

Le séminaire Pharmakon en hypertexte - 2013

Neuropouvoir et noopolitique

2026-10-11

Table des matières

Séminaire Pharmakon, édition 2013	3
Retranscriptions	11
Séance 1	11
Séance 2	33
Séance 3	55
Séance 4	77
Séance 5	107
Séance 6	135
Vocabulaire Stieglerien	163

Séminaire Pharmakon, édition 2013

La crise s'est déclarée en 2008. Elle a donné lieu dans le monde à divers mouvements.

En France, le petit livre *Indignez-vous!* de Stéphane Hessel a constitué un véritable phénomène historique, et il s'est imposé comme le symptôme planétaire et la proclamation pathétique d'une véritable impuissance de la société civile – face à l'impuissance des pouvoirs publics eux-mêmes confrontés aux puissances planétaires d'un capitalisme financiarisé redevenu féroce, ensauvagé, plus stupide que jamais.

Indignez-vous! donna son nom au mouvement social qui s'est formé en Espagne sur la piazza del Sol de Madrid au moment où, dans la Grèce contemporaine humiliée par la bêtise sur laquelle repose la sauvagerie spéculative (cf. Mats Alvesson et André Spicer, *Journal of Management Studies* Volume 49, Issue 7, pages 1194-1220, November 2012), l'Aube dorée s'installait dans le paysage local comme l'expression d'une autre tendance internationale qui traverse ces « 99% » qu'en Amérique du Nord et ailleurs (mais non en France), le mouvement Occupy voulait incarner.

Tous ces mouvements témoignent avant tout d'un immense désarroi. Ils souffrent d'un très grave déficit conceptuel. Ils sont issus d'une bêtise systémique à laquelle personne n'échappe, telle que, par exemple, de plus en plus de cadres, et même de professeurs, reconnaissent souffrir d'illettrisme et ne pas être capable d'argumenter et de rédiger un discours cohérent (cf. le monde du 17 février 2013) – ce qui participe de ce que Mats Alvesson et André Spicer appelle *the functional stupidity*, et dont Nicholas Carr faisait l'analyse sur lui-même en 2010 dans *The Shallows*.

Dans son séminaire de 2012, *pharmakon.fr* est parti de ce livre de Nicholas Carr, qui a été traduit en français sous le titre *Internet nous rend-il bêtes*, et de la recension qu'en a proposée Alain Giffard, pour interroger cette bêtise contemporaine provoquée par un effondrement des capacités attentionnelles sous l'effet d'une exploitation profondément toxique des possibilités créées par les rétentions tertiaires analogiques et numériques (sur ces sujets cf. *La télécratie contre la démocratie et Prendre soin. De la jeunesse et des générations*), en particulier, de nos jours, et pour ce qui concerne le numérique, par ceux que l'on appelle *big four*, cavaliers de l'apocalypse ou GAFA (Google, Apple, Facebook et Amazon).

Créée en 2011 au sein d'Ars Industrialis, *pharmakon.fr* s'assigne pour tâche, à travers ses cours, son séminaire et son académie d'été, de penser le devenir contemporain induit par l'exploitation industrielle des rétentions tertiaires en relisant Platon, et, à partir de lui, diverses ressources du corpus philosophique. Ars Industrialis est en effet avant tout une association qui questionne le monde à partir de la philosophie. Or celle-ci a une longue histoire, qui doit être étudiée pour elle-même. C'est la philosophie qui a posé la question des techniques de soi, qui est au cœur de la question du soin que pose Ars Industrialis comme

therapeia des pharmaka de notre temps (c'est le sujet de la deuxième partie de Prendre soin . De la jeunesse et des générations).

La philosophie fait peur. Déjà, en 1977, le Greph demandait Qui a peur de la philosophie? Quant à nous, nous n'avons pas peur de la philosophie. Nous craignons au contraire et en revanche que la philosophie finisse par disparaître du monde contemporain. Et nous pensons que pour qu'elle ressurgisse au devant de la scène publique, et comme contribution à la définition de la chose publique, et donc au devant de la scène politique, mais aussi sur la scène économique, technologique et industrielle (dans l'esprit de Gaston Berger aussi bien que de Karl Marx), la philosophie la plus exigeante et la plus radicale doit penser, analyser et critiquer (au sens de d'Emmanuel Kant) les objets les plus contemporains.

Ars Industrialis a créé pharmakon.fr qui est une école de philosophie parce que la gravité de la situation contemporaine de désarmement des esprits exige un travail approfondi et suivi d'étude des sources de la situation contemporaine. Celle-ci requiert une analyse détaillée de la façon dont la question du pharmakon a été à la fois posée et refoulée à l'origine même de l'Occident, tel que ses représentations et ses pratiques curatives aussi bien que toxiques se sont aujourd'hui répandues sur la Terre entière – avec la colonisation puis par le marché mondial et à travers la technologie industrielle comme modèle consumériste.

Pharmakon.fr est une école en ligne qui rassemble une communauté d'amateurs de philosophie autant que de chercheurs professionnels qui ont le souci de traiter ensemble les questions philosophiques, les questions scientifiques et les questions industrielles et économiques de notre temps. Dans le contexte de la « révolution conservatrice », qui se produit alors qu'en France commençait la présidence de François Mitterrand, les questions industrielles et économiques ont été littéralement abandonnées par la plupart des philosophes – accréditant la thèse selon laquelle there is no alternative, et conduisant à l'impuissance conceptuelle et à la misère politique contre laquelle protestent en vain les mouvements d'« indignés » et d'« occupants ».

Dans le cours 2012-2013 de pharmakon.fr, qui était consacré pour la seconde année à l'interprétation de La République de Platon, nous avons vu comment les questions posées de nos jours par la réticulation numérique – qui conduisent au développement d'un mouvement de transformation protéiforme des espaces publics et privés largement dominé par l'idéologie libertarienne, laquelle revendique tapageusement la liquidation de toute puissance publique et de toute forme d'institution, cf. sur ce point le cours du 17 novembre 2012 <http://pharmakon.fr/wordpress/wordpress/cours-20122013-seance-n%C2%B02-17-novembre-2012/>) – reconduisent aux questions de l'Un et du Multiple telles que Platon les pose en les opposant (cf. le cours du 2 février 2013 <http://pharmakon.fr/wordpress/wordpress/cours-du-2-fevrier-2013-seance-6-annee-20122013/>), constituant ainsi la matrice la plus profonde et la plus ancienne du désarroi contemporain.

C'est ce devenir que nous explorerons dans le séminaire 2013, en repartant de ces

analyses, déjà développées dans le cours, mais en les abordant sous un angle plus directement lié aux questions scientifiques contemporaines, et dans la perspective d'une organologie générale.

Notre thèse centrale est qu'avec La République de Platon, une dénégation quant à la question du pharmakon que constitue toute rétention tertiaire s'est nouée, et que, combinée avec le christianisme paulinien, elle a régi secrètement les organisations occidentales et a permis, à partir de la révolution industrielle, la lente mais irrésistible destruction des thérapeutiques qui contenaient la toxicité pharmacologique et préservaient les systèmes sociaux de leur destruction par le système technique.

C'est le blocage philosophique provoqué par cette dénégation, et dont toutes les formes d'idéalismes sont des versions, qui empêche aujourd'hui de penser un avenir. Et c'est dans cette incapacité à anticiper et à vouloir un avenir que s'impose le devenir aveugle dont le capitalisme spéculatif affirme le caractère inéluctable – et comme pure sauvagerie.

Dans la Grèce du V^e siècle que dominait Athènes jusqu'à son échec contre Sparte après la mort de Périclès (429 av. Jésus Christ, trente ans avant la mort de Socrate) – échec qui fut attribué par Platon à ce qu'il présenta dès lors comme une tare fondamentale de la démocratie –, le devenir toxique de la pratique de l'écriture par la sophistique va engager l'héritier de Socrate à faire de sa réaction contre le pharmakon la base de sa théorie politique et de sa conception de l'esprit. C'est ce qui aboutira à la naissance de la métaphysique, c'est à dire à la sortie de l'époque tragique.

Nous appelons métaphysique la configuration conceptuelle qui se constitue alors comme une ensemble de rapports d'opposition, là où, dans le monde tragique, dominaient des relations transductives bipolaires ou multipolaires qui formaient des rapports de composition.

—

Au cours du séminaire 2012, le contexte de notre réflexion s'est précisé autour des travaux de Maryanne Wolf, et comme époque de constitution d'un neuropouvoir se combinant avec l'automatisation des processus de transindividuation (tels ce que décrit Frédéric Kaplan dans la grammatisation numérique des langues par Google), et face auquel une nouvelle politique de l'esprit (que nous appelons une noopolitique) constitue selon nous l'enjeu primordial de la pensée.

La croissance extrêmement rapide et massivement mimétique des massive open online courses témoigne des dangers qui s'installent dans ce contexte. Elle donne lieu à de frappants échecs (cf. <https://t.co/FSjW3dMAIA> et <https://chronicle.com/blogs/wiredcampus/georgia-tech-and-coursera-try-to-recover-from-mooc-stumble/42167>). La culture des cerveaux, qui devient la première question dans le « capitalisme cognitif » et « l'industrie de la connaissance »,

. d'une part fait craindre une monoculture des cerveaux, produisant un enseignement « supérieur » pour les hypermasses de consommateurs d'éducation «

corrigés » et donc « accrédités » par des robots, et permettant ainsi d'affilier à un cours plusieurs millions de clients, ce qui constitue une sorte de production low cost d'enseignement supérieur au rabais, et, on peut le craindre, un immense gaspillage d'intelligence et un dangereux leurre,

. d'autre part permet d'espérer une polyculture des cerveaux, fondée sur de nouvelles thérapeutiques (comme techniques de soi et des autres), elles-mêmes issues de la mutation organologique que constitue le pharmakon numérique, et dont pharmakon.fr tente d'explorer les possibilités (en relation avec l'IRI et avec le séminaire Annotation et indexation contributive, co-orgnaisé avec Ars Industrialis, cf ...).

