un retour sur la séance d'avant. Voilà. Je vous en demande pardon. Je préfère vous le dire tout de suite. Mais c'est parce que je pense que cette itérativité, qui est un peu la forme de cette spirale qui est là, vous voyez la spirale derrière ? *Ça ? Bon, enfin. Ah, je ne vous entends pas. Je vais monter le. Il faudrait. Elle est à l'envers. Vous ne voyez pas bien. Tu peux mettre mon image, Caro, parce que je ne vois pas l'image que je renvoie. Il faut monter la caméra, c'est ça ? La souris, excusez-nous je ne la vois pas. Tu la vois, toi ? Vous voyez ? D'accord, en fait, j'aime mieux ne pas avoir mon image en général. Mais là, j'en ai besoin. C'est peut-être ça. Ah oui, je suis à l'envers.*

Ah ! D'accord. C'est très bien. Je trouve ça très bien. Ça aurait été formidable de faire tout ce séminaire comme ça. Bon. Mais ce n'est pas sérieux. Donc. Voilà. Je reparlerai de cette spirale tout à l'heure, à nouveau. Et en tout cas. À nouveau. En tout cas, je travaille comme ça, en faisant des choses comme ça. Alors, pour commencer aujourd'hui, je voudrais vous dire ce que vous savez bien. C'est une chose connue. Gilles Deleuze a donné une définition de la philosophie. Il en a donné plusieurs, mais en particulier, il en a donné une qui est très connue : c'est que **la philosophie, c'est ce qui se donne pour but de nuire à la bêtise**, de combattre, autrement dit, la bêtise. Ce que l'on traduit en anglais par bêtise, par stupidity, ce qui n'est pas la même chose, parce qu'en français, stupide ne veut pas dire bête. Ce n'est pas tout à fait la même chose.

Stupide, c'est la *stupor*. D'où vient le mot d'ailleurs stupéfiant ? C'est-à-dire que

le pharmakon, par exemple, toxique de l'héroïne est un stupéfiant. Le haschich est un stupéfiant, et on ne peut pas dire exactement que le hachis ou l'héroïne rendent bête. Ils transforment l'état mental, mais il y a même des gens qui croient, j'en ai fait partie pendant longtemps, que ça rend plus intelligent. Mais en tout cas que certaines toxines peuvent créer des états mentaux qui rendent plus vifs. Et les gens qui prennent de la cocaïne, par exemple, dont Freud, sont des gens qui utilisent ce pharmakon, ces pharmaka, pour... Ce sont des stupéfiants, mais pour les rendre plus, peut-être pas plus intelligents, mais en tout cas plus dynamiques sur le plan mental. Si je vous parle de ça, c'est pour deux raisons. C'est d'une part parce que Avital Ronnell, que vous connaissez sans doute, qui a écrit *The Telephone Book*, notamment, a publié un livre il y a quelques années maintenant qui s'appelle *Stupidity*. Et elle pose que l'on ne peut pas combattre la bêtise. Et je suis foncièrement hostile à cette position. Et je revendique cette hostilité.

Cela m'ennuie parce que c'est en plus une amie, Avital Ronell, que j'estime. Mais je pense cette position, cette position philosophique est extrêmement dangereuse, surtout dans une époque comme la nôtre où nous vivons dans des processus de régression et de *bêtification*. On emploie parfois cette expression en français, de rendre bêtes les gens, qui fait que je pense que si la philosophie n'est pas capable de lutter contre la bêtise, moi, je vais parler très brutalement, ça me donne envie de me suicider. Voilà. Je ne vois plus pourquoi vivre. Si je ne peux pas lutter contre la bêtise, et d'abord contre ma bêtise, parce que c'est la bêtise qu'il s'agit de combattre d'abord la sienne. Je ne vois vraiment pas ce qui vaut le coup de vivre. Et à ce moment-là pour moi, **une vie d'homme, pas simplement philosophique d'ailleurs, qui ne lutte pas contre la bêtise, c'est-ce que Gilles Châtelet appelait vivre et penser comme des porcs**. C'est-à-dire c'est renoncer purement et simplement à sa dignité. Alors la question qui se pose ici, si on dit cela, c'est : mais alors, qu'est-ce que la bêtise ? Il y aurait une façon de définir la bêtise, une tentation de définir la bêtise, c'est la mienne, en s'appuyant sur ce que dit Aristote dans le *Traité de l'âme*, lorsqu'il dit qu'il y a trois sortes d'âmes, l'âme végétative ou nutritive, l'âme sensitive et l'âme noétique, et que l'âme noétique peut toujours régresser au stade sensitif. En fait, cette tentation, c'est plus qu'une tentation chez moi, puisque je l'ai exposée, j'ai défendu cette théorie, cette interprétation d'Aristote, dans un livre qui est *Mécréance et discrédit, tome 1*, et dans le dernier chapitre dont le titre est *Vouloir croire, aux mains de l'intellect*, c'était d'ailleurs une discussion avec Jacques Derrida, en présence de Jacques Derrida, qui est à l'origine de ce chapitre. Et je soutenais, je soutiens toujours, que **chez Aristote, il y a en fait une question**, même si elle n'est pas présentée comme telle, **de la régression**. Je suppose qu'Aristote définit l'âme noétique comme **une âme qui, la plupart du temps, n'est pas en acte noétique, mais elle ne l'est qu'en puissance**. Et je pose que - maintenant j'introduis quelque chose d'un peu nouveau - dans ce que j'avais présenté l'autre fois, dans la séance précédente, comme la question de la sélection des rétentions primaires par les rétentions secondaires, vous vous souvenez, ça c'est la définition de cette spirale, de cet idiotexte comme je l'appelle parfois maintenant, je pense qu'il y a dans cette

critériologie de sélection entre rétention primaire et rétention secondaire, une question de la bêtise qui est posée. À savoir que dans certains cas, ma façon d'écouter quelqu'un, par exemple, qui est en train de me parler, ou de regarder un film au cinéma, ou de faire toutes sortes de choses, d'avoir une activité de perception, il y a des cas très nombreux où, en fait, je laisse fonctionner mes **réentions secondaires psychiques stéréotypiques**, dont j'ai parlé la fois d'avant. Je laisse les agencements stéréotypés qui sont installés dans ma mémoire, qui construisent ma mémoire, gouverner intégralement le processus de sélection.

Dans ce cas-là, ça signifie qu'en réalité, je laisse ce que j'avais appelé les réentions secondaires collectives, et plus précisément les réentions secondaires collectives stéréotypiques, elles aussi, parce qu'il y a aussi du collectif stéréotypique et du collectif traumatypique, me téléguider. Et dans ce téléguidage, je vis et je pense comme un porc si je reprends la figure de Gilles Châtelet. Vous avez lu ce livre de Gilles Châtelet, *Vivre et penser comme des porcs* ? Non ? Si vous avez l'occasion, je vous recommande de le lire parce que c'est un livre très violent, parfois peut-être excessif. Moi, je ne crois pas, à vrai dire. Je pense que c'est un très bon livre. Évidemment, c'est un livre d'un écorché vif dont il faut vous sachiez qu'il s'est suicidé peu de temps après avoir écrit ce livre. D'ailleurs, il souffrait de ce devenir porc dans lequel nous sommes aujourd'hui et je tiens à le signaler et à lui rendre hommage et à souhaiter paix à son âme.

Son âme, c'est-à-dire à nous, parce que son âme aujourd'hui, c'est en nous qu'elle se tient, paix à Gilles Châtelet. Ici, une question, cela dit, je la signale en passant, se pose, une question théorique, que je ne vais pas approfondir longuement, mais sur laquelle il faudra que nous revenions un jour, ou que je revienne un jour, ou que vous reveniez peut-être un jour vous-même de votre côté, si ça vous intéresse toujours, ces sujets-là, c'est de savoir si, **lorsque je perçois**, parce que les réentions primaires, en fait, ce sont des phénomènes de perception, **c'est finalement tout simplement la temporalité de la perception**, telle que Freud l'analyse, par exemple, dans les *Essais de psychanalyse* - j'en ai proposé un commentaire dans un livre qui s'appelle *De la misère symbolique*. Là où Freud analyse ce qu'il appelle le système perception / conscience. Vous voyez de quoi je parle. Je ne me souviens plus dans quel texte c'est d'ailleurs. Je crois que c'est dans *Le moi et le ça*, mais je n'en suis plus tout à fait sûr. En tout cas, c'est de cette époque-là.

Une question se pose donc de savoir si, lorsque les réentions secondaires psychiques qui gouvernent la sélection dans les réentions primaires est en fait une rétention secondaire psychique stéréotypique, collant complètement à la rétention secondaire collective stéréotypique, la question se pose de savoir si, dans ce cas-là, je fonctionne vraiment sur le mode d'une âme sensitive, c'est-à-dire d'une âme animale. Là il y aurait évidemment toute une discussion à ouvrir avec Deleuze sur bêtise et animalité. Vous savez bien que la question du devenir animal chez Deleuze est énorme, centrale et fondamentale, chez Deleuze et chez Guattari. Et par ailleurs, Deleuze définit la philosophie comme une lutte contre la bêtise, donc certainement pas comme un devenir bête. Donc qu'est-ce qui distingue animalité

et bêtise ici ? Ce n'est pas un sujet que je vais ouvrir maintenant. On pourrait l'explorer sous deux régimes, je dirais un régime, appelons-le de factuelité. On pourrait dire factuellement : je me comporte comme quelqu'un de bête et peut-être comme un animal, parce qu'après tout, **on observe des comportements animaux chez les êtres humains. Ce que certains théorisent comme le fonctionnement de ce qu'on appelle le cerveau reptilien**, etc., ce sont des mécanismes animaux. Ce sont des dispositifs qu'on retrouve dans les analyses de Bowlby, dont j'avais parlé l'autre fois, le psychologue anglais, lorsqu'il se penche sur ce qui constitue le fond instinctuel de la pulsion, et qu'il montre que, par exemple, des comportements d'attachement qu'on trouve chez les enfants ou chez les mères, on les trouve chez les babouins. On les trouve même chez les rats, chez toutes sortes d'animaux. Et qu'il y a un fond animal, bien entendu, qui là n'est pas la bêtise mais en même temps, lorsque je définis la régression, ce que j'appelle la régression noétique au stade du plancher sensitif, je me rapproche de l'âme sensitive, qu'est-ce qui m'autorise à dire que c'est de la bêtise, sans que ça revienne à ce qu'on appellerait l'animalité ? Voilà un sujet compliqué. Je ne vais pas l'investiguer aujourd'hui. La seule chose que je poserai, c'est que bon, je l'avais déjà d'ailleurs déjà dit, je crois, dans ce séminaire, **un animal ne peut pas être bête**, précisément et que c'est ce qui le met à l'abri de toute bêtise, définitivement, et que de ce point de vue-là on pourrait définir presque, je pense que Deleuze ne serait pas du tout d'accord avec ça, **mais on pourrait presque définir ce devenir animal-là comme une souveraineté**, comme ce que Georges Bataille, passant par Hegel, aurait appelé une souveraineté, puisque Bataille parle aussi **d'une souveraineté de l'animal, c'est-à-dire d'une non-inquiétude, d'une quiétude absolue de l'animalité**, d'une espèce de, je ne vais pas dire de sérénité animale, ça n'a pas de sens, mais vous comprenez bien ce que je veux dire, c'est-à-dire on serait tenté de dire, mais ce serait aussi un abus de langage, d'une innocence de l'animal. **D'une non-défectuosité de l'animal. Du fait que l'animal est sans défaut.** Il n'est pas en défaut. **Si nous pouvons devenir bêtes, c'est parce que nous sommes en défaut.** Or, c'est notre défaut qui, quand nous le renversons à ce qu'il faut, nous rend intelligents, je veux dire, noétiques. Donc, notre question, c'est bien le pharmakon, et la bêtise, ça n'est pas l'animalité, parce que c'est ce qui se situe dans la question du pharmakon, dans la dimension pharmaco-logique de la vitalité, de la vie qui devient, par le fait même d'être en défaut, et qui peut se transformer en ce qu'il faut, un excès, **un excès dionysiaque**, et cet excès est une existence, un excès qui s'exprime, qui doit toujours s'exprimer d'une manière apollinienne d'ailleurs, et non seulement dionysiaque, et qui peut aussi, bien entendu, se retourner en un effondrement pharmacologique.

Bon c'est sur le fond de ces questions-là que je pose les problèmes de stéréotypes et de traumatypes. Voilà, c'est ça que je voulais vous dire. Et que tout ça reconnecte avec des questions qui sont celles de Deleuze, qui sont celles, à certains égards, de Derrida lorsqu'il réfléchit sur l'humanité et la bêtise. Je dois vous le dire très clairement, et ça va peut-être vous surprendre, je n'ai encore pas lu *La bête et le souverain* de Derrida. Est-ce que je suis tellement

proche de ces questions que je me dis si je commence à lire ça, ça va me casser les pattes. Donc je préfère ne pas y travailler. Je préfère ne pas le savoir pour le moment, ce qui est tout à fait bête. Mais j'ai une expérience que vous avez certainement eue aussi, qui est que quand on est sur un sujet central pour soi, il y a des moments où il vaut mieux ne pas vouloir savoir ce qu'en disent les gens dont on est très proche. Parce que ça peut vous scléroser, vous inhiber pour très longtemps. Ça fait partie de mes stratégies de lecture, d'ailleurs, il y a des trucs que je décide d'ignorer totalement. Je vous le dis, ça m'est parfois reproché violemment et à juste titre par des adversaires ou par des amis, mais c'est un choix et je pense que c'est un choix qui se défend très bien. Il a ses faiblesses, il a ses défauts, mais il se défend très bien. Je connais énormément de gens absolument formidables, extrêmement brillants qui sont sans arrêt en train d'examiner absolument tous les points de vue sur les questions autour desquelles ils travaillent et qui du coup ne disent eux-mêmes absolument rien. Donc je pense que c'est quelque chose qui est une maladie de l'époque et qui s'appelle l'académisme philologique qu'on pratique dans presque toutes les universités du monde, en tout cas en Occident, et qui est à mon avis une calamité. **La grande force de Socrate, c'est qu'il n'avait pas lu Platon.** Et c'est-ce que dit Nietzsche, d'ailleurs. Le recommencement nietzschéen, c'est de cet ordre-là. C'est très violent. Mais voilà. Je pense qu'il ne faut pas avoir peur de se confronter à ce genre de choses.

Alors, j'avais soutenu l'autre fois que les rétentions secondaires psychiques et les rétentions secondaires collectives produisent des protentions secondaires psychiques et des protentions secondaires collectives et que ce sont les jeux entre ces deux types de rétention et de protentions stéréotypiques d'un côté, traumatypiques de l'autre - je reprends maintenant ce terme de traumatypique - qui constitue le processus de diachronisation, qui constitue le potentiel d'individuation de ce que Simondon appelle le fonds préindividuel, le fonds préindividuel étant chez moi, j'essaie de le représenter là, cette inclusion de spirales les unes dans les autres de tout ce qui précède. Tout ça, ça constitue du fonds préindividuel et **pour moi d'une certaine manière les rétentions secondaires psychiques ou collectives et les rétentions tertiaires c'est tout ça qui constitue le fonds préindividuel à l'intérieur desquelles, d'ailleurs, il y a des rétentions secondaires biologiques et pas simplement psychiques.** Ça c'est très important. Mon incarnation, mon âme en tant qu'elle est incarnée dans mon corps, qui est un corps vivant et qui est constitué de cellules qui elles-mêmes sont constituées par l'ADN et de l'ARN, c'est tramé sur un fond vital et un fond psychique. Et là, on retrouve toute la question de la possible régression de l'âme noétique au niveau de l'âme sensitive et de la possibilité de laisser fonctionner finalement tout mon appareil psychique sur le mode biologique. Ce qui se passe régulièrement, plus ou moins. Parce que même quand je dors et que mon corps se met à fonctionner sous une forme végétative, ce n'est même pas seulement biologique, c'est quasiment un mode végétatif, évidemment, je continue à rêver, etc. Donc voilà, là il y a des questions qui se posent, qui sont innombrables, qu'il faudrait d'ailleurs examiner avec des médecins sur les histoires de coma,

etc. Bon, je ne veux pas m'engager dans ces questions, je vous le dis juste pour donner des perspectives à mon organologie générale un petit peu, voilà, qui vont vers ces questions des rétentions biologiques et des protentions biologiques. Il y a aussi des rétentions et des protentions biologiques. Mais elles ne sont pas secondaires, là, pour le coup, parce qu'il n'y a plus de sens à opposer rétention secondaire et rétention primaire. **La rétention biologique est ni primaire, ni secondaire, ni tertiaire. Et elle n'est ni une rétention, elle est d'emblée à la fois une rétention et une protention. On ne peut pas distinguer. C'est un dispositif biologique.** C'est un mécanisme, on pourrait presque dire. Ce n'est pas un mécanisme d'ailleurs, mais bien entendu. Mais ça s'apparente à un automatisme en tout cas.

Alors ceci donc, j'avais insisté l'autre fois sur le fait que ça constitue des jeux de tendances et que ces jeux de tendances traversent le fonds préindividuel et ce fonds préindividuel eh bien, c'est parce qu'il est habité par la tension de ces deux types de protentions et de rétentions traumatypiques et stéréotypiques que Gilbert Simondon peut dire qu'un fonds préindividuel est sursaturé de potentiel. Vous voyez ce que dit Simondon. Simondon dit que **le fonds préindividuel, qu'est-ce que c'est ?** Vous le savez, sa métaphore c'est le cristal. Il dit que c'est comme une eau mère de cristal. C'est-à-dire que c'est quelque chose qui est toujours au bord d'un processus de transition de phase qui va constituer un nouveau processus de cristallisation, c'est-à-dire une nouvelle métastabilisation. **Et ce qui rend possible cette métastabilisation, c'est qu'elle est le jeu d'un champ de force.** Ça, c'est-ce que ne dit pas Simondon, ça, c'est moi qui le dis. Il parle de champ de force, mais il n'est pas dans le sens où je vais le dire maintenant. Je dis que ce champ de force, dans l'âme noétique, il est d'un côté stéréotypique, c'est les forces de synchronisation. Comme en physique, il y a des forces de synchronisation ou d'attraction et il y a des forces de diachronisation, c'est-à-dire d'expulsion et de déstabilisation. La métastabilité, c'est le jeu de ces deux types de forces qui se joue entre stéréotypes et traumatypes. A ça il faut ajouter que les traumatypes qui sont contenus dans et entre les rétentions secondaires psychiques, comme des protentions, je vous avais dit autrefois que les protentions c'est en fait ce qui met en rapport des rétentions et qui crée des tensions nouvelles. Une protention c'est une tension, c'est une attente, ce qui conduit à ce que Freud appelle une décharge, c'est-à-dire à tous ces processus de mise sous tension de l'appareil psychique. C'est la dynamique de l'appareil psychique. Eh bien ces traumatypes, je vous l'avais dit, ils sont dans l'âme, dans la mémoire, on dira aujourd'hui. On ne dira plus dans l'âme, l'âme c'est un vieux mot, mais ils sont aussi dans le milieu rétentionnel et social, dans le milieu tertiaire, je veux dire, dans le milieu social. Le social, lui aussi, refoule les traumatypes - les traumatypes, vous vous souvenez, c'est ce qui est refoulé, c'est-à-dire ce qui est toujours sous une forme de répression, qui est souvent d'ailleurs pour produire une dénégation de cette répression produit de la régression, c'est-à-dire des comportements automatiques absurdes, des comportements névrotiques, des tics nerveux, toutes sortes de choses, des obsessions, etc. des ritournelles, on pourrait dire aussi en passant par Deleuze. Eh bien, ça, ça ne s'articule pas

simplement au niveau de l'individu psychique, mais au niveau de l'individu collectif, voilà, c'est-ce que je voulais dire. Et donc, par exemple, s'il peut y avoir un narcissisme des petites différences, comme dit Freud, c'est parce qu'au niveau collectif, ces mécanismes fonctionnent tout autant qu'au niveau de l'appareil psychique. **C'est la raison pour laquelle, je vous l'avais dit, moi je ne distingue pas a priori l'idiotexte c'est-à-dire la spirale psychique, de la spirale collective.** Et je pense que dans un premier temps, après il faut faire des distinctions, mais dans un premier temps, il faut considérer, ça c'est assez proche de Spinoza à mon avis, il faut considérer que l'on retrouve des mécanismes aux deux niveaux. Sachant que, par exemple, si on dit on va prendre un sous-groupe social, je vais prendre une région française par exemple pour dire, voilà, les Corses par exemple en France ou les Bretons, c'est un peu idiot de prendre des exemples comme ça, mais c'est un peu simpliste ou bien telle catégorie sociale forme un sous-groupe social qui a ses habitudes, ses comportements, parfois sa langue. Les Corses, c'est le cas, etc. Ils sont dans un groupe plus large à l'intérieur duquel ils s'individuent avec d'autres groupes et avec lesquels ils forment à nouveau, à leur tour, quelque chose qui peut, en tant que par exemple l'ensemble des Français, appartenir à l'Occident européen, etc. Donc on peut toujours repasser à un niveau supérieur ou inférieur et ça renvoie aussi à ce que je vous avais dit l'autre fois sur ce que j'appelle les personnalités psychiques qui eux-mêmes habitent un même appareil psychique.

Si j'insiste sur ce point ici, c'est parce que les traumatypes qui m'habitent, dans mon appareil psychique, en principe, trouvent des échos dans des traumatypes qui habitent le dispositif collectif. C'est la raison pour laquelle Freud peut dire, dans *L'interprétation des rêves*, par exemple, qu'il y a tout un matériel du rêve qui appartient au collectif, à ce qu'il appelle le folklore, les traditions, la mythologie, etc., et qui pour moi renvoie à la rétention tertiaire et aux rétentions secondaires collectives. **Vous comprenez bien qu'ici je suis en train de parler de quelque chose qui est absolument fondamental pour mon travail et où j'essaye de faire la partition entre Freud, Jung et ce que je raconte.** Parce que Jung est derrière aussi ce que je dis. On pourrait dire, mais ça, ça renvoie à la théorie jungienne l'individuation, des archétypes, etc. Moi, je ne suis pas sûr de ça, même si c'est très proche en effet, y compris parce que Simondon est lui-même influencé par Jung. Donc, voilà, il y a certainement des ponts possibles, mais là, je dois vous dire aussi, ça va peut-être vous surprendre encore plus que tout à l'heure, je n'ai jamais lu Jung. Enfin, je l'ai lu un petit peu, mais pour les mêmes raisons, je n'ai pas voulu, à mon avis, je me suis dit, non je suis Freud et Lacan et à un moment donné, quand je serai vraiment arrivé au bout de mon parcours avec eux, j'espère que ça va venir, là je me mettrai vraiment à lire Jung. J'en ai lu quand même un peu et suffisamment pour penser que ce que je dis n'est pas jungien et que je suis beaucoup plus freudien que jungien, mais ça reste à vérifier.

Cela étant, et là je m'adresse beaucoup à Axel en particulier, cette question des traumatypes, tel qu'il traverse à la fois l'appareil psychique et l'appareil social, on peut l'appeler comme ça, je pense que c'est quelque chose qui est au cœur

de la question du dialogisme de Bakhtine. Et que dans le carnaval, la question du carnaval de Rabelais, de la langue de Rabelais, etc., il y a quelque chose de cet ordre-là. Et j'insiste sur ce point aussi dans le sens où, chez Bakhtine, dans sa lecture de Rabelais, je crois qu'il est question d'une jouissance de la langue qui parle de quelque chose de ce que je dis là sur les traumatypes, d'une libération des traumatypes qui m'intéresse beaucoup. Et en même temps, et là je m'adresse un petit peu à Tania aussi, dont je pense que ce n'est peut-être pas « la jouissance » de Lacan. Et moi j'ai un gros problème avec « la jouissance » de Lacan. J'espère qu'on aura l'occasion d'en parler bientôt.

Alors, tous ces processus qui sont, vous le savez, je l'ai dit, surdéterminés par des rétentions tertiaires, donc par le pharmakon, **ma théorie, c'est que les relations entre rétentions primaires et rétentions secondaires sont toujours surdéterminées par des rétentions tertiaires**, que ce soit le bâton du chaman, le bâton magique du chaman, le sceptre du roi, l'écriture pharaonique du scribe, etc., ou l'objet transitionnel de Winnicott, tout ça, c'est du pharmacologique pour moi. Dans tous les cas, ça serait très intéressant de faire une analyse de ce que dit Winnicott à partir de ce que j'essaie d'explorer là en disant : comment est-ce que l'objet transitionnel chez Winnicott sert à sélectionner les rétentions primaires pour les transformer en sélection primaires. Je crois beaucoup que c'est le cas. Beaucoup. Et je pense que cet objet transitionnel, qui est un pharmakon, mobilise et les traumatypes du bébé qui sont en train de se constituer - il est en train de les construire même d'une certaine manière - et les traumatypes de la maman. C'est-à-dire de ce qui fait que le désir de ces deux êtres se rencontre dans cet objet qui leur sert de scène théâtrale en quelque sorte, de marionnette de leur désir.

Alors, quoi qu'il en soit, les rétentions tertiaires ici, je disais, ce sont des pharmaka, et toute la question du pharmakon, pour moi, elle se concentre ici. En quoi le pharmakon est-il au service d'une répression des traumatypes ou bien d'une expression des traumatypes ? **On peut ré-primer les traumatypes, et la plupart du temps, c'est ce à quoi servent les rétentions tertiaires, en tant qu'elles sont entre les mains d'un pouvoir**, un pouvoir symbolique, qui peut être le pouvoir du père, qui peut être le pouvoir du prof, du prêtre, du président de la République, etc. **Mais elles sont aussi, elles peuvent être au contraire au service d'une thérapeutique de la rétention tertiaire** qui sert au contraire à exprimer et non pas à réprimer le traumatique, mais à l'exprimer non pas d'une manière délirante qui va vers la destruction de la relation entre l'individu psychique et l'individu social, et ça, ça s'appelle la folie, mais ça existe et parfois il faut aller au bord de ça pour produire du sens. C'est la question de Deleuze et de Guattari, surtout avec Arthaud. Mais moi, je ne les suis pas complètement dans leur façon d'interpréter ça. Par contre, là, je pense qu'il y a un problème pour moi qui est le même problème qu'avait Derrida. Je pense que le corps sans organe est quelque chose de problématique dans la manière dont Deleuze et Guattari s'en servent. Ce n'est pas dans l'expression traumatique justement d'Artaud. C'est quelque chose d'absolument nécessaire, et c'est ça la puissance d'Artaud. Mais la manière dont je crois dont Deleuze

et Guattari s'en sont servis, à mon avis, a créé des blocages dans leurs propres analyses du sujet, de là ce qu'ils appellent la schizoanalyse. Bon, je ferme cette parenthèse.

Quoi qu'il en soit dans le cas où la rétention tertiaire, le pharmakon, va permettre l'expression du traumatype et non pas sa répression, alors il y a l'amorce d'un nouveau processus de transindividuation. C'est-à-dire il y a la création d'un nouveau circuit de transindividuation. **Et ça s'appelle, je pèse mon mot, le génie.** Ça s'appelle le génie. C'est-ce que Kant appelle le génie. C'est-à-dire qu'on engendre quelque chose, *genius*, *genuine*, quelque chose qui est un point de commencement, un point de départ, qui ne part pas de rien, bien entendu. Ça n'est pas un point de départ ex nihilo, ça n'est pas un point de départ génial au sens d'une création pure. Non, c'est un réagencement du fonds préindividuel. C'est pour ça que je parle toujours depuis Simondon. Il n'y a rien qui n'existe pas déjà. Il y a toujours déjà quelque chose. Mais il y a des moments et des coups de génie qui vont créer un nouvel agencement. Je reprends un terme de Deleuze et de Guattari justement, qui va créer par la transformation de ce qui était jusqu'alors une répression en une expression, **à travers toujours un pharmakon**, objet transitionnel ou microscope électronique ou tout ce que vous voulez, qui va créer un nouveau processus de transindividuation.

Alors, tout ça, si on veut le comprendre, il faut raisonner en termes de tendances. Ces tendances sont toujours des tendances qui sont dans une relation transductive, et cette relation transductive, moi je la rapporte toujours en passant par Saussure. Saussure est très important dans mon travail, je n'en parle absolument jamais. Alors lui par contre je l'ai beaucoup lu, mais il est omniprésent dans tout ce que je fais. Il était aussi d'ailleurs chez Lacan et chez Lévi-Strauss enfin bref, il était même très présent chez Derrida et même chez Deleuze. Toute cette tradition-là a été totalement habitée par ces problématiques. Mais à un moment donné je crois que cette tradition qu'on appelle, à tort ou à raison, la *French theory*, a refoulé tout ça dans ce qu'on a appelé le poststructuralisme, la déconstruction, etc., etc. qu'il y a eu un refoulement de l'héritage saussurien et je crois que ce refoulement de l'héritage saussurien, qui n'existe pas chez Lacan, par contre, est un problème. C'est une forme de répression. Et c'est une forme de régression. Je pense qu'il y a eu une régression intellectuelle qui s'est faite à un moment donné sur ces questions et c'est ça le problème de la bêtise, tel que pour moi il me met en désaccord avec Avital Ronnell. Je pense que chez Saussure, il y a des ressources extraordinairement grandes pour essayer de penser à nouveau frais ces processus de régression en utilisant précisément cette bipolarité diachronie/synchronie. Saussure lui-même n'a peut-être pas réussi à formaliser ça, encore que toute la question sur les anagrammes, etc., tourne autour de ces questions-là de toute évidence. Mais en aucun cas on ne peut abandonner Saussure à la critique du structuralisme naïf parce qu'il y avait une très grande naïveté positiviste du structuralisme à un moment donné en sciences sociales, c'est la raison pour laquelle aussi bien Deleuze que Derrida, Foucault, etc. à un moment donné ont fait une critique radicale et justifiée de ce que j'appelle **la métaphysique structuraliste**, une très grande métaphysique très naïve d'ailleurs.

A ça s'est ajouté Chomsky et l'apparition de la grammaire générative qui, dans le monde de la linguistique, tout à coup a complètement balayé la pertinence, a cru en tout cas qu'il était possible de balayer la pertinence des analyses saussurienne et je pense c'était une très grave erreur. **Je pense que Chomsky est une calamité en sciences du langage** et maintenant Chomsky a beaucoup influencé des gens, par exemple comme Jean-Claude Milner en France. Jean-Claude Milner a une influence importante sur la philosophie du langage française. C'est un lacanien par ailleurs. Bon, il y a eu une confusion qui s'est créée là et qui a interrompu toutes sortes de choses qui étaient très prometteuses. Et finalement, en France en tout cas, le seul que je connaisse qui ait vraiment poursuivi ces travaux-là c'est François Rastier qui a développé une théorie de la sémantique..., comment il appelle ça ? je ne retrouve plus l'expression maintenant, mais qui reste très fidèle à Saussure et qui est intéressante.

Alors, il y a tension entre synchronique et diachronique. Ça, ça existe dans tous les processus d'individuation psycho-collective, donc dans toutes les formes d'âme noétique, qu'elle soit magique, chamanique, impériale, basilique, républicaine, enfin bref, politique, etc. C'est une structure constante. Maintenant, les types de rétentions tertiaires créent des agencements entre diachronisation et synchronisation chaque fois nouveaux, et chaque fois des possibilités nouvelles et de répression et d'expression. Et de répression, c'est-à-dire d'empêchement de l'expression traumatypique et d'expression, c'est-à-dire de transformation du synchronique par le diachronique parce qu'évidemment, le diachronique, c'est ce qui régulièrement s'attaque à la stéréotypie du synchronique et qui, de temps en temps, comme le tsunami du Japon et le tremblement de terre qui viennent d'avoir lieu, fait exploser l'écorce sémantiques et d'un seul coup, paf, on est dans un autre paysage. Ça peut être extrêmement violent et ça peut détruire l'appareil psychique. **C'est pour ça que si l'appareil psychique résiste au traumatype, ça n'est pas pour rien. C'est parce qu'il est toujours fondamentalement menacé par le traumatype.** Mais c'est en même temps ce traumatype qui le fait s'individualiser. C'est-à-dire que l'âme noétique, c'est une âme qui est en perpétuelle transformation à travers des processus d'individuation, de co-individuation et de transindividuation et ce qui crée la dynamique de cette individuation, ce sont les traumatypes, bien entendu. Donc, il y a, on va appeler ça cette dialectique ou pour ne pas faire trop platonicien ou hégélien, cette dialogique perpétuellement à l'œuvre. Et derrière cette dialogique, il y a, comme processus de transindividuation, ce qui revient toujours, le traumatypique revient toujours, il ne vous lâche jamais, **ce qu'on a appelé le retour du refoulé.** Et ce retour du refoulé, à l'époque de Socrate, s'appelle le *daimon*. C'est le *daimon* de Socrate. Et l'enjeu de la naissance de la philosophie, c'est un combat gigantomachique entre la puissance démonique colossale qui habite Socrate, mais aussi la puissance synchronique, on va l'appeler, ça va peut-être vous paraître excessif, apollinienne, parce que **le démonique c'est le dionysiaque**, bien évidemment, on va l'appeler apollinienne, cette puissance qui est celle de Platon, Platon le fils qui ne veut pas se laisser hanter par son père trop. Il y a un côté Hamlet dans cette affaire. Et jusqu'à quel point le fantôme du père va un jour me

lâcher les baskets, comme on dit en français. C'est une expression très familière. Lâche-moi les baskets, ça veut dire fous moi la paix, laisse-moi tranquille, laisse-moi vivre, disent les adolescents à leur papa. Laisse-moi vivre. Socrate est une hantise pour Platon et à un moment donné, il a envie de vivre, ce petit Platon. Il veut couper le cordon, comme on dit aussi. Mais je pense qu'en réalité, ce qui le fait vivre, c'est-ce que j'ai appelé d'autrefois la récurrence du démonique, c'est-à-dire le fait que l'esprit, c'est ce qui revient, et que c'est ce qui revient toujours dans la multiplicité. Là, Deleuze et Guattari sont très importants. En effet, la multiplicité démonique, c'est ça le démonique. Le diachronique, c'est de la multitude. C'est d'ailleurs précisément ce que condamne Platon dans *La République* et dans d'innombrables textes. Pratiquement partout, il dit toujours, c'est la multitude. Et cette multitude, il n'en veut pas entendre parler. Mais cette multitude, c'est ce qui fait ce que j'appelle les personnages psychiques. Et ces personnages psychiques, eh bien, ce sont eux qui constituent les esprits. Non pas l'esprit, mais les esprits. Alors, **comment se fait-il que l'appareil psychique a besoin d'unifier ses esprits en un esprit, un esprit qui est ce qui conduit à ce que Kant appellera dans la critique de raison pure l'antinomie de l'ego, du moi. C'est-à-dire le fait que le moi n'est qu'un processus d'illusion d'unification.** Il n'y a jamais d'unification réelle. Comment se fait-il que cette unification qui n'est jamais réelle, on en ait pourtant besoin ? Ça, on va y revenir plus tard. Ça va nous conduire à la question de l'idéal comme processus d'unification, l'idéalisation comme processus d'unification.

Quoi qu'il en soit, au départ, l'appareil psychique est hanté de récurrences multiples et cette multiplicité est irréductible. C'est ça qui fait le démonique, c'est sa multiplicité. Il y a toujours des dieux, des démons, et il y aurait évidemment une analyse à faire de ce que c'est que le monothéisme ici, comme une tentative de conjuration de cette multiplicité. J'y reviendrai parce que derrière ça, il y a le problème de la culpabilité. **Là où je ne suis pas freudien c'est que je pense que la culpabilité est une invention.** C'est une invention d'une époque, ce que j'ai appelé à la séance précédente une organologie du ça. Je vous ai dit qu'il y a un duel dans l'âme, vous vous souvenez, j'avais dit à propos du soliloque, au sens où ça revient, si l'âme peut soliloquer avec elle-même c'est-à-dire que si elle peut se dire à elle-même quelque chose qu'elle ne connaît pas, c'est parce qu'elle est clivée et qu'elle est tendue entre la conscience qui est l'organe de la synchronie en réalité et l'inconscient qui est l'organe de la diachronie et qui est l'organisation, la topique on dirait aujourd'hui, ou l'économie de la synchronie et de la diachronie. Et que ça, en même temps, ça c'est le cas de le dire, comme le dit Freud ou Grodeck, c'est inclus dans quelque chose de plus vaste qui est le *ça*. C'est-à-dire qu'il y a quelque chose qui devient l'espace du jeu de tout cela qui s'appelle le *ça*, *es*. Et le *es*, ou le *id*, le *ça* plutôt, c'est ce qui, voilà ce que j'affirme et que je tends comme un sujet de discussion avec la psychanalyse, y compris avec la psychanalyse non seulement théorique mais clinique, autrement dit avec la thérapeutique, c'est ce qui suppose une organologie des rétentions tertiaires. Le *ça*, c'est ce qui se trame dans les rétentions tertiaires. Ce n'est pas pour rien que Freud décrit le *ça* comme l'espace du jeu. La fantaisie, dit-il, le mot

d'esprit, tout ça, c'est là où on joue. **Et évidemment, ce jeu c'est l'espace transitionnel.** Vous savez bien que Winnicott dit l'espace transitionnel, c'est aussi Léonard de Vinci et son rêve. C'est tout ce qui fait la sublimation. C'est ce qui fait tous les espaces d'investissement qui ne sont pas directement liés à la vie sexuelle, etc. Et bien entendu, ceux de la vie sexuelle aussi, le fétiche est aussi un objet transitionnel. Et là, il y a donc une question de « technologie » du ça, si je puis dire, qui ouvre à une théorisation de la rétention tertiaire dans le jeu de ces tensions entre ces deux tendances, qui renvoie à Apollon et à Dionysos dans mon analyse.

Alors, ce que j'ai dit l'autre fois, par ailleurs, qui est un autre sujet, mais qui est extrêmement important pour moi, et ça, ça nous ramène maintenant vers Platon, beaucoup plus près parce que tout ce que je viens de dire est tout à fait en deçà et au-delà de Platon, mais maintenant ça nous ramène vraiment près de Platon. J'avais soutenu que ce qui se passe à l'époque de la Grèce antique, avec l'organologie de ce que j'ai appelé les natifs de la lettre, c'est un processus d'explicitation. Je soutenais que ces processus qui sont là, ce sont des processus que j'appelle de complicité. Ça produit ce que j'appelle du « complicité », ce qui est un terme qui n'existe pas en français. C'est un néologisme que j'ai fabriqué. On parle de complicité en français au sens de la complicité, mais on ne dirait pas d'une chose qu'elle constitue du complicité. Le complicité, ça n'existe pas en français. Et le complicité non plus. **Qu'est-ce que c'est que le complicité ? C'est ce qui nous co-implique tous dans un processus d'individuation collective, précisément tel que j'essaie de le décrire avec les ressources de Simondon.** Maintenant, je soutiens que, avec les rétentions tertiaires, il y a un processus d'explicitation qui se produit aux alentours du 8e ou du 7e siècle avant Jésus-Christ en Grèce ancienne - il se produit d'ailleurs aussi, mais dans des conditions absolument différentes, en Judée, c'est très important, mais ça, je n'en parlerai pas - et cette explicitation, elle va constituer la séquence présocratique depuis le 7e siècle jusqu'à la fin du 5e siècle. **Et avec le 5e siècle, elle va se transformer en une explication et non pas une explicitation.** Et ça, c'est la catastrophe platonicienne, pour moi. **C'est le moment dans lequel Platon, tout à coup, devient un métaphysicien. C'est la naissance de la métaphysique. La métaphysique, c'est ce qui transforme le processus d'explicitation, c'est-à-dire de critique, car l'explicitation présocratique, c'est une critique. La métaphysique, c'est ce qui transforme cela en une explication** qui n'est plus une critique, précisément. Alors, j'avais souligné par ailleurs que dans ce processus où il va tendre à transformer l'explicitation en une explication, c'est-à-dire en une synchronisation totalement dénuée de diachronie, ça va être *La République*, le but de *La République* c'est d'expulser la diachronie du synchronique, c'est de vraiment synchroniser complètement la cité, on pourrait le dire d'une certaine manière, c'est de se débarrasser de l'inconscient, eh bien, dans cette progression qui est en fait une régression pour moi de Platon, on va voir Platon, et ça c'est ce qu'on va observer maintenant dans *Le Banquet* et puis dans *Phèdre*, on va voir Platon progressivement opposer le corps et l'esprit, enfin le corps et l'âme plutôt, et finalement chercher dans ce

texte magnifique qu'est *Le Banquet*, à séparer la pulsion et l'amour, Eros. Je pense que la grande question, la grande difficulté avec Platon, c'est qu'il n'arrive pas, en fait, à penser le désir autrement, enfin, et la sublimation autrement que quelque chose comme une pure dépulsionnalisation. C'est-à-dire qu'il cherche à dépharmacologiser le désir. Si on pose que le désir est pharmacologique, il y a toujours de la pulsion. Absolument toujours. Dans tous les cas. Pulsion qui peut être très sublimée, c'est-à-dire qu'elle peut avoir été transformée à un point absolument énorme, néanmoins elle reste encore, elle a toujours un pouvoir de régression. Et à partir de là, elle a un pouvoir évidemment pharmacologique au sens où le pharmakon, c'est ce qui peut me conduire à la sublimation et à la régression. C'est dans ce contexte-là que Platon, je crois, va d'une part tendre à interpréter la question du *kléos*, qui est pour moi la vraie question de Socrate dans l'interprétation du mythe de Perséphone d'une part et d'autre part dans ce texte que j'avais cité l'autre fois, qui est *Criton* et [*L'apologie de Socrate*.]{.texte idsp="L'apologie de Socrate."} Et c'est ça d'autre part, qui va le conduire vers la tentation de définir la vérité comme *orthothès*, c'est-à-dire comme exactitude, dans *La République* de Platon et qui va le conduire à dénier que la vérité est un processus d'*alétheia*, c'est-à-dire de découverture, dans le sens où j'en parle ici, au sens où le *léthé*, là je parle évidemment avec Heidegger, c'est ce qui est réprimé ou en retrait, dit Heidegger, et le processus de l'*alétheia*, que j'appellerai alors là cette fois-ci avec Lacan, la signifiance, le faire signe, c'est ce qui va faire que cette dynamique du létal, du létal, c'est-à-dire de ce qui est endormi, de ce qui est presque mort, d'ailleurs diraient les Grecs, puisque chez les Grecs, vous le savez, le sommeil c'est une petite mort pour eux, pas au sens de Lacan, une petite mort au sens où c'est une forme de l'être mort. Non, pas de la jouissance, mais d'un état proche de l'*Hadès*, c'est ça que ça veut dire eh bien là, l'*Alétheia*, c'est un processus où tout à coup une saillance se produit à partir de ce *léthé*. Et là ça renvoie à ce que j'appelle l'implicité, c'est-à-dire il y a de la complicité, il y a de l'explicité, il y a de l'implicité. Il y a aussi de la duplicité. L'implicité, c'est ce qui renvoie à *das Ding*, c'est-à-dire c'est ce qui ne peut jamais devenir manifeste, à la différence de ce qui est complicité. *Das Ding* ne devient jamais manifeste. J'avais essayé de dire pourquoi l'autre fois, en soutenant que *das Ding*, c'est la Gorgone. Vous ne pouvez jamais la voir, sinon en étant pétrifié. En revanche, les pharmaka, les rétentions tertiaires sont les miroirs dont se sert Ulysse dans l'*Odyssée*, précisément pour ne pas être pétrifié par la Gorgone et qui vont vous permettre de spéculer, puisque finalement, de spéculer au sens philosophique du terme, puisque finalement le miroir c'est un *speculum*, en ce sens qu'il va vous permettre de ne pas être pétrifié par *das Ding*, mais de faire jouer à travers les choses, à travers les objets transitionnels, qui sont des choses, LA CHOSE que vous ne verrez jamais.