A travers le neuromarketing et la neuroéconomie, ce sont tout aussi bien les impératifs métaphysiques dégagés par Platon dans La République qui ressurgissent : à la fin du cours de cette année, il est apparu que le geste fondamental que Platon commet contre la société tragique vise à éliminer l'interprétation. Et nous avons vu le 2 mars 2013 d'une part que c'est la figure d'Hermès qui est ici effacée, et d'autre part que ce dieu est porteur comme Asclépios d'un sceptre orné de serpents.

Dans le séminaire de ce printemps 2013, nous allons reprendre nos investigations autour des neurosciences et notre réflexion sur l'herméneutique à l'époque de l'imagerie cérébrale et des machines herméneutiques numériques – nous avons ainsi interrogé au printemps 2011 le sens de l'hermeneia et de la possibilité de questionner à l'époque de Google et de ses technologies analytiques, tels les Ngrams de Google books qui sont cependant plutôt, pour le moment, des machines anherméneutiques, voire anti-herméneutiques, parce que n'ayant pas produit de therapeia ni de réelle critique pharmacologique.

Enchaînant sur notre lecture de Carr (dont les résultats figurent dans deux chapitres de Pharmacologie du Front National, à paraître avec le Vocabulaire d'Ars Industrialis le 20 mars aux éditions Flammarion), nous continuerons à étudier dans le séminaire de ce printemps les conditions de possibilité d'une approche d'organologique de ces questions, en repartant du point où nus étions arrivés l'an passé, à savoir que le cerveau noétique, c'est à dire le cerveau connaissant, producteur de savoirs qui ne sont pas seulement des modèles cognitifs, et qui supportent un appareil psychique toujours en excès sur l'organe cérébral, c'est un cerveau organologique, c'est à dire recodé par les artefacts techniques, c'est à dire par les pharmaka qu'il s'agit sans cesse d'interpréter (dont il s'agit de prendre soin) et non seulement un cerveau organique.

À ces fins, nous lirons en particulier :

Stanislas Dehaene, *Vers une science de la vie mentale*

Charles Darwin, *La descendance de l'homme*

Gilbert Simondon, *Imagination et invention*

Jacob von Uexküll, *Mondes animaux et mondes humains*

John Bowlby, *Perte et attachement*

Retranscriptions

Séance 1

Je vais commencer maintenant le séminaire, on est déjà un petit peu en retard. D'abord, je voudrais vous préciser que j'ai un peu modifié le titre et je pense que vous allez rapidement comprendre pourquoi je l'ai modifié. Quand je dis que je l'ai modifié, je n'ai pas changé le titre, mais je l'ai complété. Cette année, ce séminaire aura pour titre *Du neuro-pouvoir multinational à la noopolitique de l'Internation*. Donc je vais mettre en tension, pas en opposition mais en composition, le neuro-pouvoir dont je prétends que les multinationales, et surtout Google et Facebook et d'autres, l'incarnent, je veux mettre ça en tension avec ce que je défends, l'idée d'une noopolitique, d'une politique de l'esprit, qui serait portée par ce que j'appelle donc ici une Internation. Ce concept d'Internation, ceux qui ont lu *États de choc* le savent, il vient en fait de Marcel Mauss qui l'a présenté en 1920 à l'International Socialiste dans le contexte de la mise en œuvre de la Société des Nations pour lutter contre la guerre mondiale, pour éviter le retour d'une deuxième guerre mondiale comme tout le monde le sait. Je dirais moi sur ce point de la guerre, outre le fait que après tout on ne sait pas à quoi va conduire la crise coréenne et qu'elle pourrait peut-être conduire à une guerre y compris une guerre nucléaire, ne jamais exclure les choses, quoi qu'il en soit quand je parle d'une noopolitique de l'Internation c'est une proposition de paix pour faire la paix dans la guerre économique parce que ce que je soutiens, je l'avais dit dans J'avais dit dans *États de choc*, c'est que si on ne fait pas la paix dans la guerre économique on aura la guerre militaire et puis par ailleurs la guerre économique est une catastrophe absolue en particulier aujourd'hui pour l'Europe d'ailleurs mais également pour les EtatsUnis et certainement aussi pour de très nombreux pays qui ne sont pas les BRICS et qui sont dans les zones pillées par cette guerre économique et pillées maintenant pas simplement par l'Occident mais aussi par les BRICS. Alors, je voudrais rappeler le contexte du séminaire et faire un petit rappel par rapport à ce qui se passe depuis maintenant plus de deux ans avec ce séminaire. Ça va m'obliger à survoler pas mal de choses, donc je suis désolé. Aujourd'hui, je fais un peu la mise en place, comme on dit dans un restaurant. C'est quand on installe les chaises, les tables, les assiettes. Donc, ça a un côté un peu, un petit peu, comment dire, fastidieux par moments mais je suis obligé de faire cela parce que sinon on va perdre la mémoire. Ce séminaire n'est pas un nouveau séminaire. C'est le même séminaire que l'année dernière qui continue le travail de l'année dernière. Donc, il y a deux ans, nous avons tenté au tout

début de ce séminaire de penser le développement de ce que j'appelle la rétention tertiaire numérique en réseau et les effets de cette rétention tertiaire numérique réticulaire sur les processus d'individuation psychique, technique et collective et donc sur la transindividuation, ce que j'appelle la transindividuation. **Le sujet sur lequel nous travaillons fondamentalement dans ce séminaire depuis pour la troisième fois maintenant, c'est la transindividuation.** Et je pose en principe que la transindividuation passe toujours par ces trois dimensions de l'individuation : psychique, technique et collective ou sociale.

Alors, l'an passé, nous avons vu comment ce passage s'opère, ce passage à la rétention tertiaire numérique mais à toutes les formes de rétention tertiaire en général et cela depuis le début de l'hominisation puisque ma théorie c'est qu'en fait **l'hominisation c'est la tertiarisation de la mémoire**, donc ça commence l'hominisation avec l'apparition des rétentions tertiaires qui, je crois, apparaissent il y a 2, 3, peut-être 4 millions d'années. L'an passé, donc nous avons vu comment cette évolution constitue une coopération entre des cerveaux, comment le passage entre l'individuation psychique, l'individuation technique et l'individuation collective constitue une coopération entre des cerveaux qui ne sont pas simplement organiques, mais organologiques. Alors je ne me souviens plus, en fait, je n'ai même pas eu le temps de vérifier si l'année dernière j'ai présenté les choses dans ces termes-là exactement. Je veux dire dans ces termes qui consistent à distinguer l'organique et l'organologique. Je n'en suis pas sûr, je ne suis pas sûr que je l'ai dit l'année dernière. En revanche j'ai commencé à le dire de manière très systématique dans un cours que j'ai donné à Zurich l'automne dernier, qui est un cours qui s'appelait Cours d'organologie générale, où là j'ai construit vraiment des espèces d'axiomes de l'organologie générale et puis j'ai repris cette problématique dans le livre dont je vous parlais tout à l'heure sur la *Pharmacologie du Front National*. Alors ce que j'avais essayé de montrer l'an passé, c'est que **les rétentions tertiaires et leur intériorisation par les cerveaux noétiques constituent la condition de la constitution de ce que Sigmund Freud appelle l'appareil psychique.** Et c'est pour cette raison, c'est ça que j'avais essayé de dire l'an passé en m'appuyant sur Maryanne Wolf, que **l'appareil psychique excède le cerveau.** En aucun cas on ne peut réduire l'appareil psychique au cerveau ou à ce qu'on peut appeler le cérébral. Et ça quand je dis ça c'est une réponse à Catherine Manabou parce que Catherine Manabou a soutenu que depuis les travaux de la neurosciences on peut maintenant diluer ou dissoudre l'appareil psychique dans le ce qu'elle a appelé la cérébralité. Je suis en désaccord absolu avec ce point de vue. L'appareil psychique n'est absolument pas la cérébralité. Alors nous tentons de penser depuis ce point de vue organologique tel qu'il induit lui-même un point de vue pharmacologique. Et ça veut dire trois choses. Ça veut dire beaucoup de choses, mais ça veut dire principalement trois choses dont je vais reparler pour une partie d'entre elles dans ce séminaire ou dont j'ai parlé dans *Pharmacologie du Front National*. La première chose, c'est que quand on dit que l'organologie est une pharmacologie, alors on pose que l'organologie est indéterministe. C'est-à-dire que l'organologie n'est pas un déterminisme technologique, en aucun cas. Elle