Alors, tout ça nous renvoie à des questions de mystagogie. Lorsque Heidegger dit *Alétheia* signifie sortie hors du latent et du *léthé*, évidemment, tous ces philosophes, soit néokantiens, y compris l'école de Francfort qui a des tentations néokantiennes à travers son marxisme et son matérialisme métaphysique, soit bien plus encore comme philosophie analytique dite américaine, etc. mais il y en a aussi

une qui vient d'Autriche et ça n'est pas que la philosophie analytique américaine. On va dire : mais tout ça c'est du romantisme. Voilà, c'est typiquement la conception romantique de la vérité. C'est l'ennemi à abattre. C'est ce qu'il y a de plus dangereux. D'ailleurs, ça a conduit Heidegger à des ambiguïtés politiques fondamentales. Je pense que quand on dit cela et qu'on accuse Heidegger de mystagogie, ce que Adorno n'hésite pas à faire dans le jargon de l'authenticité, eh bien, on régresse. On refuse de voir la pharmacologie que Heidegger lui-même ne voit pas, car Heidegger ne la voit pas cette pharmacologie. Lui-même, **Heidegger, fait de la dénégation sur le pharmakon, sur ce que j'appelle la rétention tertiaire. En tout cas, c'est ma grande thèse sur Heidegger.** Mais ça ne veut pas dire que la question que pose Heidegger avec *l'Aletheia* n'est pas une question fondamentale. Ce qui se joue chez Heidegger, à travers cette question de la relecture de *l'Aletheia* à partir de la langue grecque et de l'impossibilité, dit-il de traduire *l'Aletheia* par *veritas*, et que *l'Aletheia*, ce n'est pas la vérité, telle que nous en avons hérité depuis la traduction latine du mot et la traduction romaine et chrétienne. Eh bien, c'est ce qui renvoie à, Heidegger le dit sans cesse, aux présocratiques, c'est-à-dire aux tragiques. Et nous devons relire Heidegger, **nous devons lire Heidegger, pour moi, comme une tentative avortée et échouée d'accéder à ce que j'appelle la pharmacologie primordiale.** Je pense que Heidegger a essayé de penser cette pharmacologie, c'est-ce que j'avais essayé de dire moi-même d'ailleurs dans *La technique et le temps*, en commentant et traitant sur la question, pour ceux qui ont lu ce livre, de ce que j'appelle la *Weltgeschichtlichkeit*, c'est-à-dire ce qu'on traduit en français par mondohistorialité la question de la constitution du passé du *Dasein* par la technicité, par les artefacts. **J'avais essayé de montrer que Heidegger avait envisagé une lecture de cela, enfin plus qu'une lecture, une affirmation de ce caractère technique du déjà là, du *Dasein*.** Et puis finalement, il y a renoncé. Et je pense que c'est la catastrophe. C'est là que tout se casse la figure, pour moi, dans *Sein und Zeit*. Et après, ça ne conduit pas à rien intéressant. Ça conduit, par exemple, à un commentaire. D'Héraclite. Qu'est-ce que dit Héraclite? Héraclite dit beaucoup de choses, mais un des aphorismes d'Héraclite qui est sans cesse cité par Heidegger et par beaucoup d'autres, par tout le monde, c'est le fragment 93 que je vous lirai en français, dans lequel Héraclite dit : *l'oracle qui est à Delphes ne parle ni ne cache, il fait signe.*

Ne parle, c'est-à-dire n'explicite pas, ne cache, c'est-à-dire n'implicite pas. Il fait signe, il complice. Voilà comment je traduis le fragment 93 d'Héraclite. L'oracle qui est à Delphes n'explicite pas, ni n'implicite, il complice. Ça veut dire aussi qu'il complice. À l'âge tragique, l'explicitation à laquelle se vouent évidemment les présocratiques - les présocratiques, je l'ai dit depuis le début de ce séminaire, ce sont des nomothètes, ce sont des fondateurs de cités, ce sont des législateurs. En tant que législateurs, que font-ils? Ils le sont tous. Tous sont législateurs de près ou de loin. Thalès, Héraclite, vous me direz, non, peut-être pas Parménide, c'est vrai. Mais les premiers présocratiques, en tout cas, sont tous des fondateurs de cité. Et en tant que fondateurs de cité, qu'est-ce

qu'ils font ? Ils explicitent des règles, des règles de droit. Ils fondent du droit. Ils disent, ici, à Milet, par exemple, voilà comment nous allons vivre. Vous avez le droit de changer ces règles. C'est ça la *politeia*. C'est ça un citoyen. Tous les citoyens peuvent venir débattre et pour dire non, cette règle-là je n'en veux pas. Elle n'est pas bonne, elle a posé des problèmes dans tel procès, etc. **Mais pour qu'on puisse en débattre, c'est-à-dire en critiquer, pour en faire la critique, il faut d'abord que ce soit explicité.** Le processus d'individuation psychique et collective qui se met en place au VII^e siècle, c'est ce processus d'explicitation. Cette explicitation se fait sur la loi d'abord, c'est-à-dire sur un rapport interindividuel parce que c'est ça que définit la loi d'abord. Mais elle se fait aussi sur la *physis*, c'est-à-dire le croître du cosmos. Elle se fait aussi sur les critères de l'aléthéia par excellence, en tant qu'elle est capable de se constituer selon le principe de contradiction, selon ce qu'à l'époque on ne pense pas encore comme le principe de contradiction, mais qui sera théorisé par Aristote trois siècles plus tard, comme principe de contradiction, à travers ce qu'on appelle la logique formelle. Et d'autre part, ça passe aussi par la poésie. Ça, c'est très important. Tous ces législateurs sont aussi des poètes. Ils s'expriment poétiquement. Il y a un texte magnifique de Nicole Loraux sur Solon, poète. Solon, qui est le plus grand des législateurs de cette époque, c'est on pourrait dire le fondateur même de l'esprit grec du droit. Eh bien, Solon est poète et il écrit poétiquement, dit Nicole Loraux. Pourquoi ? Je pense que les présocratiques sont poètes parce qu'ils n'éliminent pas le complice et parce qu'ils ont une expérience de l'explicitation telle qu'en aucun cas elle n'élimine le complicité. Au contraire, elle le complice et cet aphorisme d'Héraclite, le fragment 93 que je vous ai cité tout à l'heure, c'est un fragment écrit par un législateur. Héraclite, vous le savez bien, la tradition doxographique le dit, en tout cas Sextus Empiricus, etc., qu'il a déposé les lois de sa cité devant la déesse et que c'est aussi un expliciteur. **Mais il ne produit pas de l'explication. Il produit de l'explicitation.**

Alors, qu'est-ce que l'explicité ? Qui revient toujours comme une complication, c'est-à-dire qui se recompile, si je puis dire. À partir du moment où la loi est appropriée, je la réinvestis de mes affects, je la réinvestis de ma diachronie, etc. L'explicité, c'est du synchronique. Lorsque Thalès, Héraclite, Solon disent : Voilà la loi comme nous l'avons écrite, maintenant faisons-en notre loi. Ça veut dire, nous synchronisons la façon de vivre. Nous sommes *l'isonomia* qui fait que nous sommes tous censés connaître la loi et la mettre en œuvre. Nous en avons le devoir. C'est cette synchronisation. Mais cette synchronisation n'est valide que si nous sommes aussi capables de la contester cette loi. **Cette loi n'existe que si elle est capable d'engendrer sa contradiction. C'est ça l'âge tragique,** parce que le tragique, c'est celui qui sait le caractère fondamentalement pharmacologique de la loi et la nécessité permanente pour la loi de se transformer dans son caractère foncièrement duplice. La complicité, en tant qu'elle articule l'implicité et l'explicité, produit de la duplicité. Sans cesse, la loi peut produire le contraire de ce pourquoi elle a été faite. **On peut utiliser la loi pour la retourner contre elle-même. Ça s'appelle appliquer la loi à la lettre sans son esprit.** C'est perdre l'esprit des lois, comme disait

Montesquieu. Et ça, c'est une constante menace contre la cité. C'est cela que Socrate va accuser d'ailleurs les sophistes d'aggraver de manière considérable. Il va dire : vous jouez à la déceptivité, vous jouez cyniquement avec l'écriture et vous induisez une destruction, non pas de la croyance, mais de la confiance dans la loi et de la fidélité à l'esprit de la loi, c'est-à-dire, dirais-je avec Antigone, à ces fantômes, à ces morts, parce que c'est aussi ça qui est derrière ce que dit Antigone sur la loi non écrite, c'est-à-dire cette loi héritée du conglomerat hérité qui est la loi démonique, qui est la loi de l'Hadès.

Alors, au contraire de cela, qui passe évidemment par un état de la rétention tertiaire, qui est une modalité littérale qui constitue ce que j'appelle donc les natifs du littéral dont tous, **Thalès, Solon, Héraclite font partie, ce sont des natifs de la lettre**. Cette modalité de la tertiarisation à la lettre telle que les présocratiques la mettent en œuvre n'exige pas l'élimination des singularités idiolectales, mais leur réagencement. Il n'y a pas de destruction des idiomes dans la Grèce ancienne, même s'il y a une *koinè*, même s'il y a, par exemple, un alphabet attique qui vient très tardivement, cela dit, qui vient en 403 avant Jésus-Christ c'est-à-dire juste à la toute fin du Vème siècle, trois ans ou quatre ans avant le procès de Socrate et sa condamnation à mort, d'ailleurs, je vous le signale en passant, ça c'est très important - la condamnation à mort de Socrate est contemporaine d'une certaine généralisation du pharmakon athénien. Bon, je ferme cette parenthèse qui mériterait de longs commentaires, mais je n'ai pas le temps.

Platon, c'est ce qui va transformer l'explicitation en explication et c'est ce qui va tendre à éliminer le diachronique, c'est-à-dire que ce n'est plus du tout ce que font les présocratiques qui, eux, pensent que la duplicité de la loi est irréductible et qu'il faut sans cesse créer les conditions pour la réduire autant que possible mais qu'on ne peut jamais l'éliminer, Platon, lui, va faire du diachronique le bouc émissaire de cette duplicité, c'est-à-dire qu'il va s'agir de construire une langue pure, fantasme qui sera encore celui de Husserl au début du XXe siècle. Husserl a fantasmé, comme d'ailleurs d'innombrables métaphysiciens depuis Platon, l'idée qu'il serait possible un jour de produire une langue absolument univoque, qui serait purifiée de toute équivocité. C'est dans les *Recherches logiques*, l'horizon, le programme des *Recherches logiques*, d'une certaine manière, de Husserl. Donc ça, c'est très important de le rappeler. Il en est sorti mais ce fantasme l'habitait toujours. Et c'est en cela d'ailleurs qu'il est fasciné par l'eidétique de Platon, parce que l'eidétique des *Ideen*, des *Recherches logiques* de Husserl, ça a évidemment un lien fondamental avec *La République* de Platon et avec le projet de Platon en général.

Alors ce qui caractérise l'âge présocratique, si je récapitule de ce qu'elle vient de dire, c'est la constitution d'un nouveau fonds préindividuel. Ce fonds préindividuel s'est formalisé et il s'est explicité en partie, bien entendu, uniquement en partie. Il y a tout un arrière-fond si je puis dire, qui reste totalement complicité. Et derrière cette complicité, il y a de l'implicite absolu, cet implicite qui ne peut jamais s'explicitier. On le voit là, **l'implicite qui ne peut jamais s'explicitier**,

ça, c'est au milieu de la spirale, vous ne l'atteindrez jamais. Ce n'est pas possible. Donc ça ne pourra jamais s'expliquer. C'est absolument impossible. **C'est ça, *das Ding*.** Ce nouveau fonds préindividuel il constitue un nouveau processus de transindividuation. Et ce nouveau processus de transindividuation il agence autrement la synchronie et la diachronie. Pourquoi est-ce que je dis qu'il l'agence autrement ? Parce qu'il rend possible l'amitié dialogique, par exemple, qui sera à l'origine de la philosophie de Platon. Un type d'amitié dont je crois qu'il est spécifique de la Grèce. Il rend possible une forme d'amour, d'amour aussi tel que Platon en parle, et dont je pense aussi qu'elle est spécifique de la Grèce. Je pense que l'amour dont on parle dans *Le Banquet*, c'est grec. On ne trouve pas ça en Judée, on ne trouve pas ça en Chine, on ne trouve pas ça en Inde. Ça ne veut pas dire que c'est mieux mais je pense que c'est quelque chose de spécifique qui d'ailleurs a peut-être disparu aujourd'hui, totalement disparu, c'est une question. Il faudrait lire Foucault pour investiguer cette question. Je n'en parlerai pas là. Et puis, bien entendu, c'est l'apparition d'un troisième type de co-individuation, parce que tout ça, ce sont des relations de co-individuation, qui est la citoyenneté. Et ça, ces trois dispositifs, ce sont des dispositifs d'agencement de diachronie qui se rapprochent dans des processus de co-individuation pour participer à des processus de synchronie, qui vont déboucher par exemple sur la métastabilisation d'une cellule familiale par exemple, ça c'est un processus de synchronisation. Alors. Ici je pense que la rétention tertiaire est en fait un mode d'accès au fonds préindividuel qui modifie les conditions dans lesquelles ce fonds préindividuel peut s'individualiser. C'est la façon dont on accède au préindividuel qui se transforme là en profondeur. Ce fonds préindividuel d'une façon générale, bien avant la tertiarisation littéraire, c'est ce qui lie la *philia*. C'est ce qui lie ce que Aristote appelle la *philia*, dont j'ai essayé de montrer, vous l'avez peut-être vu. J'en ai parlé à Goldsmith la semaine dernière, d'ailleurs, en présence de Tania, c'est ce qui est partagé, selon moi, non seulement par les âmes noétiques, mais les âmes vitales, les âmes sensibles, pour parler au sens d'Aristote. Ce qui rend possible le passage de la *philia* animale, qui est la relation d'attachement au sens où Bowlby en parle, ou au sens où Von Uexküll en parle, à la *philia* telle qu'elle permet, par exemple, des processus d'individuation psychique et collective qui peuvent donner de l'amitié, de l'amour, etc., c'est-à-dire du désir, eh bien, évidemment, c'est lié à la rétention tertiaire. L'Umwelt, au sens de Von Uexküll, qui est quelque chose de cet ordre-là tel que tout à coup, il produit du désir et de la transformation, où il y a de la tension entre le synchronique et le diachronique qui se produit, etc., avec toutes ces formes diverses et variées d'individuation psycho-collective qui se développent à travers l'histoire des civilisations humaines, **c'est lié évidemment à la tertiarisation de cette Umwelt.**

La *philia* des mortels, disent aussi bien d'une certaine manière Paul Ricoeur lorsqu'il parle des zones effondrées du codage génétique que Jean Lauxerois lorsqu'il parle d'un défaut de lien, la *philia* des mortels c'est celle qui ne lie les mortels entre eux que parce qu'elle les délie. C'est un lien qui délie. **C'est le pharmakon en tant que lien qui délie.** C'est cela, pour moi, la force de ce texte de cette postface que Jean Lauxerois a écrite au chapitre neuf de l'Ethique

à Nicomaque d'Aristote. Il a retraduit le chapitre huit et le chapitre neuf. Il a écrit une postface extrêmement intéressante où il parle du lien comme déliaison et qui renvoie, vous avez peut-être lu le texte que je vous l'avais donné. Je vous l'avais envoyé, je crois, qui renvoie à ce que Esposito appelle le *delinquere*. **Et là, nous retrouvons évidemment le défaut** comme étant le cœur du dispositif en question. Ce que ce défaut est la *das Ding* pour moi, je vous l'ai dit. Le défaut, en fait, ne peut jamais être vu en tant que tel. Il est absolument impossible de le voir. Il ne peut se voir que partiellement. **Il ne peut se voir que en partie, comme il y a de l'objet partiel et ces parties qui donnent à voir le défaut, ce sont les rétentions tertiaires**, ce sont ces suppléments comme les appelle Derrida, qui permettent en fait de faire travailler le défaut à travers tel ou tel pharmakon, qui va en quelque sorte partialiser ce défaut, le limiter et le rendre socialisable, si je puis dire. **Et cette socialisation, c'est ce qui va faire du il faut avec ce défaut**, sachant que ce défaut, c'est aussi évidemment ce qui rend possible la bêtise dont je vous parlais tout à l'heure. Donc, à chaque fois que le défaut se déploie en une nouvelle pharmacologie qui rend possible une nouvelle expérience du défaut, une nouvelle nécessité de ce défaut, une nouvelle puissance d'individuation de ce défaut, c'est aussi une nouvelle bêtise qui arrive, qui était imprévue, qui était toujours plus grande que la bêtise que nous avions connue précédemment, c'est-à-dire qu'on s'était débarrassé de la bêtise de l'âge basilique, des scribes qui étaient autour du roi, des cours, etc., eh bien il y a les sophistes qui arrivent. Je dis les sophistes parce que Platon les présente comme ça, mais il y a toujours de nouvelles formes de bêtises. **Nous aujourd'hui, les pauvres humains du XXI^e siècle, nous sommes dans une organisation industrielle de cette bêtification mondiale qui évidemment peut nous conduire à un grand découragement**. Il ne faut pas se décourager. Parce que la dimension de la bêtise est proportionnelle à la dimension de la possibilité de la combattre. Donc, il ne faut pas baisser les bras.