est donc, par conséquent, irréductible à quelque corps scientifique que ce soit. Elle ne peut pas être biocentrée, elle ne peut pas être neurocentrée, elle ne peut pas être techno-centrée, elle ne peut pas être éco-centrée, elle est excentrée et elle est excentrique. Et d'ailleurs en disant ça, je réponds à la question que pose Terence Blake. Parce que c'est précisément ce que je crois qu'il n'a pas du tout compris dans le livre que j'ai écrit, même si je ne développais pas ce que je viens de dire là dans le livre. Ce que je viens de dire est fondé sur ce que je disais tout à l'heure, à savoir que l'individuation doit toujours être pensée comme le fruit d'un triple processus, psychique, technique et social et que par exemple s'il est social, eh bien les sciences de la vie qui étudient le cerveau ne peuvent pas réduire le social. Elles doivent négocier avec le social, si je puis dire, composer avec le social, pourquoi ? pour faire une organologie générale. Enfin, oui, une organologie générale. Ce que j'appelle une organologie générale. On avait eu une discussion avec Ricardo l'année dernière sur cette expression qui le gêne de « générale », mais en même temps je maintiens parce que si je dis qu'il y a une organologie générale c'est parce qu'il y a des organologies spécifiques. Par exemple, l'organologie musicale, l'organologie mathématique, etc., etc. Et j'en reparlerai peut-être dans le séminaire même certainement dans le séminaire. Quoi qu'il en soit, ce triple processus d'individuation psychique, technique et collective ou sociale ouvre toujours des possibilités contradictoires qui entrent en opposition les unes avec les autres et puis qui finissent par, dans les processus de transindividuation, par produire de la composition et non pas de l'opposition. Dans ces processus se négocient et se forment des possibles. Pas des virtualités. Des possibilités. Et dans ces possibles, à travers ces possibles, se prennent des décisions qui constituent ce que Deleuze appelle des bifurcations. Et je crois que c'est de ça dont parlait Deleuze et donc, nous essayons ici de faire une théorie des bifurcations. Ça, c'était le premier point. Le deuxième point, c'est que s'il n'y a pas de déterminisme ni technique, ni psychique, ni social, aucune de ces sphères n'a de capacité de détermination. En revanche, il existe dans ces trois sphères, psychique, technique et sociale, des conditions de fonctionnement. Une condition n'est pas du tout une détermination. Mais en revanche, si on ne respecte pas la condition le dispositif ne fonctionne plus. Et donc c'est un jeu de contraintes qui ne sont pas des déterminations mais des conditions. Et ces conditions sont ce que j'appelle, je reprends ces mots-là à Nietzsche, Freud, Bergson et derrière eux, Leroi-Gourhan et Simondon, ce sont des tendances. Et donc la théorie organologique, c'est une théorie des tendances, et c'est une spécification des types de tendances. Par exemple, les tendances qui jouent au niveau psychique, à l'intérieur de la sphère psychique, entrent en composition par négociation avec d'autres tendances qui fonctionnent, par exemple, dans la sphère technique, et qui ne sont pas du tout les mêmes. Lesquelles entrent en composition avec la sphère psychique en passant par des tendances sociales. Typiquement, c'est très important pour ce séminaire, les tendances sociales, ce sont les tendances diachroniques, synchroniques, décrites par Saussure, individuation psychique, individuation sociale en tant qu'elle constitue l'incarnation du diachronique et du synchronique au niveau du psychique, etc. C'est à travers ces jeux de force qui se jouent donc sur trois plans différents et sur ces trois plans il y a

à chaque fois deux types de tendances différentes, il y a donc six tendances différentes et trois jeux de forces différentes mais qui composent entre eux-mêmes à travers des processus de transduction, **c'est à travers ce jeu de forces que s'établissent et se prennent des décisions**. Ces décisions ne sont pas du tout des décisions du sujet psychique, ne sont pas des décisions du sujet politique, puisque de toute façon les rétentions tertiaires sont là, qui font intervenir quelque chose qui n'est ni psychique, ni politique ou social, qui est **un processus rétionnel**. C'est cela qu'on va étudier cette année précisément. Et je vais essayer de vous montrer que pour étudier ça précisément, il faut revenir à Darwin. Parce que ce que je suis en train de décrire comme des processus de décision c'est-ce que chez Darwin on appellerait plutôt des processus de sélection que lui appellerait la sélection naturelle et **moi je dis que c'est une sélection artificielle et plus précisément rétionnelle**. Je vais y revenir tout à l'heure. Alors, le fait que les décisions qui se prennent au niveau de cette triple systémie, cette triple systémicité à travers ces tendances, le fait que ce ne soit pas des déterminations, évidemment ce qui résulte du fait que ces tendances jouent toujours à travers deux grandes possibilités pharmacologiques. Une possibilité qui a tendance à détruire le système pour pouvoir le maintenir, typiquement, c'est ce qui se passe en ce moment avec l'économie capitaliste consumériste. C'est-à-dire que pour se maintenir en fonctionnement, le consumérisme en fait accélère sa propre destruction et il y est condamné. Donc ce modèle capitaliste consumériste disparaîtra inévitablement mais pas forcément pour la libération des forces du travail ça pourrait être pour la construction d'un nouveau fascisme par exemple, un techno-fascisme, c'est pas du tout forcément une bonne nouvelle, c'est même plutôt forcément une très mauvaise nouvelle que le système s'autodétruit et accélère sa destruction lorsque nous ne voyons pas du tout comment il va produire quelque chose d'autre. Quoi qu'il en soit, ce jeu pharmacologique entre tendances engendre des bifurcations et **ces bifurcations ce sont aussi des événements**. C'est ce qu'on appelle des événements. Et en disant ça, je poursuis une discussion que j'ai eue avec Paolo la semaine dernière et dont je vais peut-être reparler tout à l'heure d'ailleurs à propos de la symptomatologie. Le troisième point qu'induit la question pharmacologique c'est que, et là d'ailleurs je poursuis en disant cela presque directement à cette conversation avec Paolo, le troisième point c'est que à travers cette question du jeu des tendances, des décisions qui s'y prennent, qui sont des décisions induites de façon systémique mais non pas de façon déterministe et de façon qui ne sont ni psychologiques ni politiques et qui constituent des événements, nous devons nous tourner vers une question alors là absolument deleuzienne, parce que parfois il y a des thèmes deleuziens que je produis mais qui viennent de mon propre travail et que j'ai retrouvés dans Deleuze en quelque sorte, par nécessité logique. Là en revanche ce que je vais vous dire **c'est une thématique qui est tout à fait deleuzienne, que je dois à Gilles Deleuze, c'est celle de la quasi-causalité**.

J'ai, il y a fort longtemps maintenant, il y a plus de 30 ans, 34 ans je crois, j'ai lu *La logique du sens* et d'ailleurs j'étais en prison quand j'ai lu *La logique du sens* et je pense que la lecture de *La logique du sens* m'a permis de vivre

en prison, m'a permis de vivre, d'adopter une éthique de la prison. Ce que j'appelle une éthique de la prison, c'est ce qui cultive une vertu. **Pour moi, une éthique cultive une vertu.** Donc il y a une vertu partout, même en prison, je dirais même surtout en prison et pour la trouver il faut se mettre dans une logique quasi-causale. Vous savez que Deleuze a développé cela en s'appuyant sur toutes sortes d'écrivains, beaucoup des écrivains en général, mais en particulier Joe Bousquet qui m'intéresse particulièrement pour toutes sortes de raisons sur lesquelles on reviendra. C'est à partir de cette question et d'autres sources, bien entendu, d'Aristote, de Platon, de Derrida, que j'ai développé cette façon de penser, ce que j'appelle **le défaut qu'il faut, la nécessité du défaut, la vertu du défaut.** Un point que je développe, que je ne vais pas développer ici dans ce séminaire mais que je signale quand même et que je développe dans *Pharmacologie du Front National*, c'est que si on porte à ce point de radicalité la logique quasi-causale que je développe moi beaucoup pour repenser le projet de Marx en sortant de l'hégélianisme et de la dialectique et en entrant dans la logique stoïcienne, en interprétant Marx avec les stoïciens et pas simplement avec Hegel, ce qui n'est pas une façon de rejeter Hegel d'ailleurs parce que moi je ne rejette pas Hegel, **ce n'est pas ma façon de travailler de rejeter ou d'accepter**, je prends tout, ce qui est bon, et Hegel c'est bon. Mais en revanche je pense qu'il faut sortir le marxisme de ce que j'appelle le négatif, de ce que Hegel appelait le négatif et il faut le faire entrer, non pas le marxisme, mais la pensée de Marx, dans une pensée de la positivité et de la vertu de la *technè*. Et donc de l'automatisation, de la prolétarisation, etc., et de son dépassement. Alors, ça peut être choquant, bien entendu, de parler d'une vertu de la prolétarisation. La prolétarisation. Qu'est-ce que ça apprend ? En quoi ça peut être porteur d'une vertu ? Eh bien, **la prolétarisation, c'est une expérience de la bêtise.** C'est-ce que Simone Veil a dit, c'est ce qu'a aussi dit Adam Smith, c'est-ce que tous les gens qui ont un peu vécu des situations de prolétarisation, et ça m'est arrivé parce que j'ai travaillé moi-même à une époque dans des conditions de travail de ce type-là il y a très longtemps, **ça rend stupide, le travail prolétarisé** parce que c'est un travail mécanisé et qui a pour but de court-circuiter littéralement les couches noétiques du cerveau et de ne faire fonctionner que les automatismes purement réflexes.

Je vous en parle parce que ma façon de penser pharmacologique, si je puis dire, à travers la quasi-causalité pose en principe que l'origine du savoir, c'est la bêtise. Et que la bêtise n'est absolument pas le contraire du savoir, mais est sa condition. La pharmacologie, la conséquence d'une radicalisation d'un point de vue pharmacologique, si je puis dire, c'est de poser que la bêtise c'est l'origine du savoir. En disant cela, je vous rappelle que c'est ce que dit Nietzsche, c'est ce que dit Deleuze. C'est-à-dire que, d'une certaine manière, Deleuze dit, ce n'est pas d'une certaine manière, il le dit de manière extrêmement claire dans *Différence et répétition*, il dit : penser, c'est faire l'expérience de la bêtise. Il faut donc d'abord avoir fait l'expérience de la bêtise. Et pour faire l'expérience de la bêtise, il faut faire des bêtises. La bêtise est la condition d'accès au savoir. Ce qui est important, ce n'est pas de ne pas faire de bêtises, c'est de ne pas tirer les

conséquences de ses bêtises qui doivent être des conséquences savantes. Je dois devenir la quasi-cause de ma bêtise. C'est ça le vrai problème. Et c'est la seule manière de comprendre pourquoi le savoir lui-même peut devenir bête. Parce que, j'avais dans *États de choc* repris la problématique de Adorno et Horkheimer, là où ils parlaient de la dialectique de la raison, de l'*Aufklärung* plutôt et d'un devenir rationalisant de la rationalité, de la raison du XVIIIe siècle et donc, ce qu'ils décrivaient, c'est comment la raison devient bête, comment les savoirs rationnels deviennent bêtes. Mais si les savoirs rationnels peuvent devenir bêtes c'est parce que le savoir vient de la bêtise. Et il y retourne toujours. Aristote dit : Dieu seul peut jouir du privilège d'être toujours en acte. La plupart du temps, nous sommes bêtes. Nous fonctionnons sur des... Ce n'est pas un jugement de valeur de dire qu'on est bête. C'est une description. Nous fonctionnons sur des modalités des systèmes réflexes. Nous avons des réflexes qui sont absolument irréfléchis. Et c'est la plupart du temps que nous sommes comme ça. Quand nous conduisons notre voiture, sinon d'ailleurs nous aurions des accidents, mais également quand nous disons bonjour aux gens, chaque fois que nous avons la maîtrise, comme on dit, d'un dispositif technique, par exemple, c'est que parce nous sommes devenus bêtes. Nous nous sommes soumis à la bêtise de l'objet technique. Mais cette bêtise peut nous donner accès à un nouveau savoir, à de nouvelles formes d'individuation.