Alors je voudrais maintenant revenir vers Platon et m'acheminer à nouveau vers *Le Banquet* à travers le *Ménon*. **Qu'est-ce que l'anamnèse ?** Qui est chez Platon pour moi l'anamnèse telle que la thématique en apparaît dans *Ménon*, qui est le génie platonicien à proprement parler. Ça, c'est génial. La question de l'anamnèse, telle que Platon la formule dans la question du dialogique, c'est-à-dire telle qu'elle se poursuit dans *Le Banquet* et même dans *Phèdre*, **ça, c'est génial**. Ça, c'est la nécessité absolue de Platon. Irréductible. Même si ensuite, il oppose ça à l'hypomnèse, à l'artefact, etc. Peu importe. Mais c'est irréductible. C'est une découverte géniale. Qu'est-ce qui se produit dans un processus anamnésique, dont les formes de co-individuation inédites qui apparaissent avec la Grèce ancienne, de l'amour grec et de l'amitié grecque et de la citoyenneté grecque sont les cas fondamentaux ? Eh bien, **je soutiens qu'une anamnèse, c'est un processus qui consiste à laisser revenir une protention qui a été refoulée**. Il y a eu une rétention secondaire collective, c'est-à-dire une prétention secondaire collective qui a été refoulée. Elle a été contenue, refoulée, ne voulant pas dire ici forcément censurée par la censure au sens où Freud l'a défini. Chez Freud, la censure est fondamentalement morale. Moi, ce n'est pas de ça dont je vous parle.

Ce dont je vous parle là, c'est un refoulement qui n'est pas du tout nécessairement moral. Par exemple, vous avez une théorie physique, votre théorie physique, vous la développez et vous rencontrez tout à coup une idée, vous avez une idée peut-être suscitée par un fait expérimental qui va vous conduire à une hypothèse qui pourrait ruiner votre théorie physique, vous allez réprimer cette idée. Vous allez la réprimer parce qu'elle va mettre en danger votre construction théorique qui peut dater de nombreuses années dans laquelle vous avez énormément investi et vous allez craindre que cette diachronie ne détruise à jamais votre synchronie. Donc, vous allez reculer. Ou bien encore, vous êtes un artiste, vous êtes Marcel Duchamp ou Pablo Picasso ou Giotto, vous êtes un poète, et quelque chose vient s'affirmer comme une nécessité dans votre travail qui pourrait faire exploser votre travail, et vous allez vous mettre en contradiction avec la conquête du *Kléos* qui a été la vôtre depuis que maintenant vous avez à cinquante ans, cinquante-cinq ans, soixante ans. Vous êtes devenu quelqu'un de très reconnu et vous pourriez tout bousculer. Vous allez renoncer. Vous êtes mort, spirituellement mort. **Les esprits ne reviennent plus en vous.** Ça existe, et ça peut durer des années. Il y a un très beau film là-dessus qui ne passe pas par la géométrie, l'art, etc., mais qui est l'histoire d'un clown. C'est un film, à mon avis, autobiographique de Charles Chaplin, qui s'appelle. Je ne me souviens plus du titre en anglais. Enfin, c'est *Le Feu de la Rampe*. The light, the light, pas the light wall. Bon, je ne me souviens plus. C'est un très beau film qui raconte la stérilisation de l'inspiration. Le clown qui ne peut plus faire rire, il n'arrive plus. Et c'est une, je pense, c'est une histoire qui doit être regardée attentivement parce qu'elle nous concerne absolument tous. Quoi qu'il en soit, pour revenir à Platon, *l'anamnésis* c'est la mise en œuvre de diabolos diachroniques qui trouvent des possibilités diachroniques d'individuation et qui tout à coup créent un circuit de transindividuation, c'est-à-dire qui vont trouver la voie de leur inscription dans une nouvelle synchronie. **C'est ça de l'anamnésie. C'est une diachronie qui tout à coup, miraculeusement, produit de la synchronie.**

Elle produit de la synchronie dans la mesure où elle crée, dans un processus de co-individuation c'est-à-dire d'affect, qui met en écho, en résonance, des diachronies, des singularités, elle va tout à coup, entre ces deux singularités, créer un processus qui va dépasser cette co-individuation et qui va aller vers de la transindividuation C'est-à-dire qui va être capable, en fait, de mobiliser les traumatypes qui ne sont pas simplement les traumatypes qui sont contenus entre les deux individus qui se co-individuent mais qui habitent tout le fonds préindividuel dont le processus anamnésique est une individuation. Qu'est-ce que dit à cet égard Platon dans le *Ménon* ? Il dit que lorsque se produit dans le dialogue, dans le dialogue anamnésique - c'est le passage 85e, 86a - lorsque se produit un processus de, on pourrait appeler de dévoilement, *d'Aléthéia*, parce que *l'Anamnésis*, c'est l'Aléthéia - en réalité, c'est la même chose. *Anamnésis*, *Aléthéia*, c'est la même chose. C'est exactement la même chose, chez ce Platon-là. **Lorsque se produit ce processus d'Alétheia, alors je suis dans un temps que je n'ai pas vécu**, dit Platon. Et c'est pour ça qu'il va dire ensuite un temps d'une âme d'avant sa chute sur la terre, c'est ce qu'il dira dans *Phèdre*.

C'est-à-dire il parle d'un temps infini, enfin il ne dit pas infini, chez les Grecs le mot infini n'a pas de sens. Il parle d'un autre temps, dit-il. Il dit tout à coup, je me souviens d'une mémoire, mais qui n'est pas ma mémoire, c'est la mémoire d'un autre temps. Ça n'est pas mon temps, c'est un temps que je n'ai pas vécu. Ce n'est pas le temps de mon existence. Et c'est un temps qui produit, dit-il un sentiment de déjà-vu Vous connaissez le déjà-vu. Freud en parle beaucoup. Le processus à proprement parler de retour de la mémoire, c'est ce qui produit du sentiment de déjà-vu par rapport à quelque chose qui a été refoulé. **Là, je dirais que ça se produit non pas par moi, ce n'est pas moi qui produis cela, c'est par ça.** Par soi, dirait Hegel. Le fameux soi de Hegel. *Le pour-soi* de Hegel. Mais là, je ne dirais pas que ça se produit par soi, je dirais que ça se produit par *ça*, par *le ça*, dans *le ça*, dans cet espace de la fantaisie que Freud décrit aussi comme celui du *witz*, c'est-à-dire de l'esprit, et de la jubilation, d'une forme même de joie. Puisque ce qui fait la force de l'inconscient, nous dit Freud, c'est que de temps en temps, par le lapsus, par le mot d'esprit, etc., il produit en nous ce que je n'appellerais pas de la jouissance mais bien de la joie. Et ce n'est pas la même chose pour moi, la jouissance et la joie. Alors, je suis toujours très en retard par rapport à tout ce que je voulais vous dire. Je vais essayer quand même de finir cette séance. Je vais allumer parce que là, il commence à faire nuit. Excusez-moi une seconde parce que je ne vois plus rien. Ce processus de la réminiscence qui va être présenté dans le *Ménon* comme une allégorie de l'immortalité. Je dis bien allégorie de l'immortalité. J'emploie ce mot d'allégorie parce qu'on parle de l'allégorie de la caverne, dont j'essaierai de vous montrer bientôt que c'est en fait une allégorie du pharmakon. Là, dans *Ménon*, il y a une allégorie de l'immortalité. Ça n'est qu'une allégorie. De quoi parle cette allégorie ? D'une réminiscence où quelque chose se forme et renaît, effectivement. Il y a un processus de renaissance. C'est pour ça que Platon, Socrate peut parler d'immortalité. Mais en fait, ce dont il parle, c'est du retour de cette dynamique préindividuelle qui revient dans le processus anamnésique à travers un circuit de transindividuation absolument long, dont je vous avais déjà parlé. Absolument long, qu'est-ce que ça veut dire ? Ici, j'avais déjà expliqué que pour moi, ce que j'appelle un circuit de transindividuation absolument long, c'est un circuit de transindividuation qui se fonde sur un infini et qui se projette vers un infini. Mais là, maintenant je pourrais vous dire que ce passé absolument long, infiniment long, c'est un passé qui me renvoie à un passé absolu, c'est-à-dire à un passé qui n'a jamais été présent, et qui me projette vers un avenir absolu, c'est-à-dire vers un avenir qui ne sera jamais présent. C'est ça l'objet de *l'anamnésis*. **Et c'est d'ailleurs pour ça que Saint Paul, Paul de Tarse, le fondateur du christianisme, reprendra toute cette topique platonicienne pour fonder le christianisme.** Mais ça, je n'en parlerai pas aujourd'hui. **Qu'est-ce que c'est que ce passé absolu ?** Si vous êtes d'accord avec moi pour continuer à décrire une âme comme un processus d'indivision psychique, et ce processus d'indivision psychique comme cette spirale, la spirale étant en réalité ce que j'appelle un idiotexte, vous voyez bien qu'une telle spirale, admettons que cette spirale commence là. Admettons que c'est ma spirale ça. Admettons que ça me représente, ça. C'est mon histoire. Ça représente mes

processus d'individuation, mes régressions, mes projections, etc. En fait, cette spirale ne commence pas. Elle ne peut pas commencer. Une spirale n'a pas de commencement. C'est ça, une spirale. Géométriquement parlant, la spirale est la figure de ce qui n'a pas de commencement. Et elle ne peut pas finir. Elle n'aura jamais fini. Elle est totalement interminable. Et donc, et c'est ça qui fait peur à Platon. Vous savez bien, c'est *l'Apeiron*. Il déteste ça. C'est l'indéterminé. Il en parlera particulièrement dans *Philèbe* qui est un texte extrêmement compliqué sur ce que c'est que le désir et ce que c'est que le plaisir. Quoi qu'il en soit, lorsque je suis atteint par une *anamnèsis*, c'est-à-dire par une *aléthéia*, par un processus d'*aléthéia*, l'*anamnèsis*, c'est l'expérience de la vérité, de l'*aléthéia*. Que se passe-t-il ? Voilà comment je vous propose de représenter ce qui se passe.

Admettons que voilà, je suis à ce stade où vous voyez là. Non. Je suis à ce stade de mon individuation ici, où admettons que je suis *Menon* et là il y a Socrate. Dans mon paysage, il y a Socrate. On va dire que Socrate est là, ou bien que je suis l'esclave de *Ménon* et là il y a Socrate. Que se passe-t-il ici ? Tout à coup, le dialogue est en train de produire une anamnèse et cette anamnèse, qu'est-ce qu'elle va produire ? Alors que jusqu'à maintenant, les spires se propageaient comme ça, tout à coup cette spire, au lieu d'être comme ça, elle va faire ça. Elle va percer l'avenir et elle va remonter, elle va percer le passé. C'est-à-dire qu'elle va remonter au-delà de ma naissance et elle va se projeter au-delà de ma mort. Elle me dépasse. Il y a quelque chose qui se joue là, qui est l'expérience, appelons-le du géométrique d'abord. Vous connaissez bien cette question. Tout le monde, n'importe quel philosophe, a commencé par cette question qui est que, évidemment, le théorème géométrique ne peut pas être une invention. Le géométrique ne peut être que ce qui existait avant moi et ce qui existera après moi.

C'est impossible que le géométrique se constitue en dehors de cette postulation primordiale. Et ce n'est pas pour rien que c'est depuis le géométrique, bien entendu, qu'après avoir raconté le mythe de Perséphone, qui est ultra mystagogique et tragique, Socrate va poser la question de la démonstration du calcul de la surface du carré d'une façon géométrique. L'objet géométrique est avant tout moi, non pas simplement avant mon moi, mais il est avant tout moi. Aucun moi n'a créé l'objet géométrique. L'objet géométrique précède tout moi et il ne lui survivra pas, il l'excède. Il le précède et il l'excède.

Eh bien, ça, c'est l'objet anamnésique en général. Un objet d'anamnèse c'est-à-dire un objet d'amour, c'est-à-dire un objet de désir, car l'objet de l'anamnèse, c'est l'objet du désir, voilà ce que nous dira *le banquet* bientôt. C'est un objet de cet excès et de ce défaut. C'est un défaut, car je n'accéderai jamais à l'objet. C'est un excès, car l'objet me dépassera toujours et s'affirmera comme une nécessité absolue. Il perce mon avenir, personne ne le vivra jamais, cet objet, parce qu'il n'existe pas, littéralement parlant. Il est la condition de possibilité de tout ce qui existe, mais pas dans le sens de Kant.

Chez Kant, la condition de possibilité est d'un autre ordre. J'y reviendrai la semaine prochaine, enfin, pas la semaine prochaine, mais dans la prochaine séance.

Ce qui se constitue à travers **ce que je suis en train d'essayer de décrire là, c'est-ce que j'appelle l'horizon des consistances**. Cet horizon, ça n'est pas simplement l'horizon de mon avenir, mon avenir est bouché. Mon avenir est un horizon que je n'atteindrai jamais moi-même mais qui est un horizon fini. Je n'atteindrai jamais cet horizon parce que je mourrai, et quand je mourrai, je ne pourrai pas vivre ma mort, évidemment. Donc, je mourrai dans la mesure où je ne mourrai jamais. Je ne peux mourir que dans la mesure où je ne peux pas mourir. Et donc, je n'atteindrai jamais la finitude de ma finitude, si je puis dire, mais en même temps, mon horizon est fini. Mais cet horizon est dépassé par un éther de consistance qui sont des projections protentionnelles et mises en miroir, c'est-à-dire en réflexivité, par des rétentions secondaires collectives qui trament et qui jalonnent le chemin qui remonte en deçà de tout moi, mais qui ne sont accessibles elles-mêmes qu'à travers des rétentions tertiaires. Et c'est ça qui constitue la question de la Gorgone. Et c'est ça qui constitue la question de la rétention tertiaire. La Gorgone dont je vous parle ici n'a rien de tragique au sens, je dirais, de dramatique. La Gorgone, c'est ce qui fonctionne en géométrie comme ça fonctionne dans les histoires *d'Homère* ou ailleurs. C'est ce qui fait le caractère inachevable de l'individuation, c'est-ce que dit Simonon à partir de l'individuation. Une individuation psychico-collective ne peut pas s'achever, elle est structurellement inachevable. En revanche, elle peut régresser. En tout cas, je le dis, ce n'est peut-être pas Simonon qui le dit, mais moi je le dis, et elle peut régresser, c'est-à-dire qu'elle peut conduire à des processus de pétrification si le rapport à ces processus d'infinitisation ne se fait pas correctement c'est-à-dire si la liaison entre le diachronique et synchronique tend à échouer.

Alors, j'avais encore d'autres choses à vous dire, mais étant donné qu'on doit libérer ce lieu dans un quart d'heure, je ne vais pas aller plus loin, parce que sinon, je n'arriverai pas.

Séance du 22 juin

Alors, au cours de toute cette année de séminaire, il m'est arrivé de poser des questions étranges dans un séminaire de philosophie. Par exemple, je crois qu'à un moment donné, j'ai posé la question : en quoi est-ce qu'on appelle le peer-to-peer dans le monde du web aujourd'hui, c'est-à-dire ce qu'on pourrait appeler une horizontalisation des relations à travers les technologies numériques, c'est-à-dire aussi l'émergence de ce qu'on appelle la communication *bottom-up*, en quoi cela, le peer-to-peer, en français nous disons le pair-à-pair, peut avoir, pourrait avoir un rapport avec ce que j'ai appelé, pour essayer de décrire ce qui est à mon avis en jeu dans la première question platonicienne de la dialectique, la co-individuation et la transindividuation dans la mesure où la dialectique platonicienne, c'est-ce que j'ai essayé de démontrer pour ce qui concerne, je dirais, la période de Platon avant *la République*, parce qu'à partir de *La République* ça change tout à fait, à mon avis. Mais en tout cas, avant *La République*, la dialectique platonicienne, c'est une relation pair à pair, peer-to-peer. **C'est ça, la dialectique, c'est ce qui pose une relation peer-to-peer.** Moi, j'ai essayé de montrer que cette relation peer-to-peer elle est en fait rendue possible par, non pas simplement ce qui s'y produit et que Platon appelle *l'anamnésis*, mais par *l'hypomnésis*, c'est-à-dire par la rétention tertiaire littéraire. **En quoi une rétention tertiaire digitale, numérique, permettrait-elle de constituer une nouvelle forme de relation dialectique, dans ce sens-là, pair à pair, et capable de produire de *l'anamnésis*, c'est-à-dire des circuits absolument longs, infiniment longs, et qui permettraient de poursuivre le tracé de ces circuits, c'est-à-dire de continuer le processus de transindividuation dans le réseau numérique, dans les rétentions tertiaires numériques.** C'est ça la question qui pour moi était en fait en jeu dans ce séminaire. Avec l'association Ars Industrialis qui est le cadre institutionnel dans lequel nous faisons ce séminaire et cette école, nous soutenons que le web, ce qu'on appelle le web, c'est une technologie industrielle de rétention tertiaire mais que c'est une technologie de milieux associés qui créent un milieu associé et **nous soutenons que ce milieu associé en tant qu'il est un milieu associé est un milieu dialectique ou dialogique** et que donc en tant que nouveau milieu de rétention tertiaire, il permet d'espérer de nouveaux processus anamnésiques, dialogiques, dianoétiques **c'est-à-dire véritatifs.** Je dis véritatif, c'est un mot qu'on emploie

parfois en français, je ne sais pas si c'est usité en anglais ou en allemand, mais je sais que c'est utilisé par Heidegger, par exemple. Qu'est-ce que veut dire véridatif ici ? Pourquoi est-ce que j'emploie ce mot ? J'emploie ce mot au sens où pour moi, ***l'anamnésis et l'aléthéia, c'est la même chose***. En réalité, ce qui est en jeu dans *Ménon* avec la question de *l'anamnésis* qui se présente pour la première fois, c'est la vérité. Et c'est une certaine conception de la vérité. **Avec Ars Industrialis nous soutenons que cette compréhension de la vérité comme *anamnésis* devrait être la véritable question de la déprolétarianisation.** Je veux dire par là que nous soutenons que, vous le savez bien, les rétentions tertiaires numériques sont en fait un âge industriel qui rend possible une déprolétarianisation dans le monde industriel. Ce qui est évidemment une position extrêmement discutable. Beaucoup de gens ne sont pas d'accord avec nous, même si beaucoup de gens sont aussi d'accord avec nous. D'ailleurs, nous avons eu une séance la semaine dernière, elle sera en ligne bientôt sur Ars Industrialis et je vous recommande de la regarder si elle vous intéresse, si cette question vous intéresse. Nous avons eu une séance de travail avec des économistes qui ne sont pas du tout des gens d'Ars Industrialis mais qui sont très profondément d'accord, je crois, avec nous sur cette thèse **que nous sommes maintenant confrontés à la question d'une époque industrielle de déprolétarianisation.**

Alors, ça, ça constitue l'enjeu de ce que j'appelle une pharmacologie positive. Et d'ailleurs la pharmacologie positive, ce sera aussi l'enjeu de la conférence que je donnerai au mois d'août sur l'avenir de l'Université. Je pense que l'Université de demain doit être capable de produire des énoncés de pharmacologie positive. Et que pour faire de la pharmacologie positive, il faut d'abord être capable de faire de la pharmacologie toxique, de la toxicologie du pharmakon. **La condition de la pharmacologie positive, c'est de faire quelque chose que, à l'époque de Kant, on aurait pu appeler une critique de la raison, mais que j'appellerais une raison impure, une raison pharmacologique, justement.** Pourquoi est-ce que le milieu associé est un milieu anamnésique ? Eh bien parce que le milieu associé numérique, c'est un milieu qui repose sur une structure, c'est notre définition, qui est que tous les destinataires sont aussi destinataires. Et que du coup, la situation est structurellement dialectique de ce point de vue-là. Ça ne veut pas du tout dire que de fait, le web, par exemple aujourd'hui, serait un espace dialectique. Je ne le crois pas du tout. Enfin, il l'est parfois, mais je pense que c'est extrêmement rare. En revanche, je pense qu'il pourrait le devenir à condition que l'Université s'en occupe. A condition que l'université fasse son travail, car c'est ça, selon moi, son travail. Son travail, c'est de faire que les rétentions tertiaires, c'est-à-dire les pharmaka, on en produise des prescriptions thérapeutiques que l'on appelle des disciplines universitaires ou des matières universitaires, etc.