Ça, c'était des généralités que je voulais dire pour introduire le séminaire de cette année. Maintenant je vais revenir un tout petit peu sur les séminaires de l'année dernière et de l'année d'avant pour introduire les questions d'aujourd'hui, de cette session-là. Durant le premier séminaire d'il y a deux ans, j'ai introduit le contexte de ces questions en posant la question de ce que Google fait à la question philosophique. Je disais que Google est une machine à poser des questions. Absolument bête. Il n'y a rien de plus con que Google. La manière dont ça fonctionne, c'est absolument bête. C'est une série d'automatismes. Ce sont des automates qui s'appliquent et qui traitent des rétentions tertiaires numériques par milliards à la seconde. Et ce qui permet cela, ce qui permet d'adresser des requêtes, comme on dit, à cette machine à poser des questions c'est la vitesse de la lumière. Ce qui fait que ça fonctionne, c'est que ça fonctionne à la vitesse de la lumière. C'est de l'écriture et de la lecture à la vitesse de la lumière qui se produisent via des algorithmes qui exploitent ce potentiel de la vitesse de la lumière. Et beaucoup d'autres choses, qui exploitent beaucoup d'autres choses. Mais ce qui est très particulier dans cette rétention tertiaire numérique, c'est sa vitesse. Pas seulement cela. Mais c'est d'abord ça. S'il n'y avait pas cette vitesse-là, rien ne fonctionnerait. Et ça, c'est très important. Vous verrez, peut-être pas aujourd'hui, certainement pas, peut-être avant la fin de ce séminaire, sinon ce sera l'année prochaine, vous verrez qu'au niveau du cerveau, par exemple, la vitesse de circulation des influx électriques entre les neurones est une question absolument capitale. Vous le savez certainement, un neurologue, un précurseur de la neurologie, un précurseur de la neurologie qui s'appelle Helmholtz, qui est très connu, un physiologiste, a établi que le temps de circulation de l'influx dans les nerfs est extrêmement lent. 20 mètres... Je me

souviens plus. Je vais vous dire une bêtise, mais je crois que c'est 20 mètres par seconde. C'est très, lent. Vos réflexes nerveux sont beaucoup plus lents que les réflexes de Google. C'est incomparable. Google va extrêmement vite, il va à la vitesse de la lumière. Vous, vous allez à 20 mètres par seconde ce qui veut dire peut-être je ne sais pas, un million de fois moins vite, ou je dis peut-être des bêtises. Bon, j'aurais dû faire les calculs avant. Mais vous voyez ce que je veux dire. Ce sont des échelles, des facteurs de différence incroyables. C'est dans ce contexte-là qu'il faut poser le problème de l'automatisation contemporaine.

Alors, au cours du séminaire de l'an passé, que j'ai construit à partir d'une lecture que j'avais faite du livre de Nicholas Carr *The Shallows : What the Internet Is Doing to Our Brains*? Nous avons abordé la question des neurosciences, sur laquelle je reviens à l'instant en me référant à Helmholtz. Sur ces sujets, je vous enverrai tout à l'heure, ou demain, des références bibliographiques en plus de ce que je vous avais déjà donné, de textes que je trouve très intéressants sur ces problèmes de neurosciences. Donc l'année dernière, nous avons abordé la question des neurosciences. Mais dans un contexte bien particulier qui est celui du neuromarketing dont j'ai parlé moi-même dans l'académie d'été à Épineuil au mois d'août, l'été dernier, et dans le contexte de la neuro-économie, la neuro-économie n'étant pas la même chose que le neuromarketing. **La neuro-économie, j'en reparlerai ici en détail, c'est une théorie économique basée sur la théorie cognitiviste.** Le neuromarketing c'est une technique de marketing qui s'inspire de la neuro-économie, mais ce n'est pas du tout une théorie. J'avais essayé de montrer l'année dernière, enfin, je crois dans l'académie d'été, que le neuromarketing c'est une technique qui vise à court-circuiter les circuits d'intériorisation organologique du néocortex pour accéder directement aux circuits profonds du mésencéphale, c'est-à-dire des systèmes réflexes qui sont très proches des instincts animaux. Et ce qu'exploite le neuromarketing, c'est le caractère automatique des comportements de survie qui sont inscrits dans le cerveau. Et il court-circuite les systèmes d'inscription de l'éducation dans le néocortex. Voilà. En gros, c'est comme ça qu'il fonctionne. J'irai d'ailleurs bientôt en Suisse allemande, en Suisse alémanique, à l'université de Saint-Gall qui est la plus grande business school de Suisse qui forme des spécialistes de l'économie et de l'industrie financière et je vais organiser une table ronde sur le neuromarketing avec un des professeurs de neuromarketing de cette université. Ça risque d'être intéressant. Alors, cette année, sur la base de ce que je viens de rappeler du premier et du deuxième séminaire, je voudrais décrire le contexte actuel qui évolue extrêmement vite. Et ça c'est un autre problème. La vitesse de la vitesse de la lumière dont je parlais tout à l'heure fait que les structures industrielles sociales, psychiques qui sont prises dans ces dispositifs rétentionnels numériques, réticulaires, eh bien ces structures elles-mêmes évoluent extrêmement vite. Vous avez bien compris, vous l'avez constaté, qu'entre la dernière fois qu'on s'est parlé l'an dernier, au mois de juin, à la fin du séminaire l'année dernière et aujourd'hui, il s'est passé énormément de choses. C'est vertigineux tout ce qui s'est passé. Et parfois je me demande comment je vais arriver à parler dans un séminaire en n'étant pas décollé de l'actualité parce que pour moi c'est très important d'être

collé à l'actualité. Beaucoup de philosophes vous diront mais ça c'est la meilleure certitude de ne pas faire de philosophie d'être collé à l'actualité. Ce n'est pas du tout mon point de vue. **Mon point de vue c'est qu'il faut absolument parler de son temps tel qu'il est en train de passer, de l'événement.** De ce que Tom Van der Hout reprendrait au discours de Foucault pour parler de cela, d'ailleurs. Mais évidemment, pourquoi faire ? pour revenir à ce que Platon aurait appelé peut-être l'anamnésique, c'est-à-dire ce qui pour lui est quasiment du « hors temps », ce qui n'est pas, vous le savez, je pense, du tout mon point de vue d'ailleurs.

Alors, qu'est-ce qui s'est passé de nouveau ? Enfin, je ne vais pas dire qu'est-ce qui s'est passé de nouveau, mais qu'est-ce qui est apparu plutôt de manière très visible depuis six mois ou neuf mois que, en tout cas pour ce qui me concerne, je ne voyais pas clairement il y a neuf mois eh bien je dirais qu'il s'est passé, par rapport à notre séminaire, il s'est passé quatre choses très importantes. La première chose c'est que s'est développé ce que j'appelle **le blues du net**, c'est-à-dire ce que j'appelle en français **le désenchantement numérique**. J'en ai eu la preuve tout récemment. Il y a deux semaines ou trois semaines, en me rendant à Amsterdam, où notre ami commun à YuK et à moi qui s'appelle Harry Halpin était présent, c'est lui d'ailleurs qui m'avait mis en contact avec Geert Lovink, Geert Lovinck que vous connaissez sans doute, qui est un activiste très très connu des réseaux sociaux et surtout des médias sociaux et de l'activisme des hackers etc. Dans cette rencontre, qui est une rencontre importante, c'est la deuxième ou troisième fois qu'elle avait lieu, Geert Lovink organise régulièrement maintenant des rencontres internationales qui s'appellent maintenant Unlike Us, c'était ça le sujet, c'était le désenchantement numérique c'est-à-dire comment tout ce qui constitue pour nous une chance, pharmacologique peut-être, mais une chance quand même, une grande chance de changer les choses avec le développement des infrastructures numériques réticulaires eh bien finalement apparaît être un énorme poison, un énorme processus de toxicité beaucoup plus toxique que curatif, beaucoup plus empoisonnant que thérapeutique. Ce qui m'intéresse dans cette situation qui en ce moment en France explose, tous les jours il y a maintenant des articles sur « le web devient une catastrophe » alors bon d'abord il est menacé en tant que tel par les plateformes, mais d'autre part il produit énormément de toxicité et pas simplement des phénomènes d'addiction, des choses comme ça. Par exemple, il y a eu un rapport officiel avec deux inspecteurs des finances, enfin un inspecteur des finances et un conseiller de la Cour des comptes, qui sont des gens très très importants dans l'État français qui décrivent la toxicité du numérique telle que l'exploitent en particulier les Big Four, je vais reparler des Big Four tout de suite, des entreprises américaines par rapport à la fiscalité de l'État français. C'est-à-dire qu'ils décrivent comment le numérique est en train de rendre l'État français totalement impuissant. Il est déjà très impuissant, mais ils disent qu'il va le devenir encore plus parce que toute la fiscalité est perdue et le bénéfice est exploité aux États-Unis et non pas en France ou en Europe. Précisément, c'est le deuxième point, ce que je viens de dire là. Les Big Four, ou les cavaliers de l'Apocalypse, comme on les

appelle en Amérique, ou encore les GAFA Google, Apple, Facebook et Amazon, posent cette question pharmacologique aujourd'hui à une échelle qui est à la fois géopolitique et géoéconomique et ça, ça m'intéresse beaucoup. Je n'en reparlerai pas aujourd'hui, mais j'en reparlerai probablement dans deux semaines ou dans trois semaines parce que je pense que ce qui se pose ainsi, c'est une nouvelle question du pouvoir. Et cette nouvelle question du pouvoir, c'est mon troisième point. Mais je vais introduire cette nouvelle question du pouvoir à travers ce qu'on appelle les MOOCs c'est-à-dire les Massive Open Online Courses, aujourd'hui portés essentiellement par Stanford et le conglomérat Coursera, qui, selon mes dernières informations rassemble aujourd'hui 45 universités américaines, auxquelles commencent à se joindre des universités françaises, par exemple il y a une université française qui a rejoint Coursera et je pense qu'il va y en avoir bientôt beaucoup d'autres. Il y a encore le réseau, vous le savez bien, du MIT. A travers ces initiatives qui sont liées à l'exploitation de YouTube ou d'autres serveurs d'images dans le domaine de l'enseignement supérieur, c'est-ce que nous faisons ici à Pharmakon. Nous ne sommes pas à Stanford, mais c'est-ce que nous faisons nous, on a commencé bien avant Stanford, d'ailleurs, un an et demi avant eux. Voilà. Donc, dans cette démarche-là telle que, aujourd'hui, il y a une mobilisation aux États-Unis extrêmement importante sur cette question et telle que je soutiens, moi, qu'aujourd'hui ce modèle ne marche pas. Je vous ai envoyé tout à l'heure, je ne sais pas si vous l'avez reçu, un article qui est paru, je ne me souviens plus dans quel journal américain, qui explique que ça ne marche pas. Et j'en ai beaucoup d'autres que je vous enverrai, parce qu'en fait, en ce moment, ça va très très vite, ça fait quelques mois que tout ça a commencé, que déjà on dit mais finalement ça ne marche pas bien mais ça ne veut pas dire que ça va s'arrêter ça veut dire qu'il va y avoir une correction de trajectoire comme on dit aux États-Unis, on travaille comme ça. On n'arrête pas les choses qui ne marchent pas, on fait des bêtises et à partir des bêtises qu'on a faites, on corrige les bêtises, on produit du savoir, un savoir très empirique, mais un savoir quand même et en général ça fonctionne plutôt bien. Ça, le MOOCs constitue ce qu'on appelle maintenant beaucoup le *smart power* qui est la suite ou la transformation de ce qu'on appelait autrefois le *soft power*. Qu'est-ce que le *smart power* ? En France, deux universitaires ou plutôt deux chercheurs, un qui est universitaire, l'autre travaille à l'INRIA - je vous ai aussi envoyé leur article tout à l'heure. Ils s'appellent Stéphane Frenot et Stéphane Grumbach. Il y en a un qui travaille à l'INSA de Lyon, qui est une grande école de Lyon, et l'autre travaille à l'INRIA c'est un très gros laboratoire d'informatique, un très bon laboratoire d'informatique français. Donc ils s'appellent Stéphane Freneau et Stéphane Grumbach et ils décrivent de cette manière - là, je vais vous les citer maintenant - l'enjeu des MOOCs et du *smart power*. Ils disent ceci : « les systèmes de cours en ligne qui connaissent une croissance rapide aux États-Unis et qui finiront par révolutionner l'enseignement permettront aussi une maîtrise des ressources humaines au niveau mondial, stratégique, au moment où les pays industrialisés feront face à un déficit croissant de personnel scientifique ». Derrière cette question, il y a une question de la politique des cerveaux. Vous vous souvenez, la dernière, je l'avais souligné, un cerveau, ça

se cultive. Ça peut se cultiver comme un jardin, on fait de la polyculture, ça peut être magnifique, Mais ça peut aussi se cultiver comme les grandes prairies du Middle West en asséchant les nappes phréatiques, en mettant du Roundup et du maïs transgénique et à ce moment-là c'est-ce que j'appelle de la culture intensive, de l'agriculture intensive, des cerveaux. Et non plus de la culture d'un jardin. Ce n'est plus de la polyculture, c'est de la monoculture. Ce qui est en jeu derrière les MOOCs, à mon avis, c'est cela. Et donc, il faut combiner la politique des MOOCs, ou plus généralement du *smart power* avec la politique d'un neuro-power, d'un neuro-pouvoir. Ce *smart power*, qui est essentiellement conçu comme un marché, c'est très très clair, tous ceux qui en parlent disent que le *smart power*, c'est un marché, ce n'est pas un service d'État, ce n'est pas un service public, il faut attaquer le marché, il y a un milliard de cerveaux à former dans le monde, vous voyez. D'ailleurs, l'objectif à terme de Coursera, c'est d'atteindre un milliard de cerveaux. **Et donc c'est une manière de faire passer le pouvoir de formation des cerveaux sous la coupe du pouvoir économique et non plus du pouvoir politique.** Jusqu'à présent, y compris aux États-Unis même s'il y a beaucoup d'universités privées, etc., l'État restait très important dans la constitution de la formation aussi bien scolaire que supérieure. Je pense qu'avec ce *smart power*, c'est un passage de tout ça sous le contrôle du marché. Ceci se combine par ailleurs donc à un pouvoir nouveau d'analyse et de prévision ou plus exactement, je dirais, de performativité et de manipulation, que permettent ce qu'on appelle les *big data*. Qu'est-ce que sont les *big data*? Ce sont d'énormes ensembles de données sur lesquels on applique des algorithmes et donc des automatismes qui permettent de faire apparaître grâce à la vitesse de la lumière, des structures qu'on n'aurait jamais vues autrement. C'est à peu près l'équivalent des rayons X sur l'analyse de l'intérieur du corps humain ou aujourd'hui, des techniques d'imagerie cérébrale que l'on fait fonctionner maintenant avec les ordinateurs sur la vie du cerveau. **Ça fait voir et apparaître des choses qu'on ne voyait pas.** Quand je dis que ceci a un pouvoir de performativité et de manipulation peut-être plus que d'analyse et de prévision, eh bien, c'est parce que le seul fait de pouvoir dire nous prévoyons cela avec nos *big data* va modifier la situation des gens qui savent que c'est prévu. Et donc, ça peut créer l'effet voulu. Et autrement dit, c'est **performatif** dans le sens classique de John Austin. Mais c'est aussi un pouvoir de manipulation évident. Et c'est bien entendu dans ce sens-là que le marketing, et en particulier le neuromarketing, cherche à l'exploiter. Alors, ceci va très loin, et tellement loin qu'à travers le développement des *big data*, le *smart power* est en train de déposséder les puissances publiques de leur puissance même, pas simplement de leur recette fiscale, mais de leur intelligence sociale. Par exemple par le fait qu'elles sont en train de déposséder de l'établissement de l'identité des individus. Un mot sur cette question de l'identité et je soutiens depuis longtemps même si je n'ai pas beaucoup développé dans mes livres : **l'identité, ça n'existe pas.** Je ne crois pas, par exemple, que Tassettine ait une identité ou que Paolo ait une identité. Je crois qu'ils sont en train de se transformer en permanence, qu'ils ont plutôt une altérité qu'une identité et qu'ils sont pris dans des procédures d'identification, y compris à eux-mêmes c'est-à-dire à leur idéal du moi, puisque

l'idéal du moi, ça sert à chercher à s'identifier à soi-même. Pour moi, ça sert essentiellement à ça. Il y a des processus d'identification. En revanche, lorsque par exemple quelqu'un va à la mairie de son village ou de sa ville pour dire un enfant est né cette nuit, c'est le mien, c'est-à-dire pour le reconnaître comme son enfant, eh bien il donne à cet enfant une identité, ce qui est plutôt une filiation, on devrait appeler ça comme cela. Et l'institution en France républicaine donne une identité à travers ce qu'on va appeler plus tard une carte d'identité, c'est-à-dire un *ID card*, des papiers d'identité, ce dont on prive les migrants en leur disant vous n'avez pas de papier d'identité, vous n'avez pas le droit de rester sur le territoire national. C'est un système d'expulsion de ceux qu'on ne reconnaît pas comme appartenant au procès d'identification nationale, français, italien, turc ou autre. **C'est une fiction l'identité, mais c'est une fiction qui est un privilège de l'État.** L'État a le privilège de faire parce que, par exemple, tout le monde peut savoir que le fils, l'enfant qui vient de naître, n'est pas le fils du monsieur qui va le déclarer, par exemple. Mais l'État considère que ça n'a aucune importance et que, en fait, c'est son enfant. Donc. C'est une fiction nécessaire du roman familial, passant par le roman national de l'État qui donne ce nom. En France, c'est l'État qui le donne, mais jusqu'au XVIIIe siècle, c'était l'Église. Donc, il y a eu une révolution de l'identification qui s'est produite au XVIIIe siècle avec l'établissement de l'institution de l'identité. Alors, si je vous en parle, c'est parce que nous sommes en train de vivre une nouvelle révolution à propos de laquelle les mêmes scientifiques dont je vous parlais tout à l'heure, Frenot et Grumbach, disent ceci : « certains services régaliens, comme l'identité des personnes données par les États, pourraient même être assurés demain par les multinationales. Le réseau social Facebook permet une authentification des personnes qui n'a pas d'égal en qualité et qui pourrait devenir incontournable. Le Royaume-Uni de Cameron envisage d'ailleurs de l'utiliser pour l'accès aux services publics en ligne. La maîtrise des données est en fin de compte liée à la sécurité et à l'indépendance nationale ». Ils ajoutent ça en disant : si nous laissons les données passer sous le contrôle des multinationales, ils vont prendre le contrôle de la fiscalité, de l'identité, donc de la police, et puis finalement de l'absolument tout. Voilà. Quatrième question qui se pose dans le contexte de ce séminaire d'une manière tout à fait nouvelle, selon moi, enfin non, pas tout à fait nouvelle, mais que je voudrais, pour prendre acte des trois premiers points que je viens de développer : **le blues du net, le développement des big four et la question géopolitique et géoéconomique que ça pose, la question du *smart power* et plus généralement du contrôle global à travers les données sur les individus**, eh bien cela m'amène à dire que la question de ce que j'ai appelé dans *États de choc* l'Internation désormais se pose de manière incontournable. Face à ces processus que je viens de décrire *smart power*, identification par Facebook etc. et non plus par l'État anglais ou le UK le Royaume-Uni la seule possibilité de faire en sorte que du politique, c'est-à-dire de la raison, pour moi c'est ça le politique, de la raison mais pas de la raison au sens de Descartes ou de la raison au sens de Kant ou des rationalistes classiques. **La raison au sens où pour moi la raison c'est le désir.** Mais un désir qui produit de la transindividuation et qui produit de l'idéalisation dans