Alors, au début du séminaire, vous vous en souvenez, après nous être posé la question du couteau, c'est-à-dire d'un destin négatif de la dialectique. Lorsque j'ai parlé, en citant un dialogue de Platon, de la dialectique comme d'une boucherie, vous vous souvenez, c'était le premier séminaire, j'ai essayé d'indiquer comment

Platon, à partir de *Phèdre*, à peu près, enfin même avant, à partir de “La République”, c’est dans “La République” d’ailleurs, produit une conception de la dialectique qui n’est plus du tout celle dont je vous parlais au début. Après avoir parlé de cela, j’ai introduit la question de Google. J’ai dit Google parce que j’ai utilisé, un petit peu comme ça, rhétoriquement, si je puis dire, par exemple, j’ai posé des questions : qu’est-ce que veut dire *vertus* sur Google ? Ou *arété*, vous vous souvenez ? Et Google donnait des réponses. J’ai parlé d’une espèce de *pythie* industrielle c’est-à-dire d’oracle machinique qui me donnerait soit des définitions soit des extraits de textes etc. Je dois vous dire que pratiquement, vous le savez, je l’ai dit souvent, tout le cours que j’ai fait cette année je l’ai fait en me servant de Google en permanence, surtout pour des images mais parfois aussi pour des textes par exemple le texte de Pierre Macherey sur le conflit des facultés de Kant c’est avec Google que je l’ai trouvé et dont je vous ai parlé tout à l’heure.

Quoi qu’il en soit ça nous a amené cette question, cet usage de Google a soulevé la question de l’intérêt d’analyser très précisément ce que sont des circuits de transindividuation produits sur les réseaux de ce que j’appelle le « temps lumière ». Et la question de savoir comment travaille la transindividuation sur le web. Qu’est-ce qui se produit lorsqu’un circuit de transindividuation se produit à la vitesse de la lumière ? Il y a deux possibilités au moins, il y en a certainement évidemment plus que deux, mais il y en a au moins deux. L’une qui est celle dont j’ai parlé dans le dernier séminaire d’ailleurs, c’est une généralisation et une extrémisation de la bêtise et vous vous souvenez, j’avais entamé comme ça très rapidement, en me référant à Gilles Deleuze, une petite interpellation polémique avec Avital Ronnell, **en disant que moi je crois comme Deleuze que la philosophie c’est ce qui lutte contre la bêtise**. Et que, quand on dit comme Avital Ronnell qu’on ne peut rien faire contre la bêtise, pour moi il n’y a rien de pire que de dire cela, c’est pire que de la sophistique.

Et par ailleurs, je pense que l’enjeu fondamental, précisément, de ce qui est en train de se produire en ce moment avec ce qu’on pourrait appeler la grande mutation dialogique en cours, celle qui est induite par le développement des réseaux numériques, c’est l’accroissement extrême de la bêtise. Mais évidemment, c’est une question pharmacologique et donc, en tant que c’est une question pharmacologique, cette technologie numérique est aussi ce qui permet de lutter contre la bêtise, peut-être beaucoup plus que la technologie littéraire et la technologie analogique, c’est-à-dire la technologie sur laquelle est fondée l’Université depuis plus de 2000 ans ou l’Académie disons et la pharmacologie analogique qui est la pharmacologie des médias de masse qui a dominé tout le XXe siècle. Ça, c’est mon hypothèse. Et je pense que le sens de ce séminaire, c’est d’essayer de travailler à cette hypothèse **en reprenant d’abord la question de l’ontologie**. Finalement, nous avons très peu parlé d’ontologie dans le séminaire, mais en même temps, nous n’avons parlé que de cela. C’est-à-dire que toutes les questions que nous avons abordées à travers Platon, celles que j’ai travaillées dans le cours avec “Le Banquier”, etc., ce sont des questions qui conduisent à la question aristotélicienne de l’ontologie. Et qui, à mon avis, commencent à trouver leur

forme bien avant Aristote, précisément dans la définition que Platon va proposer de l'être, de ce que c'est que l'être ou l'essence ou l'idée dans "La République". Ce qui est la base de la pensée de l'être et de l'ontologie, c'est l'idée ou *l'aidos* tel qu'il est défini dans "La République". Mais nous, **nous avons essayé de travailler avant "La République", c'est-à-dire dans un âge de la pensée grecque, de la pensée platonicienne, qui n'est pas encore dogmatique, qui est pré-ontologique** et dont j'ai soutenu beaucoup dans le cours qu'il est encore pour une partie profondément ancrée dans le monde tragique. Et là j'ai soutenu dans le cours que la question *ti esti* (qu'est-ce que c'est), ce n'est pas une question d'ontologie, c'est une question de mystagogie finalement. **Puisqu'on ne peut pas répondre à cette question, cette question envoie toujours un mystère jusqu'à "La République"**, en tout cas. C'est-ce que je crois. Alors, si je vous parle d'ontologie en me référant aux technologies numériques, c'est parce qu'actuellement, et d'ailleurs en Allemagne, quand nous étions en Allemagne avec Arne Debauer et Erich Heurel, nous avions aussi un ami chinois qui étudie à Londres, qui s'appelle YuK Hui, qui est informaticien et philosophe et qui travaille sur les ontologies dans le domaine du web, dans ce qu'on appelle la *web philosophie* ou la *web science*. Et aujourd'hui, dans le monde du web, la question des ontologies est une question extrêmement importante. Il va y avoir une conférence mondiale sur le web au mois d'avril, à laquelle je vais d'ailleurs participer, en France, à Lyon, qui va parler de cette question des ontologies. Je veux dire par là que toutes les grandes questions qui viennent d'Aristote et avant lui de Platon, et qui se conduisent, se poursuivent jusqu'à Husserl et mêmes au-delà, même Heidegger, puisque Yuk Hui par exemple travaille en informatique avec Heidegger, sont en train de se rejouer aujourd'hui dans le domaine des rétentions tertiaires numériques. Et ça c'est quelque chose d'extrêmement important et c'est ça l'horizon, en fait, pour moi, de ce séminaire.

Alors, pour terminer sur cette question du numérique et après je vais revenir beaucoup plus à la philosophie et à Platon, j'avais soulevé le problème d'un temps réel informatique qui se mettrait à composer avec le temps différé. Vous vous souvenez que j'avais évoqué à travers Jacques Derrida la question de l'informatique qui est mise au service des réseaux nucléaires et ces systèmes de pilotage de fusées nucléaires, vous le savez bien, ils sont à l'origine du web en fait et le réseau militaire Arpanet a été à l'origine du web mais au départ, il servait à produire ce que Jacques Derrida appelle le « pharmakon absolu ». **Pourquoi est-ce qu'il parle de pharmakon absolu ?** Parce que c'est un pharmakon qui court-circuite absolument toute intervention de l'être humain, c'est-à-dire que c'est un dispositif de prolétarianisation absolue. Derrida posait ce problème dans les années 80, dans un texte qui s'appelle *No Apocalypse Not Now* et j'ai essayé de vous dire, moi, qu'aujourd'hui, avec le web on a mis cette technologie du temps réel du pharmakon absolu au service du temps différé. Puisque ce dispositif qui fonctionne à la vitesse de la lumière, aujourd'hui, il sert à revisiter le temps différé des bases de données innombrables qui se trouvent sur les 30 data centers de Google, 3 millions de serveurs, je dis Google, mais il y a aussi ceux de Yahoo, il y a aussi ceux de Wikileaks, etc. et tout cela crée un nouveau

rapport entre temps réel et temps différé qui vient perturber très sensiblement, à mon avis, un processus que j'ai décrit ailleurs dans des livres que j'avais écrits dans les dernières années, que j'avais appelé le processus d'hyper-synchronisation, ce processus se produisant par la télévision, par les réseaux du temps réel, par l'intelligence artificielle, par toutes sortes de dispositifs, étant un processus de prolétarianisation généralisée. Lorsque j'avais parlé de Alan Greenspan comme étant le prolétaire de la Banque Fédérale qui était incapable de comprendre comment fonctionnait la Banque Fédérale à l'époque du temps réel, de la titrisation des outils électroniques de l'industrie financière, c'est de cela dont je voulais parler. Dans ce contexte-là, apparaît avec les réseaux de temps différés capables de circuler à la vitesse de la lumière et donc de scanner par exemple des bases de données à la vitesse de la lumière, donc en temps réel, quasi immédiatement. Vous vous souvenez, j'avais fait quelques requêtes où on voyait qu'il fallait 06 secondes à Google pour m'apporter la réponse par exemple sur une question. Ça, c'est quasiment du temps réel. Quelque chose émerge qui est une question absolument fondamentale à mes yeux : c'est l'apparition de ce qu'on appelle le bottom-up en anglais, mais qui est en fait ce que j'appelle moi le diachronique. Le bottom-up c'est ce qui fait tout à coup émerger ce que nous avons décrit comme le diachronique, dont je soutiens qu'à partir de "La République", Platon va lutter contre ce diachronique pour en faire un système, pour en élaborer une espèce d'hyper-diachronisation très tôt. Dès l'époque de Platon, cette question de l'hyper-diachronisation, c'est le sujet de "La République". J'y reviendrai l'année prochaine dans le cours de l'école d'Epineuil en détail, puisque je ferai un commentaire de "La République" et d'un certain nombre d'autres dialogues, je vais en reparler tout à l'heure. 17 :55

Alors ça c'est pour donner ces indications, décrire les enjeux contemporains, selon moi, de ce séminaire. Après, dans le travail que nous avons fait, aussi bien dans le cours que dans le séminaire, ce que j'ai essayé de montrer, c'est que ce que Platon décrit comme *anamnésis* depuis Ménon jusqu'au *banquet*, car même si dans *le banquet*, le thème de *l'anamnésis* n'est pas abordé en tant que tel, il n'est pas thématisé, mais en fait tout ce qui est en jeu c'est évidemment *l'anamnésis*, eh bien dans ces textes que nous avons lus de Platon, ce que j'ai essayé de montrer c'est que **pour Platon à cette époque-là, il n'y a pas d'anamnésis sans éros** et que la question de *l'anamnésis* c'est le désir, et pas seulement le désir mais *l'éros*. Ce qui n'est pas exactement la même chose. Cela signifie que la question que je pose dans le monde contemporain à l'époque des rétentions tertiaires numériques, si je dis que des rétentions tertiaires numériques doivent permettre de reconstituer des circuits de transindividuation infiniment longs et qui produisent de *l'anamnésis*, alors ils doivent être mis au service d'une reconstitution de l'économie libidinale. Ils doivent servir à reconstruire une économie libidinale c'est-à-dire une économie politique. Je dis « c'est-à-dire une économie politique » parce **que je pense que l'économie libidinale c'est ce qui organise la totalité de l'activité sociale**, que la transindividuation c'est ce qui passe toujours par l'ensemble des circuits de transindividuation et que dès lors on ne peut pas ne pas poser ces questions dans des termes politique,

d'économie politique. Alors, cette question de *l'éros* qui serait la condition de *l'anamnésis*, c'est-ce que dit *le banquet*, c'est le cœur du *banquet* de dire cela, c'est donc Platon qui le dit, ça n'est pas moi, mais **ma thèse, vous le savez, on en a parlé plusieurs fois, c'est que Platon va évacuer cette question, après le banquet.** Et y compris dans *Phèdre*, parce que dans le *Phèdre*, on pourrait penser que non, ça revient, oui, ça revient. Mais ça revient d'une manière telle qu'à mon avis, c'est déjà une évacuation. Alors je ne vais pas développer ça pour aujourd'hui, je n'ai pas le temps, j'essaierai de le démontrer l'année prochaine. Mais en tout cas, pour moi, Platon, c'est un être qui a hésité sur cette question, qui est allé très loin dans cette question, et qui, à un moment donné a reculé. Et a reculé d'une manière décisive. **Quand je dis qu'elle est décisive, c'est que c'est dans ce recul qu'il a fondé ce que l'on appelle, avec Heidegger, mais depuis déjà Kant, la métaphysique.** La métaphysique en tant qu'elle repose sur des oppositions. Et s'il est très important d'analyser cela, et alors là, tout à fait dans le style de Derrida et de Heidegger d'ailleurs, de déconstruire ce qui s'est produit là, **c'est parce que notre époque, selon moi, c'est ce qui a concrétisé ce geste platonicien.** Quand je parle d'une société hyper-synchronisée et hyper-prolétarisée, eh bien, je veux dire qu'en fait, **“La République” de Platon, nous l'avons réalisée.** Je pense que les difficultés dans lesquelles nous sommes aujourd'hui, extrêmement graves, qui conduisent d'ailleurs l'Europe au bord de l'écroulement économique, et peut-être le monde entier, mais en tout cas, l'Europe, c'est vraiment maintenant extrêmement probable qu'elle se retrouve en situation de faillite économique. En Angleterre, en Italie, en France, en Espagne, bien sûr, etc. C'est quelque chose d'extrêmement probable, malheureusement. C'est lié directement à ces questions pour moi. Et c'est la raison pour laquelle si nous voulons essayer d'élaborer une économie politique des réseaux numériques qui permette **de réarmer des processus amnésiques, c'est à dire des processus de vérité** et donc de l'implication dans une économie libidinale, nous devons évidemment lire Platon de très près et la philosophie, **voilà pourquoi il faut faire de la philosophie. Comment la faire en utilisant selon moi cette économie numérique.** Comme nous essayons de le faire très modestement ici mais aussi en essayant d'aller beaucoup plus loin et j'essaierai pendant l'été de vous dire comment je crois qu'on peut aller beaucoup plus loin.

Quoi qu'il en soit je redis des choses que vous savez bien maintenant. Pour moi, une économie libidinale, c'est ce qui produit des circuits de transindividuation absolument longs. C'est-à-dire infiniment longs. **C'est autrement dit une économie qui produit de l'infini par des moyens finis.** Sinon, ce ne serait pas une économie. Une économie, c'est toujours une économie de moyens finis. **Mais ce qu'elle a pour singularité, cette économie, c'est qu'elle produit de l'infini.** Si l'économie actuelle ne marche pas, je veux dire par là, outre les aspects hyper- spéculatifs des agences de notation qui sont en train de détruire l'économie européenne pour spéculer dessus à très court terme et ça, c'est, à mon avis, la cause fondamentale de ce qui se produit mais ça n'est pas seulement pour cette cause, c'est pour une cause beaucoup plus grave. Parce que cette cause-là

elle n'est pas très grave. On pourrait mettre des interdictions, etc. Et à partir de là, limiter cette spéculation, remettre en question les agences de notation. Il suffirait que tout simplement le FMI, sans M. Strauss-Kahn, les organismes comme l'OMC, etc., décident de modifier tout cela et que le système, qu'il y ait par exemple une réunion à Washington comme celle de Bretton Woods et que l'on décide de modifier totalement le système monétaire international, c'est tout à fait possible. Mais si on ne le fait pas ce n'est pas seulement parce qu'Angela Merkel, Barack Obama et Nicolas Sarkozy sont des lâches ou des crétins ce qui sont certainement en partie, mais c'est aussi parce qu'il y a derrière tout ça une question qui est l'infinitisation. **S'il n'y a pas de pouvoir d'infinitiser, il ne peut pas y avoir de fiduciarité. Parce que pour qu'il y ait de la fiduciarité il faut qu'il y ait de la foi, c'est-à-dire de la croyance.** Et la croyance, c'est toujours la croyance dans l'infini, dans un infini. Alors, **j'appelle cet infini, ce qui constitue des horizons de consistances.** Cet infini n'est pas du tout Dieu chez moi, ça peut avoir ce nom-là mais comme vous le savez, j'en ai souvent parlé c'est par exemple le point géométrique en tant qu'il est géométrique. C'est-à-dire en tant qu'il permet d'ouvrir à l'infini la question de la géométrie. Plus généralement, je soutiens, c'est pour ça que dans le dernier cours j'avais parlé du caractère absolument passé de la spirale et absolument avenir de la spirale. La spirale que je décris n'a aucun début, elle ne peut pas avoir de début et elle ne peut pas avoir de fin. Elle est infinie dans ce sens-là. Avec Simondon, on dirait indéfinie, il parlerait de dyade indéfinie. Il reprend une expression de Platon d'ailleurs. Et moi je dis **infinie**, je ne dis pas simplement indéfinie. **Ça, c'est ce qui constitue, je le soutiens vigoureusement, la relation intergénérationnelle.** L'intergénérationnel, c'est ce qui est inscrit dès qu'on inscrit une relation dans l'intergénérationnel, **dès qu'il y a une différence de génération, il y a la question de comment a été engendré celui qui est plus vieux que celui qui est plus jeune** et il y a la question du fait que lui aussi a été engendré et que donc il a été jeune et il y a la régression à l'infini comme on l'appelle qui fait que on est obligé de poser à un moment donné que oui mais à un moment donné il y a eu un commencement, il doit y avoir un inengendré et on ne peut pas arrêter cet inengendré, c'est la question de la théologie rationnelle de Kant. On ne peut pas trouver un terme à cette inengendré et à partir de là, on est dans une infinitisation du temps absolument indépassable. **On ne peut pas ne pas infinitiser le temps.** Ce n'est pas possible. Autrement dit, on ne peut pas ne pas, je vais appeler ça d'un terme husserlien, ne pas « omnitemporaliser » le temps, c'est-à-dire projeter quelque chose au-delà et en-deçà du temps. C'est comme ça qu'il faut comprendre la question de l'immortalité chez Platon, même si, je ne vais pas y revenir, vous savez pourquoi je crois maintenant, même si je pense que c'est une erreur catastrophique de parler d'immortalité. Je pense qu'il n'y a pas d'immortalité dans le discours de Socrate, par exemple. Mais en revanche, s'il y a cette référence chez Socrate lui-même à cette immortalité, puisqu'il emploie lui-même le mot, bien entendu, *athanaton*, il emploie ce mot, eh bien c'est parce qu'il y a cette question de l'infinitisation des générations.

Alors, je considère que ce que j'appelais *l'anamnésis* tout à l'heure, c'est aussi ce que l'on appelle parfois la *deep attention*. Je crois que j'ai essayé d'ouvrir une discussion avec une universitaire américaine que vous connaissez peut-être qui s'appelle Katherine Hayles¹. J'ai essayé d'ouvrir une discussion avec elle sur ce qu'elle appelle la *deep attention*. Et je considère que ce qu'elle appelle la *deep attention*, c'est toujours ce qui est articulé sur des circuits infinis de ce type-là et donc la question de Google et du numérique que j'essaye de poser, c'est : est-ce qu'il est possible de produire avec ces dispositifs-là de la *deep attention*? Je soutiens que oui et je soutiens que ces processus hypomnésiques rendus possibles par exemple par Google, par les réseaux sociaux, par toutes ces technologies numériques, ce sont des processus qu'il ne faut pas du tout analyser comme l'intelligence artificielle, à savoir comme des choses qui se substituent à nous, mais **ce sont des processus d'assistance hypomnésique**, qui nous aident, qui sont des assistances, des instruments hypomnésiques qui nous permettent de nous agencer beaucoup plus fortement et beaucoup plus rapidement et avec beaucoup plus de gens avec lesquels on peut créer des circuits très longs et je ne dis pas infiniment longs là ou absolument longs, je dis très longs, ce n'est pas la même chose. Ces gens-là eux-mêmes ont des cerveaux, ce sont des cerveaux. Ces cerveaux sont eux-mêmes des circuits, dans les cerveaux, il y a des circuits synaptiques. Ces cerveaux, en tant qu'ils appartiennent à des corps, qui sont des corps désirants, ils peuvent faire corps organologiquement à travers ces réseaux. Et ça, c'est ce qui permet l'infinitisation. Mon discours, là, qu'on à dire que **ce qui constitue l'infinitisation c'est la mise en rapport de corps entre eux par l'intermédiaire de pharmaka, d'artefacts**. C'est ça qui constitue le désir et que la théorie du fétiche chez Freud en fait c'est là qu'elle est importante. C'est que sans fétiche il n'y a pas de désir et qu'en réalité toutes ces rétentions tertiaires dont je vous parle, ce sont des modalités du fétiche ou de ce que j'appelais la dernière fois l'objet transitionnel qui est lui-même un type très spécial de fétiche, le premier fétiche, le fétiche initial à travers lequel la construction de l'appareil physique devient possible. Je soutiens que produire de la *deep attention* avec des rétentions tertiaires numériques comme Google par exemple ou des réseaux sociaux ça suppose d'être capable de constituer des espaces critiques et des espaces polémiques et dialogiques. Ça suppose d'être capable de créer des communautés dialogiques qui vont transformer des processus de co-individuation en processus de transindividuation et **en appliquant des critères de passage de la co-individuation à la transindividuation et qui sont des critères véritatifs**. Très pratiquement parlant, comment est-ce que ceci est possible sur les réseaux? Pourquoi est-ce que les réseaux le rendent possible aujourd'hui? Eh bien, parce que les réseaux permettent de produire ce que l'on appelle des métadonnées. Des méta-data. Que sont des méta-data? Ce sont en fait des méta-catégorisations. Et ce que je soutiens, c'est que toute l'activité dialectique de Platon consiste à produire des méta-data, c'est-à-dire à produire des catégorisations par rapport auxquelles, à un moment donné, nous allons agrémenter ces catégorisations en disant que ce ne sont pas seulement des

1. <https://www.jstor.org/stable/25595866>

catégorisations, ce sont des méta-catégorisations. **Elles sont conformes au résultat de notre discussion. Elles font partie, par exemple, du corpus des théorèmes ou des axiomes de la géométrie. Elles font partie du corpus de ce que c'est que la pensée de Socrate, de ce que c'est que la question de la justice etc. et nous pouvons métastabiliser à travers ces métadonnées une sorte d'état de consensus.** Ceci est extrêmement important pour moi d'un point de vue pratique. Là nous entrons si je puis dire dans l'organologie du « ça » contemporain parce que ce que je viens de vous dire renvoie à des questions très concrètes. S'il est vrai que, comme je vous l'avais dit une fois, Wikileaks, par exemple, qui est un nouvel espace public mondial et qui crée la possibilité de ce que j'appellerai au mois d'août une internation, non pas un espace international et cosmopolitique comme le disait Kant, mais une internation, c'est-à-dire une nation planétaire que Marcel Mauss appelait une internation. Je crois que Wikileaks rend cela possible et je crois que c'est pour ça que Wikileaks par exemple a fait tomber Ben Ali parce que c'est Wikileaks qui a fait tomber Ben Ali. Wikileaks, je vous avais dit, c'est un processus qui permet de libérer du temps différé, le temps différé diplomatique, le temps différé du secret diplomatique, en le scannant à la vitesse de la lumière et en le faisant circuler à la vitesse de la lumière. Si Wikileaks permet de faire cela, c'est parce qu'il y a des métadonnées sur les données qui ont été recueillies par Wikileaks, sont accessibles par des métadonnées. Et ces métadonnées, ce sont elles qui permettent à un moment donné de faire de ces données des objets de discussion, de dialectisation en ce sens-là, de dialogue, de confrontation, de critique, etc. Or, ces métadonnées, il y a aujourd'hui deux façons d'en appréhender la question, de façons dominantes, une qui passe par ce qu'on appelle le web social, le social network, le social networking, le social web, ou encore les folksonomies², etc. d'une part et d'autre part, ce qu'on appelle le web sémantique, c'est-à-dire l'automatisation de la recherche dans les données, par des algorithmes qui sont basés sur ce qu'on appelle des ontologies. Je signale ça pour que vous voyez bien comment les questions que nous nous posons ici, en fait, sont extrêmement présentes dans la technologie contemporaine des rétentions tertiaires numériques.