tous les domaines, **la seule possibilité pour que quelque chose se déploie et qui ne soit pas soluble dans ce processus que je décrivais tout à l'heure**, à travers les *big four*, **c'est la constitution d'une Internation**. Je crois qu'aujourd'hui, cette nécessité devient aussi évidente que la question pharmacologique. C'est-à-dire qu'aujourd'hui, on ne peut pas... n'importe quel hacker aujourd'hui dire oui, bien entendu, le numérique, le web et tout cela est toxique. **Et en même temps, je continue à poser que c'est là qu'est l'avenir. C'est un point de vue pharmacologique**. De fait, même s'il n'est pas pensé comme tel, on admet que la situation est pharmacologique. Je dis moi aujourd'hui que face aux *big four*, face à ce qui se passe à travers ces énormes technologies réticulaires industrielles planétaires, la question de l'Internation désormais s'impose de manière absolument inévitable, incontournable. Et ce séminaire, je vais l'inscrire dans cette perspective, y compris parce que de manière très pratique, j'en ai parlé tout à l'heure avec Tania, Axel et Yuk, j'en avais parlé un peu la semaine dernière avec Gerald Moore par mail, je crois que j'en ai aussi parlé un peu à Paolo, **je vais vous proposer de contribuer à réfléchir dans ce séminaire sur ce que devraient être les propositions fondamentales d'un groupe qui porterait ce discours de l'Internation et que nous pourrions être, ce groupe**.

Alors, je vais revenir maintenant sur les MOOCs. Ces MOOCs, je l'ai déjà dit tout à l'heure, nous concernent directement. Je parle des cours massifs en ligne, ouverts. Pourquoi est-ce que ça nous concerne directement ? Parce que, comme je l'ai dit tout à l'heure, pharmakon.fr ça fait quelque chose de ce type-là sauf que ça ne veut pas être massif, d'abord, jusqu'à un certain point, et que d'autre part, ce n'est pas toujours en ligne, mais et que c'est véritablement open, ouvert. Parce que le système de Stanford n'est pas véritablement ouvert. Le système de Stanford, il y a un produit d'appel qui est totalement ouvert, c'est : vous pouvez aller consulter tous les cours que Stanford met en ligne, mais si ça vous plaît et si vous voulez en faire quelque chose, il faut payer. Ce n'est pas du tout gratuit. Ce qui est gratuit, c'est la consultation, mais l'accréditation n'est pas gratuite. Et cette accréditation, je crois qu'elle coûte 200 dollars par an. Et l'objectif étant d'atteindre 1 milliard de personnes, ça fait 200 milliards de dollars par an s'ils atteignaient leur objectif. C'est-à-dire un budget très important, qui représente 8 fois les bénéfices de Google de cette année. Et qui représente la puissance de frappe d'un État. Pas d'un très gros État, mais d'un État. Donc c'est colossal. Pour nous, les MOOCs, ça nous concerne directement parce que le but de cette école, pharmakon.fr pour moi, **c'est très explicitement de repenser les conditions de la constitution, de la formation et de la transmission des savoirs à l'époque de la rétention tertiaire numérique**. Et donc c'est exactement le sujet des MOOCs. Mais je ne suis évidemment pas du tout d'accord avec la façon, enfin, le problème n'est pas d'être d'accord ou de ne pas être d'accord, disons que je pense que la façon dont la question des MOOCs est posée à Stanford, par exemple, est extrêmement pauvre et philosophiquement presque grotesque. Alors, nous, ce que nous essayons de faire dans cette école, qui est très modeste - quand je disais que ce n'est pas massif,

ça l'est quand même un petit peu, puisque je dis souvent fièrement, que mille personnes suivent les cours de pharmakon et j'en suis très fier effectivement et même j'ajoute que on est arrivé à 15 000 personnes - ou je ne sais pas combien aujourd'hui - qui plus ou moins sont allés voir ces cours en tout, ça devient massif. Je n'ai jamais fait un cours avec mille personnes personnellement dans aucune université sauf à pharmakon.fr. Tout le monde n'est pas là dans la salle, tout le monde n'est pas connecté au même moment sur sur le système de streaming mais voilà, on a identifié avec Caroline que mille personnes voient régulièrement ces cours donc suivent cette école. Ça devient massif. Qu'est-ce qui est de très différent par rapport à Stanford ? Alors, d'abord, nous ne prétendons pas donner d'accréditation et on ne demande pas de cotisations pour pouvoir les avoir. C'est vraiment gratuit. C'est pas du tout payant. Et surtout. Comme il n'y a pas d'accréditation, il n'y a pas non plus de sanctions par un diplôme ou quoi que ce soit de ce genre et donc il n'y a pas de robot, d'automate pour corriger les étudiants. Parce qu'en fait, Stanford marche comme cela. Ce qui fait fonctionner les MOOCs de Stanford, c'est que vous avez un crédit, si vous avez payé les 200 dollars, dans la mesure où vous avez passé un examen, et cet examen, il est corrigé par des robots. Moi, j'ai une tout autre vision de l'école pharmakon.fr qui est que il n'y a pas d'examen d'abord, il y a en revanche une intelligence collective qui se forme et cette intelligence collective elle est sanctionnée, parce qu'une formation n'existe pas sans sanction, sans sélection, sans contradiction, mais cette intelligence collective sanctionnée, elle est sanctionnée par le collectif, c'est-à-dire par les pairs. C'est un système peertopeer véritablement.

Alors, aujourd'hui, je vais introduire des questions qui vont nous ramener aux neurosciences, vous allez voir, donc à nos questions de l'année dernière, mais en même temps qui vont nous permettre d'introduire des questions nouvelles sur des questions de biologie, par exemple on lira Darwin cette année dans ce séminaire, et qui vont nous permettre d'aller vers cela en passant par le problème de **la catégorisation** que nous allons aborder à travers le problème de l'annotation et de l'indexation automatique ou contributive, ce qui va nous ramener vers des questions qui sont celles d'Aristote. Le premier livre des *Analytiques* d'Aristote, les *Premiers Analytiques*, le premier s'appelle *Des catégories* et le deuxième *De l'interprétation* et nous allons retrouver des questions là qui sont les vieilles questions de l'ontothéologie aristotélicienne mais nous allons les resituer dans un contexte qui est celui de la rétention tertiaire numérique parce que **la rétention tertiaire numérique c'est une technologie automatique et industrielle de catégorisation et d'indexation**. Ça fonctionne comme ça. Ce que je soutiens, moi, et je vous enverrai bientôt un texte très célèbre d'Émile Benveniste, un linguiste, qui, vous le savez peut-être pour certains d'entre vous, dans ses *Problèmes de linguistique générale* où il dit que les catégories d'Aristote ce sont en fait des catégories grammaticales et donc Aristote n'a pas du tout trouvé les catégories de l'être mais les catégories de la grammaire du grec. Et Benveniste disait : il n'a fait que cela. Moi, j'ai commenté ce texte et je n'ai jamais publié ce commentaire mais je vais le faire bientôt en disant : il n'a fait que cela mais c'est énorme d'avoir fait cela parce que pouvoir accéder aux catégories de sa propre