Alors, si la question est donc bien de se demander dans quelle mesure il est possible de produire de l'attention profonde sur Internet, sur le Web, il s'agit de mettre en œuvre ce que j'appelle des formes attentionnelles, des nouvelles formes attentionnelles qui ne sont pas des formes attentionnelles littérales. Je soutiens depuis le début de ce séminaire que la rétention tertiaire littérale a permis de constituer une forme attentionnelle qu'on appelle le logos, qui est donc un type d'attention et d'intention aussi. J'ai essayé de montrer que l'anamnésique de Platon, c'est une forme intentionnelle démonique, mais que c'est une forme intentionnelle démonique du logos et que ce logos est un logos qui est constitué par le *daimon* de Socrate où il y a de la renaissance, etc. **La question de savoir**

2. Les folksonomies sont des systèmes de classification générés par les utilisateurs, créés en appliquant des balises publiques libres au contenu numérique, illustré par le balisage collaboratif, l'indexation sociale et l'organisation ascendante. Inventé en 2004 par Thomas Vander Wal, le terme combine « folk » et « taxonomie » pour décrire le tri décentralisé des données. Wikipedia

si *l'anamnésis* est possible aujourd'hui avec le numérique, la question de savoir si des formes de revenance de ce type-là sont possibles avec le numérique et dans quelles conditions. Alors qu'est-ce que c'est que ces formes de revenance ? Eh bien, c'est ce qui permet, j'avais posé cela dans l'avant-dernière séance, je crois, d'aller pondre à la source de ce torrent qu'est le défaut d'origine. J'avais soutenu qu'une anamnèse, ça n'est pas seulement ce qui permet, comme un poisson volant par exemple, de sortir du milieu logique pour considérer ce milieu logique en tant que tel et puis de replonger ensuite dans ce milieu logique, ça, c'est la première métaphore que j'avais utilisée du poisson volant, mais c'est aussi comme le saumon remonté à la source d'un torrent. Il est évident qu'une technologie comme celle de Google et plus généralement les technologies numériques permettent d'assister la remontée vers les sources puisque finalement ça nous donne accès à des sources. Wikileaks, Google ou tant d'autres choses ça nous donne accès à des sources. Cette remontée à la source elle se fait aujourd'hui en temps lumière, elle permet de faire des remontées en temps lumière mais en quoi ce temps lumière nous permet-il d'espérer que l'on peut remonter au sens où j'en parlais dans ce séminaire ? Alors, qu'est-ce que veut dire remonter ? À quoi faut-il pouvoir remonter et qu'est-ce qu'il faut pouvoir peut-être démonter pour pouvoir le remonter d'ailleurs ? Eh bien, il faut pouvoir remonter à des protentions secondaires que j'ai appelées des diabolos et dont je vous ai dit à plusieurs reprises qu'elles ont été refoulées.

La remontée à la source, c'est la lutte contre un processus de refoulement, qui peut être organisé de manière industrielle et qui peut devenir du coup extrêmement régressif et conduire à ce que je décrivais tout à l'heure comme la bêtise. La remontée, c'est toujours la remontée à travers ces protentions secondaires qui ont été refoulées et que l'on peut à un moment donné, disons pourquoi pas, défouler, ou en tout cas transindividuer disons plutôt pour parler d'une manière plus précise, ou chercher à transindividuer d'abord co-individuer avec un autre, dans l'intimité, et puis éventuellement **transindividuer c'est-à-dire socialiser**. Par exemple, faire de mon intimité une extimité qui devient finalement un espace public une reconnaissance publique, tout ça, ça nous fait remonter en fin de compte à ce que j'appelle le défaut. Comment est-il possible de remonter au défaut en temps-lumière, dans le temps-lumière ? Que devient le défaut dans le temps-lumière ou pour le dire autrement, quel est le défaut du temps-lumière ? Qu'est qui fait défaut dans le temps-lumière ? Des gens vous diront tout de suite ce qui fait défaut dans le temps-lumière c'est le temps. Le temps-lumière c'est l'accélération qui fait qu'on n'a plus le temps de rien du tout. On y reviendra. Ça, c'est une vraie question, et en même temps, je pense qu'elle est très mal formulée ainsi, même si elle est très à la mode avec Hartmut Rosa, par exemple, en ce moment. Mais je pense que c'est une façon un peu superficielle de poser les problèmes. Le défaut, pour poser cette question, en tout cas, il faut revenir à la question de savoir ce que c'est que le défaut. Le défaut, c'est-ce que j'ai essayé de vous dire dans le séminaire, c'est ce qui permet que la transindividuation se métastabilise entre diachronie et synchronie. *L'anamnésis*, c'est ce qui se produit toujours dans le « deux ». Elle se produit toujours dialogiquement. Ça c'est le

premier enseignement de Platon. C'est la première chose qu'il dit et c'est la chose la plus importante qu'il dise, qui est reprise aujourd'hui, très brillamment d'ailleurs, par Alain Badiou. Cela étant, le deux, ça n'est pas simplement le deux du toi et moi dans l'amour par exemple dont parle Badiou. C'est aussi le deux des deux tendances, diachronique et synchronique qui jouent toujours à travers tout processus de métastabilisation et qui mettent toujours à l'épreuve l'anamnèse et le refoulement. Il y a des tendances qui jouent et qui font que des processus anamnésiques se produisent mais que ces processus anamnésiques eux-mêmes sont sans cesse refoulés. L'anamnèse est sans cesse oubliée. C'est pour ça que *l'aléthéia* veut dire la sortie hors du latent, comme dit Heidegger et elle a tendance à toujours retourner dans le latent. La vérité est toujours passagère. *L'aléthéia*, en tant qu'elle veut dire non pas l'exactitude, *l'orthothès* de Platon mais la signifiante. C'est-à-dire ce qui n'est pas insignifiant. Tout ce qui est signifiant, au sens de ce qui n'est pas insignifiant, a toujours tendance à redevenir insignifiant. C'est le problème de l'habitude. Et ça, c'est le destin de l'être pharmacologique. De toujours transformer la vérité, je ne vais pas dire en mensonge ou en erreur mais en insignifiant c'est-à-dire en quelque chose qui va venir lutter contre l'individuation et donc qui va se mettre au service du contraire de la vérité. Si on est d'accord pour dire que la vérité, c'est *l'anamnésis*, donc l'individuation.

Il en va ainsi parce que le défaut c'est ce qui fait toujours jouer ces deux tendances l'une avec l'autre et de manière irréductible. Une tendance ne peut pas se passer de l'autre. Mais ces deux tendances ont toujours besoin d'un tiers. Et ce que j'appelle par exemple les retentions secondaires collectives qui peuvent par exemple former le langage, c'est un tiers, c'est le milieu en fait. Et ce langage à l'époque des Grecs, il est, à l'époque où se pose la question de l'anamnèse, il est dans un processus de grammatisation. Et toute l'analyse que nous faisons, que nous avons faite, que j'essayais de vous proposer aussi bien dans le cours que dans le séminaire de ce qui se joue à ce moment-là, c'est évidemment basé sur l'idée, **c'est fondé sur l'idée que le langage est en cours de transformation à travers un processus de grammatisation dont le numérique est la continuité**. Et c'est évidemment cela sur quoi je veux insister aujourd'hui. Le numérique, c'est la poursuite de ce processus de grammatisation avec des spécificités évidemment tout à fait inédites pour l'époque de Platon mais en même temps, c'est le même processus.

Alors, je vous avais dit que la *politeia* pour moi c'est ce qui constitue une nouvelle régulation relationnelle, un nouveau contrôle social des individus qui, les uns par rapport aux autres, ont désormais **dans la *politeia* des droits et des devoirs explicités**. La grammatisation c'est ce qui rend possible un processus d'explicitation, autrement dit de publication, un rendu public. Et je vous avais dit aussi, et je l'ai surtout développé dans le cours, que cette explicitation ne détruit pas du tout la complicité ou la « complicitation », le complicité mais bien au contraire le renforce en le faisant travailler autrement et d'une manière tragique. Et ça donne ce que j'avais repris à David Murray et à Dodds la question de ce qu'ils appellent **le conglomerat hérité**. J'avais soutenu par ailleurs que

la grammatisation littérale de l'individuation psychique et collective permet une textualisation des lois qui n'est pas simplement la textualisation des lois juridiques, mais de toutes les lois, les lois géométriques par exemple et de tout ce qui va se poser en tant que loi c'est-à-dire en tant que règles de la vérité. Parce qu'en fait, nous allons en prendre l'habitude, dans notre société, de dire qu'une règle de la vérité c'est une loi, une loi de la physique, une loi de la biologie, pourquoi pas une loi de l'art, même si Kant dit il n'y a pas de loi de l'art mais il y a des gens qui disent mais si il y en a. Bon, ça c'est une vaste question dont je ne voudrais pas parler aujourd'hui. Quoi qu'il en soit, tout ça m'avait amené à vous dire que c'est le résultat de la constitution par la rétention tertiaire littérale d'un nouveau fonds préindividuel, que le fonds préindividuel qui est la base de toute individuation est radicalement transformé par la littéralisation et la tertiarisation des rétentions secondaires collectives et que c'est ça, évidemment, l'enjeu de la grammatisation. C'est ça qui rend possible la constitution de *l'anamnésis* et donc de *l'aléthéia*. Et c'est ça qui nous arrive en ce moment même à nouveau. Je vais y revenir tout à l'heure. Parce que la grammatisation numérique c'est une nouvelle façon d'explicitation. Une nouvelle façon d'explicitier dans d'autres domaines, dans le langage, mais dans toutes sortes d'autres domaines que le langage. Quoi qu'il en soit, j'avais ajouté donc que ce qui fait qu'il y a de l'individuation, autrement dit une dynamique dans l'individuation, c'est qu'il y a des protentions refoulées qui sont elles-mêmes contenues par des rétentions secondaires collectives refoulées et que, quand elles sont, ces rétentions secondaires refoulées, soignées et transindividuéées de manière anamnésique, elles nourrissent des horizons de consistance. Ce que je veux dire par là, c'est **qu'une anamnèse, vous le savez, je l'ai dit, c'est pour moi en fait le défolement d'une rétention ou d'une protention refoulée.** Et en fait, c'est effectivement une réminiscence au sens strict, quelque chose qui revient, qui avait été refoulé et qui se projette, lorsque c'est une anamnèse évidemment dialectique selon les canons de Platon c'est-à-dire tel qu'il définit l'anamnèse en tant que vérité, qui va permettre de **projeter des horizons de consistance, c'est-à-dire des horizons d'idéalité.**

Alors j'avais soutenu que les protentions secondaires collectives, ou pas d'ailleurs, psychiques aussi, il y en a de deux types, vous vous souvenez, j'avais dit qu'il y en a qui sont des stéréotypes et d'autres qui sont des traumatypes. Un enjeu fondamental de la politique contemporaine, de la nouvelle chose publique qui se produit aujourd'hui avec le numérique, avec les nouveaux dispositifs de publication en temps lumière qui sont liés au numérique est de savoir comment ne pas refouler les traumatypes qui s'y produisent et comment produire avec ces traumatypes de la transindividuation. Je veux dire par là que les traumatypes, d'une façon générale, s'ils sont refoulés, c'est parce qu'ils viennent rompre des horizons constitués, des horizons de métastabilité constitués par des rétentions secondaires collectives et partagées comme telles. Une société partage toujours des savoirs et ces savoirs sont en fait des métastabilisations de rétentions et de protentions secondaires collectives qui, là, ne sont pas refoulées mais sont explicitées précisément et partagées mais elles ont tendance en tant qu'elles sont

partagées à se transformer en stéréotypes c'est à dire que la banalisation et le devenir ordinaire de ces traumatypes fait qu'ils deviennent des stéréotypes c'est à dire des habitudes. Quand un nouveau traumatype réémerge, il vient bousculer ces horizons d'habitudes mais comme ces habitudes forment des systèmes, j'emploie le mot « système » ici y compris au sens de Nicolas Luhmann, des systèmes qui produisent ce que Luhmann décrit comme des systèmes sociaux, ils rencontrent des résistances évidemment, ils sont rejetés. Toute la question du savoir anamnésique, c'est d'être capable de libérer des traumatypes qui ne détruisent pas le savoir, mais en même temps qui font s'individualiser, c'est-à-dire qui vont produire un nouveau processus de transindividuation. Ce que j'appelle un *pharmakon* positif, ou une pharmacologie positive, c'est ce qui permet de proposer des pratiques thérapeutiques, des rétentions tertiaires, qui permettent de transformer les traumatypes en tant qu'ils sont traumatisants comme leur nom l'indique, en processus d'individuation collective, c'est-à-dire en une transformation. Et la question qui nous est posée aujourd'hui, c'est celle-ci : comment sommes-nous capables de transformer les rétentions tertiaires numériques selon ces canons, sachant que les rétentions tertiaires peuvent évidemment être mises au service exactement du contraire ? Et qu'aujourd'hui, à mon avis, elles sont essentiellement mises au service du contraire, c'est-à-dire qu'elles servent au contraire à augmenter la puissance de répression des traumatypes et à aggraver terriblement la synchronisation en donnant l'impression de produire de la désynchronisation. Exemple que tout le monde connaît aujourd'hui, que vous allez évidemment éprouver vous-même, le *user profiling* qui permet d'enfermer vos pratiques de lecture sur Amazon, d'achat de livres à l'intérieur, d'une hyper-synchronisation sur ce qu'on appelle une niche, un marché de niche, c'est-à-dire une toute petite localité par exemple de spécialistes de Platon ou de je ne sais pas quoi. Amazon, c'est ce qui fait ça. C'est ce qui a appris à hyper-synchroniser des très petites communautés. Ça ne fait pas que cela, mais ça fait, à mon avis, essentiellement cela.

Alors, si nous voulons tenter de répondre à ces enjeux, j'avais essayé de vous dire qu'il faut comprendre que le diachronique et le synchronique, ce sont des forces centrifuges et centripètes et que c'est pour cette raison qu'il faut se représenter les processus d'individuation sous les formes de spirales. **Une spirale, c'est une figure à la fois centrifuge et centripète.** Et ça, c'est évidemment très étrange quand on veut essayer de la prendre en considération. Ce qui met en mouvement la spirale, c'est qu'à la fois elle tend à aller vers son centre, c'est-à-dire à être centripète. Et en même temps elle est tirée par une force centrifuge. Je vous ai montré que du coup une spirale est toujours composée d'autres spirales parce qu'en fait ce qui crée cette dynamique à la fois centrifuge et centripète c'est qu'en quelque sorte la spirale est monadologique. On a affaire ici à une structure qui est très proche des analyses de Leibniz dans la monadologie. On a quelque chose qui se met en abîme de manière monadologique. **Ce qui relie toutes ces spirales, ce qui fait pour moi la base de cette monadologie c'est-ce que j'ai appelé l'organologie du ça, es.** J'ai soutenu que les rétentions tertiaires c'est ce qui permet de constituer une organologie du ça c'est-à-dire de mettre en

relation toutes ces spirales dans la spirale, mais pas simplement les spirales qui sont coprésentes les unes avec les autres, comme nous le sommes en ce moment par exemple mais par exemple la spirale de Platon que je convoque en vous en parlant ici et la spirale de Platon c'est une antériorité générationnelle colossale et ça c'est ce qui constitue le ça, parce que le ça c'est le fond intergénérationnel. Pour moi, le ça qui est décrit par Freud d'abord comme ce qui permet à la conscience et à l'inconscient de travailler ensemble. Et là, vous voyez bien que ce qui permet à la conscience et à l'inconscient de travailler ensemble, c'est ce qui permet à la diachronie et à la synchronie de travailler ensemble. **Je vous ai déjà dit l'autre fois que pour moi, la source du diachronique c'est l'inconscient en tant que tel.** Cela s'appelle le ça, chez Freud, ce qui permet à l'inconscient et à conscience de travailler ensemble, par exemple de permettre à la conscience de refouler ce dont elle reste inconsciente alors que c'est elle qui refoule, ça s'appelle le ça chez Freud. Mais le ça, pour moi, c'est ce qui relie les générations les unes aux autres. Ce n'est pas simplement ce qui relie la conscience à l'inconscient, c'est ce qui produit de l'intergénérationnel parce que le ça, c'est aussi l'espace ludique de l'objet transitionnel, c'est aussi l'espace ludique du langage, du witz, de tout, en fait de ce que Lacan appelle le signifiant, et qui permet que, précisément, dans le dialogique, c'est-à-dire dans la relation, et dans la relation intergénérationnelle, qui est d'abord la relation entre la mère et l'enfant, et là je me réfère beaucoup plus à Winnicott qu'à Lacan, eh bien sont convoquées toutes les générations antérieures et toutes les générations à venir. Donc là, nous sommes dans le ça, dans l'intergénérationnel. Ce que j'ai essayé de vous dire dans la dernière séance, je crois, c'est que le ça est toujours marqué du sceau frappé comme une monnaie par la rétention tertiaire dans laquelle il se forme, dans laquelle cette génération se forme. **Une génération est toujours marquée par une rétention tertiaire.** Et je soutenais l'autre fois que c'est au nom des natifs du mythologique, du *mythos*, que Socrate peut être condamné par Amytos en tant qu'il est un natif de la lettre. Et je soutiens évidemment que nous sommes aujourd'hui confrontés à des questions de génération technologique, de génération de rétention tertiaire, exactement de la même manière lorsque nous parlons des natifs du numérique par rapport aux natifs de l'analogique, par exemple, ou des natifs de la lettre. C'est ainsi qu'il faut poser la question de la réminiscence et de l'*anamnésis*, puisque l'*anamnésis*, c'est toujours en fait ce qui se constitue dans l'horizon d'un ça.