langue c'était considérable mais **qu'est-ce qui l'a permis qu'il accède à cette catégorie de sa propre langue c'est la rétention tertiaire littéraire**, c'est par la rétention tertiaire et la grammatisation de la langue grecque qu'Aristote a pu arriver à poser la table des catégories qui est en fait une table grammaticale. Ça, Benveniste a bien raison de le dire. Mais en même temps, Benveniste ne voit pas peut-être tout à fait l'enjeu. **L'enjeu, c'est la grammatisation**. Et c'est autrement dit la transformation du cerveau d'Aristote par l'organologie de la rétention tertiaire littéraire, son cerveau qui est un organe organique et qui l'a fait évoluer comme un cerveau organologique c'est-à-dire noétique. Quand je dis cela, je me réfère à ce que je vous avais dit l'année dernière en m'appuyant sur Walter Ong et Eric Havelock qui eux-mêmes disaient, vous vous en souvenez : **la dialectique de Platon n'aurait pas été possible sans la discrétisation des catégories par l'écriture**. Aujourd'hui je reprends cette problématique-là en allant plus loin, beaucoup plus loin. Ceci, si ça vous intéresse, et j'espère que ça vous intéresse, premièrement j'y reviendrai la l'année prochaine et surtout l'année d'après dans le cours de pharmakon.fr Inch'Allah, parce que je serai peut-être mort d'ici là. Donc, il faudrait que Dieu le veuille mais si Dieu le veut, Inch'Allah, l'année prochaine, j'interpréterai *Théétète* et *Le sophiste*. Ce sont les matrices, selon moi, de ce qui va conduire à la catégorisation aristotélicienne. C'est pour ça que j'en parlerai l'année prochaine. Mais d'autre part dès à présent j'ai commencé un autre séminaire qui a démarré au mois d'octobre de l'année dernière à l'IRI, à l'Institut de Recherche et Innovation. Dans le cadre du site Digital Studies de l'IRI. Vous pouvez le trouver ce séminaire, d'ailleurs je vais vous envoyer deux liens parce que nous éditorialisons ce séminaire avec la collaboration de Simon Lincelle qui est un membre de l'Ars Industrialis mais qui est aussi maintenant quelqu'un qui travaille à l'IRI et qui éditorialise des versions de 10 minutes de séminaires qui durent 2 heures avec de la vidéo et c'est très bien fait, vous verrez. Donc ça permet de voir très rapidement ce qui s'est dit dans un séminaire sans avoir à regarder tout le séminaire. Et si vous voulez évidemment en savoir plus vous pouvez rentrer dans le détail. Donc je vous enverrai ce soir ou demain des liens si ça vous intéresse où vous verrez que dans ce séminaire nous travaillons sur les nouvelles questions de la catégorisation à l'époque du numérique et comme étant ce que j'appelle **un processus de catégorisation et d'indexation contributive par des techniques d'annotation**. Je vous en parle parce que mon objectif avec pharmakon.fr et depuis le début, j'en avais d'ailleurs parlé tout à fait au début, c'est que pharmakon.fr devienne progressivement un lieu d'annotation et d'indexation contributive qui utilise ces technologies qui selon moi constituent les nouvelles organologies du savoir contemporain. Ça c'est-ce ne que ne développent pas Google, Facebook et toutes ces structures parce que ça ne les intéresse absolument pas. **Tout simplement parce que ça ne produit pas de business**. Ça produit de nouvelles formes d'individuation psycho-collective soumises aux critères de la raison et non pas du marché. Par contre, des processus comme ça se développent en ce moment, par exemple, il existe un logiciel qui est aussi un site qui s'appelle Textus qui est développé par l'Open Foundation et qui a mis en place, on commence à l'examiner de près à

l'IRI, à travers les travaux d'une doctorante de l'IRI qui s'appelle Ariane Mayer¹ qui travaille sur ces questions avec moi maintenant, elle fait sa thèse là-dessus avec moi, sur la catégorisation à l'époque du numérique et elle commence à travailler avec ce groupe. Il y a aussi un groupe à Oxford. Et en fait il y a de très nombreux groupes qui sont en train de se constituer dans le monde sur ces questions, dans le monde universitaire. Ce séminaire, j'aimerais bien qu'il s'inscrive dans ce réseau et qu'à travers ce séminaire, nous développons des collaborations avec tous ces acteurs, qui sont des acteurs qui, pour moi, sont en train d'explorer les alternatives au modèle du web tel que les *big four* s'en sont emparés d'une manière hégémonique.

Alors, à propos de l'hégémonie de ces *big four*, justement, je voudrais redire que la question du pouvoir doit être posée. La question du pouvoir et du savoir. Avant de parler du pouvoir des *big four* et de la nouvelle question du pouvoir qu'ils posent selon moi, je voudrais commencer par vous parler de cette relation pouvoir/savoir telle qu'elle passe, je crois, par ce que j'appelle **l'invention organologique**. Tout le monde sait aujourd'hui, et surtout quand on a bien lu Frédéric Kaplan, que Google dispose d'un énorme pouvoir, colossal, absolument colossal. Par exemple, les mêmes auteurs français dont je vous parlais tout à l'heure ont dit que Google est aujourd'hui capable de faire des prévisions à partir des données produites par les français sur l'avenir de la France beaucoup plus puissantes que les prévisions de l'INSEE. L'INSEE c'est l'Institut National de la Statistique et des études économiques françaises. C'est l'organe fondamental de l'État. C'est avec cet institut que l'État contrôle le devenir de la nation française. Eh bien, Grumbach et Frenot disent qu'en fait, aujourd'hui, l'INSEE est en retard de «10 mètres », comme on dit en français, sur Google. Google va infiniment plus vite, en sait beaucoup plus, etc. et donc, acquiert un pouvoir énorme. Ce que dit. **Kaplan, Frédéric Kaplan, c'est que c'est un pouvoir par ailleurs sur la langue**, sur l'évolution des langues, ce qui est évidemment considérable. Ce que je soutiens, moi, c'est que ces nouveaux pouvoirs, Facebook, Google et d'autres, Apple et tant d'autres, en fait, ont conquis leur pouvoir par ce que j'appelle **une invention organologique**. Il est évident que le pouvoir de Google réside dans l'algorithme de Google, l'algorithme de PageRanking, qui est un algorithme qui applique des théories de mathématiques probabilistes de manière intelligente et qui maintenant compte tenu du droit International et du droit des brevets, appartient à Google pour très longtemps, pour 50 ans et donc donne à Google une espèce de situation d'hégémonie absolument colossale sur l'avenir de l'humanité. On pourrait se demander d'ailleurs si dans de telles conditions on ne pourrait pas remettre en question ce brevet en disant si ce brevet menace l'avenir de à quoi servent les brevets? Ils ne sont pas là pour menacer l'avenir de l'humanité, ils sont là pour garantir l'avenir de l'humanité. Avec des gens qui disent que le meilleur moyen de garantir l'avenir de l'humanité, c'est de protéger l'investissement intellectuel, scientifique, industriel qui a été fait pour permettre à ceux qui ont fait cet investissement de le rentabiliser. Ce que je comprends très bien. Personnellement, je suis plutôt contre les brevets,

1. <https://www.costech.utc.fr/CahiersCostech/article22.html>

mais en même temps, je comprends très bien ce raisonnement. Il est rationnel. Il est discutable, personnellement, je le discute beaucoup, mais il est rationnel. Mais si on dit, le brevet que Google détient depuis 50 ans lui permet d'exploiter les processus de transindividuation planétaire d'une manière qui détruit les processus de transindividuation et qui menace l'avenir de la planète, alors c'est plus légitime, le brevet. **Il est légal, mais il n'est plus légitime.** Quand je vous dis ça, je ne suis pas en train de dire que je voudrais, au nom de l'Internation, attaquer Google en justice devant le tribunal pénal International ou je ne sais où. Ce que je veux dire, c'est qu'à un moment donné, il faut savoir ce qu'est la question du pouvoir. La question du pouvoir aujourd'hui, premièrement, c'est la question du pouvoir économique, ça n'est plus la question du pouvoir politique. Et tout Foucault est dédié à l'étude du pouvoir politique. **Foucault ne se pose jamais la question du pouvoir économique. Il se pose la question du pouvoir politique au service de l'économie, ce n'est pas du tout la même chose.** Aujourd'hui, nous avons affaire à un pouvoir économique qui n'a strictement rien de politique et qui s'en fout totalement de la politique. Se foutent pas mal de ce que pensent Obama, Bush, François Hollande ou Poutine. Parce que de toute façon, on n'a plus besoin d'eux, on se développe tout seul. Deuxièmement, **ce pouvoir est constitué par une invention organologique** qui permet, à travers une invention dans le domaine de la rétention tertiaire numérique, de prendre le contrôle des processus de transindividuation. Qu'est-ce que ça veut dire prendre le contrôle des processus de transindividuation ? **Ça veut dire exercer un pouvoir hégémonique en contrôlant un pouvoir de sélection qu'est la transindividuation. Car en fait, un processus de transindividuation, c'est un processus de sélection.** La transindividuation, c'est ce qui garde et valorise des processus et qui en élimine d'autres. C'est ce qui produit des processus de hiérarchisation. Par exemple, si nous faisons ensemble, et j'espère qu'un jour nous le ferons, une transindividuation de ce séminaire en utilisant les technologies dont je parlais tout à l'heure d'annotation contributive et d'indexation contributive, très rapidement, nous verrions apparaître des conflits, par exemple, je parlais de Terence Blake tout à l'heure, sur le mot idéologie nous aurions un conflit. Lui n'entend pas du tout le mot idéologie comme moi. Lui, il l'entend comme Althusser. Moi, je l'entends comme Marx. Et je soutiens que Althusser a déformé Marx. Il l'a complètement mésinterprété. Marx n'a jamais parlé de l'idéologie comme étant la chose antiscientifique par rapport à laquelle le marxisme serait une approche scientifique. C'est pas ça la définition de l'idéologie. Il a pu y avoir chez Marx des choses comme ça peut-être mais c'est pas du tout ça la définition de l'idéologie. **La définition de l'idéologie chez Marx, c'est l'organologie. C'est précisément ce que j'appelle l'organologie.** Enfin, c'est le résultat de l'organologie. Je vais en parler tout à l'heure, de ce que j'appelle une inversion organologique. Mais, quoi qu'il en soit, si nous avions cette discussion avec Terence, et j'espère qu'on va l'avoir, puisque je vais lui répondre de toute façon, et je sais que Paolo lui a déjà répondu, cette discussion va venir. Progressivement, cette discussion va nourrir un processus de transindividuation sur ce que veut dire idéologie au XXI^e siècle. Après l'expérience d'Althusser, du poststructuralisme, de la critique de l'idéologie

par Deleuze, par Foucault, etc., et le débat que nous avons ici, on va arriver à un processus de nouvelle transindividuation du mot idéologie. Ce processus, s'il se produit, consistera dans des processus de bifurcation et à un moment donné de sélection. **Une bifurcation, c'est une sélection.** Ce que j'appelais tout à l'heure une bifurcation, c'est en fait une sélection. Qu'est-ce que fait Google par rapport à tout cela ? Google substitue à ces processus noétiques dont je viens de parler des processus automatiques. Google, c'est avant tout un système de sélection automatisé qui est développé à travers des algorithmes qui sont capables de discrétiser avec la grammatisation numérique de manière tout à fait nouvelle les processus de transindividuation et à travers cette discrétisation, de transformer ces processus de transindividuation en leur imposant des critères de sélection qui sont ceux qui correspondent aux intérêts de Google. Alors, je vois que l'heure tourne et que, comme d'habitude, je n'ai pas dit la moitié de ce que je voulais dire.