Aujourd'hui, nous vivons l'émergence de nouvelles rétentions tertiaires et je soutiens donc que c'est l'émergence d'un nouveau ça intergénérationnel. En quoi peut consister ce nouveau ça ? Et ce nouveau ça ne peut-il pas être, tout au contraire d'un nouveau ça, ne peut-il pas être la destruction du ça ? La pure et simple destruction du ça. C'est une hypothèse que j'ai un peu envisagée sous une autre forme dans un livre qui s'appelle *Prendre soin* lorsque j'ai soutenu que la télévision est d'une certaine façon, en tout cas dans certaines circonstances, une machine à court-circuiter le ça. Et où là, ce que l'on court-circuite ça n'est plus du tout simplement la conscience et l'anamnèse au sens platonicien, mais

c'est véritablement la possibilité même de construire un appareil psychique. Derrière cette question s'en pose une autre fondamentale pour laquelle je n'ai pas de réponse toute faite, qui est la question de savoir si le désir est destructible. Beaucoup de psychanalystes le contestent et moi je l'affirme. J'affirme que le désir est éminemment destructible et que c'est une extrême illusion que de croire que le désir est indestructible. Mais beaucoup de gens posent le contraire. Beaucoup de Lacaniens, beaucoup de Deleuziens soutiennent que le désir est absolument indestructible. Je considère pour ma part qu'ils font une très grave confusion entre le désir et la pulsion.

Quoi qu'il en soit, **pour répondre, enfin pour répondre, pour faire face à ces questions qui sont terriblement difficiles, j'ai soutenu l'autre fois qu'il faut renouer avec une culture tragique.** J'ai soutenu que s'il faut faire une critique de Platon, c'est parce que Platon nous a coupé du tragique. Il en vient, il a élaboré toutes ces grandes questions fondamentales et magnifiques, comme celle de l'anamnèse depuis le tragique, mais ensuite il nous en a coupé. En coupant lui-même d'ailleurs le cordon ombilical qui le reliait à Socrate. **Je pense qu'il faut refaire, il faut réactiver une question de ce que j'appelle le complicité, l'implicite, l'explicite, mais aussi le duplicité,** que ça c'est la question du pharmakon et je crois que c'est aussi la question de Nietzsche et la question de la *Bildung* dont il parle, comme étant la question de l'effroi.

Ma fille Barbara Stiegler a écrit un très bon texte que je vous recommande de lire. J'ai une fille qui a écrit sur Nietzsche. Elle a publié un article dans une revue française, j'ai oublié son titre, mais ça s'appelait Nietzsche et la *Bildung* ou quelque chose comme ça. Et elle a fait une analyse extrêmement intéressante du texte de Nietzsche sur la question des établissements d'enseignement et où elle parle d'une *Bildung* de l'effroi. Je pense que nous sommes confrontés aujourd'hui à cela. La pharmacologie ne peut pas ne pas être une *Bildung* de l'effroi. Une *Bildung* c'est à dire une formation - *Bildung* ça veut dire formation. Nous devons renouer avec cette culture tragique, je le crois, et donc relire Nietzsche, je ne le fais pas ici du tout, mais il faudra y revenir. Je ne sais pas si Nandita et Dan écoutent ce séminaire ou s'ils l'écouteront plus tard, mais en tout cas c'est un petit peu à eux que je m'adresse aussi là parce qu'ils sont, vous le savez peut-être, surtout motivés par les lectures nietzschéennes. Alors, j'avais soutenu que, pour approfondir un petit peu ce qui s'est passé entre le Platon tragique et le Platon qui est sorti du tragique que j'appelle métaphysique c'est-à-dire le Platon que je combats, j'avais soutenu que - alors d'abord, les processus de refoulement dont je vous parlais tout à l'heure ne sont pas des processus de refoulement moraux mais ce sont des processus de refoulement épistémique, ça c'est extrêmement important. Je le redis, c'est fondamental, le refoulement ne doit pas être simplement pensé au nom de la question morale, c'est-à-dire au nom de la culpabilité, parce qu'en fait chez Freud, c'est toujours au bout du compte à la culpabilité que ceci nous renvoie et pour moi, ça n'est pas du tout satisfaisant cette approche. Quoi qu'il en soit Je parle de culpabilité ici et de refoulement parce que Platon va engendrer un refoulement moral. C'est précisément ce dont Nietzsche va l'accuser. Nietzsche va accuser Socrate en l'occurrence, plutôt que

Platon d'ailleurs, d'introduire la morale dans le champ philosophique. Je crois qu'il se trompe complètement. Je pense que c'est Platon qui introduit cela et Platon prépare, je l'avais déjà dit, ainsi l'avènement du monothéisme, c'est-à-dire d'une façon de poser le problème de la rétention tertiaire dans le style de l'unité des protentions à travers Dieu et de la question éthique qui vient du judaïsme et qui ensuite, à travers Platon, va devenir le monothéisme chrétien.

Quoi qu'il en soit, je vous avais dit que **le processus d'individuation collective grecque, qui est donc constitué par la rétention tertiaire, a connu deux temps, je vous le disais tout à l'heure, celui des nomothètes, c'est-à-dire ceux qui produisent de l'explicitation, mais qui ne refoulent pas le traumatype, qui le traitent, qui le soignent pharmacologiquement mais sans le refouler et puis un processus ensuite qui est le processus de la métaphysique de Platon qui là est un processus d'explication et non pas d'explicitation.** Je pense que ce qui se produit avec "La République" de Platon c'est un passage de l'explicitation à l'explication et cette explication a pour but d'éliminer purement et simplement le traumatypique c'est à dire le diachronique. L'année prochaine, dans le cours, j'essaierai de montrer, et aussi dans ce séminaire, j'essaierai de montrer que, à partir de "La République" et de *Phèdre*, là où les éléments se mettent en place, va se produire ensuite un tournant extrêmement précis, en particulier dans deux dialogues qui sont d'une part *Théétète* et d'autre part *Le Sophiste*. Et je voudrais citer *Théétète* pour vous dire vers où je compte aller l'année prochaine. Dans *Théétète*, à la référence 191 C191 E, Socrate demande à *Théétète*, je le cite : est-il possible que ce que auparavant on ne sait pas, on en soit instruit par la suite ? Réponse de *Théétète* : c'est possible, assurément, Socrate. Et après cela : est-il possible de s'instruire d'autres choses et d'autres choses encore ? *Théétète* : et pourquoi pas, etc. Ce que je vais vous dire, bon il faudra lire ce dialogue précisément, c'est que dans *Théétète* la position que Socrate avait prise dans *Ménon* est absolument renversée. Et à partir de ce dialogue Platon va poser que l'âme peut apprendre quelque chose qu'elle ne sait pas. Et ça c'est une contradiction radicale avec la position de *l'anamnésis*. C'est extrêmement grave parce que c'est ce qui va conduire, par ailleurs, dans *Le Sophiste*, Platon à dire que le plus petit discours, c'est la proposition, et qu'autrement dit, on peut considérer une proposition comme un discours suffisant pour que la vérité s'y exprime. **L'énoncé, le cadre de la vérité va devenir la proposition.** Et je pense que là, il va se passer quelque chose de tout à fait essentiel qui va introduire ce qu'on va appeler ensuite la relation sujet/prédicat. Le sujet est cela. A est X, etc. ou X est A donc c'est la forme traditionnelle de la relation logique et **je pense que là est perdu ce que j'appelle depuis le début de ce séminaire le dialogique, c'est-à-dire Bakhtine aussi, le dialogique tel qu'il ne se réduit pas à Platon mais qu'il passe par la littérature, par tout le fonds préindividuel et je crois qu'ici quelque chose se joue d'essentiel.**

Avec cette transformation, il se joue aussi une transformation quant à la compréhension qu'on va avoir de toutes les formes de relations, parce que finalement, c'est la relation qui n'est plus pensée du tout de la même manière. Je vous avais

dit dans le dernier séminaire que le processus d'individuation grec produit ce que j'ai appelé **l'amitié dialogique**, une certaine compréhension de l'amitié, l'amour comme expérience de l'idéalisation dans le savoir et dans le désir de savoir, c'est-à-dire la philosophie, et la citoyenneté comme un certain type de *philia* qui est aussi régie précisément par l'impératif de la vérité. Je pense que tout cela est mis en cause dès les changements qui se jouent dans Platon, pour moi, mais en revanche je pense que c'est ce qui est mis en question aujourd'hui, de nos jours, d'une manière absolument dramatique et massive à travers le développement, par exemple, des réseaux sociaux. Aujourd'hui, nous sommes mis en question sur ces questions : qu'est-ce que l'amitié, qu'est-ce que l'amour, qu'est-ce que la citoyenneté, qu'est-ce que la relation politique ? Nous sommes radicalement mis en question par cette explosion pharmacologique qui se produit avec les rétentions tertiaires numériques. Ici je renvoie à ce que j'appelle « la mise en question » telle que j'essayais d'en parler dans *Ce qui fait que la vie vaut la peine d'être vécue* où j'essayais de montrer qu'en fait toute question vient toujours d'une telle mise en question. Par conséquent, même si la question est ici absolument énorme et paraît presque insurmontable, en même temps elle a une structure tout à fait classique de question. Les questions ont toujours été engendrées par des processus de ce type-là. Je vais tout à l'heure vous parler de ce qui s'est passé à la Renaissance et avec la réforme à partir de l'imprimerie pour essayer de vous montrer comment il y a eu des mises en question, à mon avis, tout à fait comparables.

Alors, ce que nous sommes en train de vivre aujourd'hui et qui fait exploser toutes les formes relationnelles pourrait-on dire, peut-être même jusqu'à la figure de l'Autre c'est-à-dire de ce que l'on a appelé le grand Autre et qui m'a amené hier dans une discussion avec Peter Szendi à se poser la question d'un autre Autre, est-ce qu'on pourrait imaginer la possibilité de se confronter à un autre Autre parce que la mort de Dieu c'était une façon de mourir du grand Autre mais on avait posé que derrière la mort de Dieu, il y avait un autre grand Autre, qui restait le grand Autre en fait, que le grand Autre était enfin apparu finalement depuis la mort de Dieu. **Mais aujourd'hui, peut-être que la question se pose d'un autre Autre et pas simplement du grand Autre.** Ça, c'est une question absolument terrifiante. Pour le coup, c'est véritablement la gorgone qui nous regarde. **Je pense que c'est ça l'enjeu de ce séminaire, en réalité.** Quoi qu'il en soit, si nous voulons nous affronter à cette question, il faut que nous soyons capables de penser ce que j'appelle le complicité et son irréductibilité. Il faut que nous soyons capables d'aller au-delà de Platon, d'aller vers Nietzsche en réalité, vers Freud, vers Lacan, et de reprendre toute cette question à leur racine tragique, avec eux, et avec Platon bien entendu. Ces questions se posent à nous dans un contexte tout à fait nouveau, un contexte rétentionnel qui est caractérisé par le fait que la grammatisation numérique, c'est ce qui procède d'une explicitation généralisée. Qu'est-ce que je veux dire par là ? On nous parle énormément en ce moment de la traçabilité des réseaux sociaux, par exemple, ou de tout ce que nous faisons, vous savez bien que tout ce que nous faisons sur les réseaux numériques est tracé et qu'on peut recomposer de manière parfois

extrêmement détaillée et extrêmement inquiétante toutes nos actions qui passent par le numérique. Et dans la mesure où Il est très probable que dans les 10 ans qui viennent, tous les objets, par exemple celui-ci seront numériques, c'est-à-dire que ma montre comportera des capteurs avec des indicateurs qui communiqueront avec mon ordinateur, etc., mon automobile, c'est ce qu'on appelle les objets Internet, ou l'Internet des objets, les objets communicants, etc., la traçabilité sera absolument totale. C'est d'ailleurs par la traçabilité des carcasses de viande qui circulent entre l'Argentine et l'Europe que ça a commencé tout ça, Tania. C'est-à-dire c'est parce qu'il y a de la viande qui vient de très loin par bateau qu'on a commencé à mettre des puces électroniques dans les marchandises et ça s'est étendu aujourd'hui. Ça permet de garantir ce qu'on appelle la chaîne du froid, c'est-à-dire d'être sûr que cette viande n'a pas été exposée à un moment donné, voilà. Mais aujourd'hui, les bébés sont par exemple pucés dans les hôpitaux pour qu'on ne les confonde pas les uns avec les autres, etc. Et ça va extrêmement loin. En Australie, peut-être que Ricardo me contredira, mais on m'a dit à plusieurs reprises, j'ai lu ça dans la presse aussi, qu'en Australie, les militaires et les gens qui travaillent dans les banques sont pucés, ils ont des capteurs sous-cutanés pour pouvoir être reconnus automatiquement quand ils sont présents ou pas, pour qu'on puisse savoir s'ils sont présents ou pas, etc. La traçabilité va extrêmement loin. **Et cette traçabilité, c'est en fait un processus d'explicitation.** Une explicitation qui, évidemment, peut se transformer en une explication absolument massive. Au sens, quand je dis explication, c'est au sens de Platon. Au sens où elle se dessine pour moi, pour la première fois rigoureusement, cette possibilité d'explication dans "La République". C'est cela l'enjeu du numérique. La révolution des rétentions tertiaires numériques, c'est de savoir ce que nous faisons de la grammatisation généralisée de tous les champs de l'existence. Et ça, ça suppose de savoir poser correctement la question d'une nouvelle chose publique. Car qu'est-ce qu'une chose publique ? Si nous entendons par chose publique ce qui donne son titre, en latin, pas en grec, à la *res publica*. La chose publique, c'est la *politeia*, c'est ce qui fait l'objet d'une possibilité de discussion par tous, contenu d'une explicitation qui n'a pas d'explication. Je répète, ce qui fait l'objet d'une possibilité de discussion par tous, de critique autrement dit, de dialectisation compte tenu du fait que cette explicitation n'a pas d'explication. **Quand je dis qu'elle n'a pas d'explication, ça veut dire qu'il n'y a pas de dernière lecture possible de cette explicitation.** Ça, c'est ce qui commence avec les Grecs et les nomothètes. L'explicitation de la loi fait qu'on va pouvoir l'interpréter sans limite. Toujours, il y aura une nouvelle interprétation possible. La question que posent, par exemple, ceux qui s'appellent les post-humanistes ou les transhumanistes, etc., c'est la question d'une possible dernière explication. **On en aurait fini avec le processus de ce qu'eux appellent l'homme.** Moi, je ne l'appelle jamais comme ça. On en aurait terminé avec cela, on aurait réglé le problème, et il faudrait passer à autre chose. Ou bien il ne faudrait pas passer à autre chose. Il faudrait s'arrêter là. Alors, ça, c'est une question qu'on ne peut pas ne pas poser en réfléchissant sur les rapports entre le public et le privé. Car je viens de vous dire que ça, ça suppose une chose publique, une *res publica*, mais pour qu'il y ait une chose

publique et une *res publica*, il faut qu'il y ait une chose privée. J'en avais déjà parlé avec vous, j'avais d'ailleurs envoyé une conférence que j'ai faite à Lisbonne, où je parlais de *Hestia* et d'*Hermès*, j'en ai beaucoup parlé dans le cours. Il n'y a pas de publicité sans *Hermès*, et l'espace public, chez les Grecs, c'est l'espace d'*Hermès*, la circulation d'*Hermès*, mais *Hermès* ne fonctionne pas sans *Hestia*. Pour qu'*Hermès* puisse circuler, il faut qu'une *Hestia* puisse l'accueillir, si je puis dire. C'est-à-dire un domaine privé. Notez bien ceci, qui est à mon avis fondamental, qui est que si nous voulons réfléchir à ces questions, nous devons comprendre qu'avec le développement du pharmakon analogique, je dis bien analogique, non pas numérique, nous avons eu une transformation radicale de ce que veulent dire public et privé. **Privé aujourd'hui, chez nous ça ne veut pas dire privé comme *Hestia*, ça veut dire profitable du point de vue financier.** Privatiser par exemple les services publics grecs, ça veut dire les vendre à l'industrie financière mondiale. Ça veut dire les rendre profitables du point de vue de la calculabilité sur le marché financier. C'est ça qu'on appelle aujourd'hui le privé. Au moment où par ailleurs par exemple Facebook est en train de déprivatiser l'espace intime que voulait dire autrefois l'espace privé et qui devient extime en un sens qui n'est d'ailleurs pas du tout le sens de Lacan mais qui est le sens d'une intimité totalement exposée c'est à dire qui n'est plus une intimité.

Dans un tel contexte La publicité, l'espace public, la chose publique est devenue en fait publicité en français ça veut dire ce qu'on appelle en anglais *advertising* c'est à dire la publicité, le marketing, la construction, la mise dans l'espace public de marchandises c'est la marchandisation de la chose publique. La chose publique c'est devenu la chose à vendre du supermarché. Et là il n'y a plus d'*Öffentlichkeit*. Et toutes les questions que pose Habermas au titre de cette *Öffentlichkeit* sont vaines s'il ne repasse pas par ces questions-là qui étaient d'ailleurs les questions, à mon avis, les toutes premières questions de l'école de Francfort donc il est dommage qu'il semble ne pas se souvenir. J'ai soutenu moi, que le pharmakon analogique, la rétention tertiaire analogique, a installé une nouvelle économie libidinale consumériste. Je vous en ai un petit peu parlé. Je soutiens que la rétention tertiaire numérique permet de dépasser cette économie libidinale consumériste qui est arrivée à un point de déséconomie libidinale, c'est-à-dire de destruction de la libido et de ce que j'appelle un capitalisme pulsionnel. Si nous voulons analyser ces possibilités, nous devons comprendre que le processus de grammatisation généralisée auquel nous assistons en ce moment, c'est un processus de grammatisation de toutes les formes de relations. Or, qu'est-ce que c'est que l'énergie libidinale ? C'est essentiellement ce qui soumet toutes les formes de relations, relations d'objets, quels qu'ils soient, je prends le mot relation d'objets là au sens de Freud, à un horizon sublimatoire, c'est-à-dire un horizon de vérité. **L'horizon sublimatoire, l'horizon de la sublimation, c'est l'horizon de la vérité.** Alors, ça nous ramène à l'anamnèse. S'il est vrai, comme je le crois avec Platon, avec le premier Platon, le Platon de Ménon, que la vérité c'est l'anamnèse, que la seule possibilité acceptable d'entendre le mot vérité c'est, ou *aléthéia*, je dirais c'est *anamnêsis* puisque ça veut dire

littéralement la même chose si on accepte ce que dit Heidegger à propos de *aléthéia*, qui veut dire sortie du latent. Ça veut dire à ce moment-là quasiment *anamnésis*, c'est un synonyme. Et ici, bien sûr, je vous indique que l'année prochaine je parlerai de "La République" en tant que c'est là, comme l'a dit Heidegger, on en a déjà parlé une fois, que le mot vérité change de sens chez Platon, elle devient *orthothès* et non plus *aléthéia*. Elle devient exactitude et non plus un *anamnésis*. S'il en est ainsi, en tout cas, si *l'anamnésis* est la vérité, et si, comme je vous le disais tout à l'heure, la vérité est la condition de toute sublimation, c'est-à-dire de toute idéalisation, alors il faut appréhender la vérité comme étant le critère d'individuation psychique et collective qui est conditionné par les processus d'idéalisation qui sont eux-mêmes les processus moteurs, les motifs de toute individuation. Et la question, c'est à quelles conditions est-il possible de reconstituer des processus d'idéalisation dans le champ des rétentions numériques ? À quelles conditions, ce que j'appelle nouveau milieu dialogique, est-il capable de produire de l'idéalisation ?

Il faudrait, mais je n'ai pas le temps, je ne vais pas le développer, il faudrait que je vous parle un petit peu ici de ce que j'appelle la noétisation du sensible. Le sensible qui est typiquement pour Platon ce qui désigne la sphère de la pulsion, c'est-à-dire du diachronique, de l'incontrôlable, de ce qui doit être rejeté, c'est le corps à proprement parler. Je crois, quant à moi, que le sensible n'est pas du tout l'opposé de l'intelligible, bien entendu, vous le savez bien, mais que **c'est la matière du noétique** au contraire. Et ce que je soutiens, c'est que depuis un siècle au moins, il y a eu une dénoétisation du sensible, une insensibilisation, je passe ici par Walter Benjamin, à partir du moment où la grammatisation analogique a rendu possible ce que j'ai appelé un tournant machinique de la sensibilité qui a fait que le corps sensible s'est désensibilisé, s'est désinstrumenté et s'est prolétarisé, il y a eu une prolétarianisation de la sensibilité. Je ne vais pas développer ce point-là. Si je vous en parle, c'est simplement parce que je pense qu'actuellement avec le numérique, il y a quelque chose d'extrêmement important se produit, une renoétisation du sensible, un réarmement des corps, un redéveloppement de capacités noétiques du sensible à travers le développement des technologies numériques et l'accession à ces technologies. Quoi qu'il en soit, la question fondamentale de l'idéalisation en tant qu'elle passe, vous vous souvenez que j'ai parlé, je crois que ce n'était pas dans le séminaire mais dans le cours, je ne sais pas si vous avez suivi toutes les séances du cours, mais j'ai parlé dans le cours de Husserl et **des conditions dans lesquelles on peut passer de l'idéation à l'idéalisation**. Husserl dit que le langage produit de l'idéation, c'est-à-dire de la catégorisation spontanément, c'est la *première recherche logique* de Husserl, mais que, passer à l'idéalisation, c'est être capable de produire des idéalités au sens husserlien, c'est-à-dire des objets géométriques par exemple ou des *eidè*, des essences en tant que telles. Ça c'est une question qu'on trouve en fait chez Platon. Husserl reprend des problématiques platoniciennes. Or ceci, je pense que ce processus de production d'idéalité, il se produit à travers un processus de transindividuation, dont j'avais essayé de décrire à travers la figure du proto-géomètre qu'il passe par une annotation de soi-même. **Lorsque le**

proto-géomètre s'auto-tertiarise si je puis dire, c'est-à-dire lorsqu'il écrit et qu'il extériorise son travail géométrique et qu'il l'objective, qu'il le spatialise, et qu'il l'annote, il s'auto-annote, il s'autocatégorise, il se méta-catégorise. L'idéalisation, c'est en fait la production d'un métalangage produit par une méta-catégorisation. **La catégorisation, c'est la vie spontanée de toute forme de langage.** Tout langage catégorise. Tout individu qui parle produit des catégories. C'est-ce que dit Husserl dans la première *Recherches logiques*. Le proto-géomètre produit des méta-catégories, c'est-à-dire des catégories qui vont produire un métalangage, **par exemple un langage de l'espace sur l'espace.** Et derrière cela, il y a la question de l'annotation du commentaire de la glose qui est absolument fondamentale. Moi, je soutiens que les ontologies, au sens husserlien, au sens platonicien, ne sont possibles qu'à travers des processus de méta-catégorisation et que ces méta-catégorisations supposent toujours des rétentions tertiaires qui permettent de les produire.

Maintenant, tournons-nous vers ce qui se passe avec Henri VIII, qui est un roi anglais, tournons-nous vers ce qui se passe en Angleterre en 1543. Henri VIII, qui a joué un rôle important dans l'histoire de Cambridge d'ailleurs, promulgue une ordonnance³ qui prohibe, je cite, l'emploi de Bibles annotées aux personnes non autorisées à la lecture publique et au commentaire des Écritures et de restreindre la lecture biblique, aux femmes, aux artisans, aux apprentis, aux compagnons, aux francs-tenanciers, aux fermiers et aux laboureurs. C'est le texte de la loi. Ça veut dire tout le monde à peu près, tous ceux qui ne sont pas des nobles ou des clercs. Les femmes d'abord, toutes les femmes, en général, nobles ou pas nobles et les artisans, les apprentis, les compagnons, les francs-tenanciers, bon, ça ce n'est pas une très grande partie de la population encore à cette époque-là mais les fermiers, les laboureurs, c'est tout le reste, c'est 90 ou 95 de la population. Qu'est-ce qui est en jeu ici ? C'est ce qui se produit avec l'imprimerie. C'est l'époque où, enfin, un petit peu après la discussion entre Erasme et Luther sur l'avenir du monothéisme à l'époque de l'imprimerie. Elisabeth Eisenstein dit de cette société de la Renaissance que, je la cite, enfin, ce n'est pas elle que je cite, c'est elle qui cite quelqu'un, je ne me souviens plus de qui c'est, c'est un homme de l'époque, il dit « chacun devient assoiffé de savoir, non sans s'étonner de son ancien aveuglement ». Avec la diffusion de l'imprimerie, tout le monde veut se mettre à lire, c'est ça que dit ce texte. Et le savoir devient un enjeu spirituel qui va conduire aux guerres de religion, à un schisme, à une transformation colossale de l'Europe et de tout l'Occident, qui va d'ailleurs être en partie à l'origine de l'Amérique, parce que c'est la migration des protestants persécutés qui en grande partie va être lié à la colonisation de l'Amérique du Nord. Mais c'est aussi évidemment un enjeu politique, je cite un autre, j'ai oublié de noter les noms excusez-moi des personnes que je cite, mais qui dit « l'art de l'imprimerie répandra tellement le savoir que les gens du commun, le vulgaire on dit, connaissant leurs droits et libertés, ne se laisseront pas gouverner par le moyen de l'oppression ». Donc ça c'est le, ce n'est pas simplement la Réforme,

3. https://en.wikipedia.org/wiki/Act_for_the_Advancement_of_True_Religion

ce sont tous les gens qui investissent l'imprimerie à travers ce qui va donner la République des Lettres qui disent maintenant tout va changer, une nouvelle chose publique est en train de se constituer et **ça, c'est lié évidemment aux rétentions tertiaires**. Alors j'aurais pu vous en parler très longuement de ce point parce que j'ai plein de citations mais je vois que le retourne et je voudrais avancer et aller vers la conclusion. Je voudrais revenir à tout petit peu ici vers ce qu'on appelle le web.

Je ne sais pas quel est votre niveau de connaissance des technologies de ce qu'on appelle le web. Le web, c'est quelque chose qui rend possible un mouvement de vulgarisation, et j'emploie ce mot ici de manière positive c'est-à-dire que le vulgaire au sens où à l'époque de Luther le vulgaire ça voulait dire ce que nous sommes tous, c'est à dire le commun, c'était l'équivalent de ce que les grecs appelaient la *koinè*, l'espace commun. Tout le monde, autrement dit, le vulgaire, c'est-à-dire tout le monde, aujourd'hui, veut pouvoir accéder à tout. Aux dépêches diplomatiques des États-Unis, à Wikipédia, aux informations sur le nucléaire, etc. Et tout le monde veut pouvoir y accéder, mais tout le monde crée des accès et il se passe énormément de choses comme cela avec ce processus. Et ça, ça ressemble beaucoup, effectivement, à ce qui s'est produit avec la Renaissance dans un champ beaucoup plus limité qui était essentiellement le champ des écritures sacrées mais qui du coup sont devenues des écritures profanes. **Très important, c'est la naissance des écritures profanes, la Renaissance**. Aujourd'hui, il y a tout un débat dans le champ du web sur la question de savoir comment il est possible d'annoter tout cela. Et il y a donc les tenants, je l'évoquais tout à l'heure, de ce qu'on appelle le web sémantique, qui disent que cette annotation doit se produire avec des systèmes automatiques de synchronisation, de production d'éléments de synchronie qui vont permettre de mettre tous ces éléments en relation les uns avec les autres par des automates qui vont scanner automatiquement des fonds littéraires, par exemple des fonds textuels, en disant : Bon, on voit apparaître le mot Ben Ali et Ben Ali fait partie des catégories qui font partie de l'ontologie du domaine, donc on va indexer automatiquement le texte. Avec cet item, cette méta-catégorie, ce qu'on appelle cette métadonnée, à travers un système de web sémantique, c'est-à-dire d'ontologie, au sens où en intelligence artificielle on parlait d'ontologie. Et puis il y a d'autres gens qui disent non pas du tout, c'est uniquement par l'annotation individuelle, personnelle, c'est-à-dire par les lecteurs, par l'inscription de la lecture dans le texte lu, que se passe l'indexation, que doit se passer l'indexation. Pour moi, ces questions sont extrêmement importantes, car je crois que ce qui rend possible, si vous m'avez bien compris tout à l'heure, ce qui rend possible *l'aléthéia* comme *anamnésis*, ce sont des processus d'ancrage qui sont liés à des phénomènes d'annotation de ce type. Quand je soutenais que ce qui permet l'idéalisation géométrique, telle que la décrit Husserl dans L'origine de la géométrie, quand je disais tout à l'heure que la condition pour que le géomètre, celui que Husserl appelle le proto-géomètre puisse se géométriser, c'est-à-dire s'individuer comme géomètre. C'est un proto-géomètre donc il n'était pas géomètre, il devient géomètre. Il fonde la géométrie, dit Husserl. La condition pour que cette formation de la géométrie

soit possible, Husserl nous dit, c'est qu'il puisse s'encoder, se relire et s'annoter parce qu'écrire le flux de sa pensée, c'est déjà produire de la notation, c'est déjà se commenter soi-même c'est-à-dire c'est déjà pouvoir se relire, se gloser, qu'est-ce qui va permettre au géomètre de penser dans l'espace rétionnel littéral ? eh bien, il en était arrivé là, au niveau de son raisonnement, il s'était arrêté et puis il se remet au travail. En se remettant au travail, il se relit et bien entendu, il se corrige⁴. En fait, d'ailleurs, s'il écrit, c'est d'abord pour se corriger en permanence. Qu'est-ce qu'une correction ? Ce qu'on appelle en français un repentir, c'est-à-dire j'ai écrit ça, j'ai employé le mot, par exemple, correction, et puis d'un seul coup, je dis : ah non, je vais mettre repentir, c'est plus précis. C'est déjà une forme d'annotation. Le processus d'écriture, c'est un processus d'annotation. Quand j'écris, je m'annote, je suis sans cesse en train de m'annoter, de me commenter. L'écriture est d'abord un processus de commentaire et d'annotation. Lorsque Platon dit qu'il faut soumettre toute la Cité à un espace public entièrement régi par une ontologie, il n'emploie pas le mot d'ontologie, bien entendu, mais par un savoir des essences, qui est le savoir des philosophes et qui va soumettre tous les modes de vie à ces règles, il est en train, je crois, de produire une espèce de, avant la lettre, de web sémantique qui s'occuperait automatiquement de traiter à l'avance, tous les cas possibles d'annotation. Alors qu'au contraire, dans le champ de ce que j'appellerais le web social où l'on dit que ce ne sont que les lecteurs qui peuvent s'annoter eux-mêmes et annoter les autres lecteurs et en s'annotant les uns les autres se co-individuer et à travers cette co-indivuation se transindividuer alors on a affaire à quelque chose de tout à fait différent qui consiste à poser que le seul modèle d'annotation qui soit vraiment possible, c'est le modèle de la co-indivuation des uns par les autres. Ceci est une question qui peut paraître un peu technique par rapport au web mais en fait qui est absolument fondamentale parce qu'elle réactive toutes les grandes questions de la philosophie, à mon avis. Derrière tout cela se pose la question des traumatypes et des stéréotypes et de l'herméneutique des traumatypes et des stéréotypes. Ce que je veux dire, c'est que pour moi, il est tout à fait possible d'utiliser des systèmes automatiques d'ontologie pour scanner le web, je le fais en permanence. De toute façon, dès que j'utilise Google, c'est comme ça que ça fonctionne. Google est un algorithme de ce type-là qui ne repose pas sur des ontologies mais qui repose sur des calculs algorithmiques qui se rapprochent d'une production d'ontologies, même si ce n'est pas tout à fait le cas, parce qu'il fait des calculs sur des actions et des annotations que j'ai produites ne serait-ce qu'en créant des liens. Mais quoi qu'il en soit, c'est un automate. Et je pense que les

4. ...ce qui est passivement éveillé doit être aussi, pour ainsi dire, converti en retour dans l'activité correspondante : c'est la **faculté de réactivation, originairement propre à tout homme en tant qu'être parlant**. Ainsi s'accomplit donc, grâce à la **notation écrite**, une conversion du mode d'être originaire de la formation de sens, dans la sphère géométrique, de l'évidence de la formation géométrique venant à énonciation. **Elle se sédimente, pour ainsi dire. Mais le lecteur peut la rendre de nouveau évidente**, il peut réactiver l'évidence. La compréhension passive de l'expression se distingue donc de sa mise en évidence par réactivation du sens.

L'origine de la géométrie p. 186-187, Edmund Husserl, PUF 1962 Traduction et introduction Jacques Derrida

algorithmes d'ontologies, de production d'ontologies au sens de ce qu'on appelle le web sémantique, ce sont des automates qui peuvent être extrêmement utiles, comme Google m'est extrêmement utile à partir de son caractère automatique à une condition qui est que je puisse en faire l'herméneutique et que je puisse utiliser ces algorithmes pour faire la critique de ces algorithmes eux-mêmes. A partir de là, la question qui se pose c'est : quelles sont les conditions pour que se développent des processus d'annotation ou d'herméneutique ou d'écriture qui vont rendre possible des communautés herméneutiques et des communautés critiques qui vont être capables de produire des ontogenèses. J'emploie le mot de Simondon, non pas des ontologies, des ontogenèses. Chez Simondon, ça désigne des individuations, des processus d'individuation. C'est ça la question de ce qu'on appelle aujourd'hui les *Digital Humanities*. Est-ce que vous connaissez cette problématique des *Digital Humanities* ? Non ? Vous en avez entendu parler ? C'est une problématique qui est en train d'émerger, qui est assez développée dans certaines Universités aux États-Unis. Il y en a une qui vient d'être mise en place je crois à King's College en Angleterre, un département de Digital Humanities. À Paris, à l'Ecole Normale Supérieure, il y a un séminaire de *Digital Humanities*. Il y a un groupe de 30 laboratoires et plusieurs Universités et l'Ecole des hautes études en sciences sociales qui s'est constitué pour diffuser un manifeste des *Digital Humanities*, c'est ça qui constitue l'horizon des questions que je pose maintenant.

Ce que je crois, et c'est de ça dont je parlerai cet été au mois d'août, c'est qu'il est essentiel aujourd'hui de constituer des instruments de recherche contributive permettant de développer des *Digital Humanities*, parce que le digital, ce qu'il a de très particulier, c'est qu'il est beaucoup plus développé en dehors de l'Université qu'à l'intérieur de l'Université. Et c'est une situation tout à fait comparable à ce qui se passait à l'Université de Bologne, à Cambridge ou à Oxford, au moment où l'imprimerie se développait. A la Sorbonne, à Bologne, à Oxford, dans ces grandes Universités, il y avait des lettrés, des clercs, des religieux en l'occurrence, qui pratiquaient l'étude des textes sacrés dans une rétention tertiaire littérale non imprimée et qui par structure ne pouvaient pas être accessible au dehors de l'Université. Et les Universités en question ont connu une énorme mutation, qui parfois s'est très mal passée d'ailleurs, ça s'est passé par des guerres, où en fait le milieu rétentionnel externe les a obligées à se transformer et elles ont vu apparaître ce que Kant, dans le conflit des facultés, appelle des académies et des sociétés savantes qui étaient des espaces de travail académique qui se développaient en dehors des universités et très souvent contre les Universités. **Et je pense que c'est à partir du moment où ces espaces académiques ont appris à travailler ensemble, les espaces universitaires et les espaces de ce qu'on appelle les sociétés savantes** que les choses vont commencer à donner ce qu'on a appelé l'humanisme, la Réforme, la République des lettres et qui a conduit finalement, car je crois que c'est un élément essentiel de la genèse de la philosophie des Lumières et à Emmanuel Kant. Et lui-même ne le présente pas comme ça, mais c'est bien de cela dont il parle.

Alors, je vous ai dit tout cela, il va falloir que nous arrêtions parce qu'on doit

normalement libérer les locaux, mais je vous ai dit tout cela parce que pour moi ce sera l'enjeu, en réalité, des discussions nous aurons au mois d'août, si vous pouvez venir, comme nous l'espérons. Si d'ailleurs je tenais à ce que nous travaillions sur Bakhtine et sur le dialogisme de Bakhtine, c'est parce qu'il se situe dans cette époque et il fait du dialogique un corpus comme ça, vulgaire, qui circule autour des clercs, des religieux, des Universités qui est extrêmement précieux pour nous pour revisiter la question du dialogique, non pas simplement avec Platon, mais avec une question qui est la littérature, la langue, ce que j'appelais les protentions refoulées, les rétentions refoulées, etc., puisque Rabelais est un déchaînement, en fait, de tout cela, et c'est évidemment ça qui est en jeu. Nous lisons donc l'année prochaine si vous êtes là, et si vous n'êtes pas là non plus, ces dialogues que sont *La République*, *Phèdre*, *Le Sophiste* et *Théétète* pour essayer d'analyser comment Platon, à un moment donné, a complètement refermé la possibilité de penser le diachronique, l'a complètement bouclé, et nous le ferons peut-être en nous acheminant à travers Roman Jakobson et peut-être Bakhtine vers Nietzsche parce que Roman Jakobson a écrit un livre très important à mes yeux, dont malheureusement je ne me souviens pas, je ne connais pas le titre en anglais ou en russe, parce que je ne sais pas en quelle langue il l'a écrit, qui s'appelle en français *Deux figures du langage et deux types d'aphasie*. C'est un texte dans lequel Roman Jakobson a étudié des aphasiques, donc des gens qui sont incapables de produire des énoncés et il a dit, il y a deux grandes catégories d'aphasiques. **Il y a des aphasiques qui sont des aphasiques syntaxiques, il y a des aphasiques qui sont des aphasiques sémantiques.** Les aphasiques syntaxiques ne savent plus produire que des espèces de moules syntaxiques de phrases dans lesquelles il n'y a plus de sémantique. Grosso modo, tel qu'il les décrit, ils ressemblent à de très grands paranoïaques. D'ailleurs, il y a eu des rapprochements, je crois que c'est Lacan qui a fait des rapprochements avec la psychose et ce texte de Jakobson. Et puis il dit, au contraire, il y a les aphasiques qui perdent toutes les structures syntaxiques et ne produisent plus pratiquement que des éléments sémantiques. Et les poètes sont un peu cela mais dans certains cas ça prend des dimensions de folie pure. On pourrait dire qu'à certains égards il y a quelque chose comme ça chez Artaud. Si je vous en parle, c'est parce que d'abord je pense que c'est extrêmement important puisque Jakobson dit : en réalité un langage c'est toujours ce qui fait composer ces deux forces et ça nous ramène à ce que j'appelais le diachronique et le synchronique tout à l'heure. Parce que le syntaxique comme son nom l'indique, *syn-taxis*, c'est du synchronique, ça sert à synchroniser, à produire une synchronie propositionnelle, à faire que au moins au niveau de la proposition on est dans le même temps. D'une proposition à l'autre, on peut changer, mais au niveau de la proposition, on a une espèce d'unification. Et de ce point de vue-là c'est évidemment très important de lire ce texte, mais d'autre part, outre que chez Nietzsche, comme vous le savez, on pourrait... d'abord que la question de la métaphore chez Nietzsche est très importante, et d'autre part, il y a les figures d'Apollon et Dionysos, on pourrait dire qu'Apollon est syntaxique et que Dionysos est sémantique. Peut-être que des nietzschéens contesteraient cela, mais ça me paraît assez évident. Mais surtout, et c'est pour ça que je voulais vous le dire et je m'arrête là-dessus je pense

que *La République* est un tournant syntaxique de la philosophie. Je pense que Platon, jusqu'à *La République*, est dans la sémantique, fondamentalement. Il est essentiellement tourné vers ce qu'on pourrait appeler la matière du contenu, la matière sémantique de la vertu, par exemple et qu'à partir de *La République*, mais ça va surtout se développer avec Théétète et *Le Sophiste*, ils vont au contraire tout réduire à la structure propositionnelle et la proposition. Ils vont la penser essentiellement comme une syntaxe. Et à partir de là, il va préparer tout un destin de la philosophie qu'on appelle la métaphysique à partir de ce moment qui, en réalité, va être à l'origine de la cybernétique. **Parce que la cybernétique, c'est une syntaxisation totale du champ symbolique.** Et cette syntaxisation totale, elle est extrêmement paradoxale si on y pense, si on est d'accord pour dire avec moi que Platon en est à l'origine, **à quoi est-ce qu'elle aboutit ? A développer un pharmakon absolu.** Le pharmakon absolu dont je vous ai parlé, il est cybernétique. Et donc, ça signifie que c'est Platon qui engendre exactement ce qu'il voulait empêcher, à savoir un pharmakon absolument efficient, qui court-circuite totalement toute activité de l'esprit. Voilà, je vais m'arrêter là. Merci beaucoup d'avoir été aussi patient pour cette séance.

Vocabulaire Stieglerien

Comprendre le corpus stieglierien implique d'appréhender une série de concepts et de notions. Pour nous appuyer dans cette tâche, plusieurs « vocabulaires » ont été constitués par des chercheurs proche de Bernard Stiegler. Véritables instruments de navigation dans sa philosophie, ces vocabulaires sont devenus des accompagnateurs indispensable pour l'ensemble de la communauté de ses lecteurs · ices - notamment le vocabulaire d'Ars Industrialis et le vocabulaire de l'Internation. Nous vous recommandons de vous y référer, lorsqu'une notion vous échappe !

En outre, Michel Blanchut travaille à une indexation continue du vocabulaire de Bernard Stiegler sur ce document. Ce *pad* est ouvert aux contributions : n'hésitez pas à le compléter de citations de Bernard Stiegler ou d'autres, tout en indiquant bien la source.