Je vais prendre encore 10 minutes, si vous voulez, pour quand même introduire le dernier thème vraiment nouveau. Et puis après, je m'arrêterai là donc je ne dirai pas tout ce que je voulais dire, je n'en ai même pas fait la moitié, j'en ai fait le tiers mais ça ne fait rien, c'est pas grave, il faut prendre son temps. Donc je vais maintenant ajouter un dernier point qui sera pour aujourd'hui en fait une sorte de conclusion qui vous donnera la perspective que je veux ouvrir et puis après on ouvrira la discussion. C'est très important qu'on ait le temps de discuter. Donc mon dernier point, c'est la question de la sélection. Pour introduire le point de vue sur la sélection que je veux défendre cette année et qu'en fait je n'ai jamais vraiment posé l'année dernière, eh bien, j'ai besoin d'abord de vous rappeler la question fondamentale, à savoir que la question fondamentale, c'est celle qu'on a ouverte l'an passé en lisant *Proust and the Squid*, qui d'ailleurs va être traduit en français, j'en suis très heureux parce que c'est grâce à moi et grâce à une editrice formidable qui s'appelle Abeille-Castor, qui est une petite maison d'édition, on a réussi à obtenir les droits de ce livre. Il va être traduit en français, la traduction a déjà commencé, et je vais en faire la préface. Et j'en suis très très content parce que ça va permettre d'ouvrir, dans le champ des neurosciences en Europe, un débat avec Maryanne Wolf. Maryanne Wolf est une neuroscientifique très originale. On a eu la chance et le plaisir de la recevoir au Centre Pompidou au mois de décembre. Elle est en plus extrêmement sympathique et très drôle et donc elle va pénétrer la discussion en France parce que son livre va paraître et je suis sûr que ce livre va faire un tabac. Alors vous vous souvenez l'année dernière que je l'ai déjà dit tout à l'heure d'ailleurs, Maryanne Wolf pose en principe dans ce livre que l'apprentissage de la lecture nécessite un recodage du cerveau. Et tout à l'heure je vous disais que **ce recodage c'est en fait le recodage de l'organique par l'organologique, c'est-à-dire du vivant par le non-vivant. L'organologique, c'est ce que j'avais appelé dans l'introduction à *La technique et le temps*, l'inorganique organisé.** Donc c'est de l'inorganique l'organologique. C'est du mort, c'est de la technique, c'est de l'automatique, c'est de la répétition, c'est de la bêtise même, on pourrait dire. Mais quand un cerveau noétique apprend à lire, par exemple, il intériorise

cet inorganique, qui est organologique, puisque c'est de l'inorganique, mais il est organisé. L'alphabet, c'est une organisation, avec 26 termes discrets. Et en intériorisant ce que dit Maryanne Wolf, en intériorisant ces 26 termes discrets de l'alphabet, Maryanne Wolf dit qu'en fait, il recode la totalité du fonctionnement cérébral. La totalité. De près ou de loin. De manière immédiate, par exemple, évidemment, l'ère du langage, etc., ou de manière indirecte. Dans la mesure où, par exemple, je ne perçois pas les odeurs de la même manière quand je n'ai pas le même langage pour les désigner, et si je n'ai pas le même langage parce que je lis, que j'ai un langage lettré, et bien ça va avoir de près ou de loin un effet sur ma manière de sentir, y compris les odeurs. Ceci constitue ce que j'appelle une **différence** organologique avec un a. L'organologisation du cerveau organique, ça constitue ce que j'appelle la **différence** avec un a organologique. Et ça, c'est le cœur de notre question. Sur cette **différence** organologique avec un a, je reviendrai plus tard, j'avais l'intention de vous en parler aujourd'hui, je reviendrai plus tard la prochaine fois pour vous dire en quoi ça constitue un point de vue qui n'est pas strictement derridien, même si je dois évidemment ce point de vue à Derrida. Ce n'est pas un point de vue strictement derridien et je revendique cette différence, je ne suis pas derridien. Pas plus que je ne suis Deleuzien d'ailleurs, je ne suis même pas stieglérien. **Je suis en train de m'individualiser et pour m'individualiser, je m'appuie sur d'autres individus** auxquels je me suis plus ou moins identifié, mais que je ne suis absolument pas. Je ne suis ni Derrida, ni Deleuze, ni Foucault, ni Simondon, ni personne de tout ça, ni moi-même. Tout comme Paolo ou Tassetine ne sont pas eux-mêmes, **ils sont en train de devenir ce qu'ils sont en s'individuant**. Cette question du « devenir ce que je suis » elle s'est posée au XIXe siècle d'une façon nouvelle avec Charles Darwin parce que devenir ce que l'on est, c'est le problème que la biologie a posé avec la question de ce qu'on appelle la sélection naturelle. Que dit-elle ? Elle dit, finalement, l'individu est un passage, Bergson dit cela, par où l'espèce passe pour se déployer, Simondon redit cela d'ailleurs. C'est-ce que Simondon appelle l'individuation vitale. Depuis Darwin, au XIXe siècle, on pose que l'individuation vitale se fait selon les lois de ce qu'on appelle **le darwinisme qui aujourd'hui est devenu la biologie moléculaire** puisque entre Darwin et nous, il y a Crick et Watson qui ont découvert la structure de l'ADN et qui ont donné une définition scientifique du vivant par la génétique et un fondement génétique au darwinisme, qui faisait défaut à Darwin puisque même si Darwin avait identifié évidemment quelque chose qui correspondait à ce qu'on va appeler plus tard les gènes, à partir de Weissmann, lui, n'avait pas une théorie des gènes. Il ne savait pas, par exemple, du tout distinguer entre le soma et le germe. C'est Weissmann qui a distingué ça, 20 ou 25 ans après Darwin, après la disparition de Darwin. Qu'est-ce que c'est que la théorie darwinienne ? C'est une théorie de la sélection qui s'appelle la sélection naturelle. Ce que je soutiens, moi, c'est que quand on adopte un point de vue organologique sur le cerveau noétique, c'est-à-dire **quand on dit que le cerveau noétique est en fait un cerveau qui intériorise des critères de sélection organologique, alors on n'a plus affaire à la sélection naturelle, mais à la sélection artificielle**. Et on va dire que, par ailleurs, la sélection naturelle elle-même doit faire place à ce que

j'appelle **la sélection rétionnelle**. Si je dis cela, c'est parce que la sélection naturelle, aujourd'hui, eh bien, c'est une sélection rétionnelle. Les gènes, ce sont des processus de rétion, ce sont des rétions organiques. Un gène retient quelque chose, il retient quelque chose de l'expérience collective de l'espèce. Et cette rétion, en se recombinaut à travers les chromosomes mâles et femelles des individus sexués, produit un nouveau phénotype, comme on l'appelaient autrefois, je crois qu'on a abandonné cette catégorisation aujourd'hui, un nouveau phénotype qui est une nouvelle sélection. Et c'est parce qu'il en va ainsi que Darwin veut parler de sélection naturelle. Quand il dit sélection naturelle, ce qu'il veut dire c'est que c'est la nature, c'est-à-dire le caractère aveugle et stochastique de ce processus, qui se fait, comme il dit, au hasard - la nature, en fait, désigne ici le hasard - qui est à l'origine de l'évolution des espèces, c'est-à-dire du fait qu'elles deviennent ce qu'elles sont. Qu'elles sont des processus, comme dira Simondon, d'individuation. Et moi, j'ajoute, de transindividuation lorsqu'on a affaire au noétique. **Parce que le noétique, qu'est-ce que c'est ? Eh bien c'est ce qui repose sur une sélection rétionnelle qui n'est plus biologique mais qui est artificielle et plus précisément je l'appelle épiphylogénétique et organologique.** Je ne vais pas redévelopper ce point-là c'était le sujet de *La technique et le temps* tome 1 où j'avais essayé de montrer que l'épiphylogénèse modifie les processus de sélection dans l'évolution des organes. Pourquoi ? Parce que l'épiphylogénèse, c'est ce qui est en fait supporté par les organes de prédation et de défense artificiels que sont les outils, que chez l'être noétique, les systèmes de prédation et de défense sont artificiels, ne sont pas naturels, ce n'est pas avec ses mains, avec ses yeux, avec son cœur qu'il se défend, c'est avec ses armes et ses armes, ce sont des techniques et ces techniques, ce sont des rétions tertiaires épiphylogénétiques. Que du coup, il fallait penser la rétion, pardon, la sélection, d'un point de vue organologique et épiphylogénétique. J'avais laissé de côté cette question depuis plus de 20 ans puisque cette thèse, depuis 20 ans, je l'ai soutenue il y a exactement 20 ans d'ailleurs, exactement, peut-être même à peu près là, au mois d'avril. J'avais laissé cette question de côté parce que c'est une question extraordinairement polémique grâce à laquelle je vais avoir sur le dos 90 % des biologistes qui vont s'opposer à mon point de vue. Ils vont dire mais comment ? il est impossible de remettre en cause Darwin. D'ailleurs, je ne mets pas en cause Darwin, **ce que je dis c'est que l'homme est un être post-darwinien.** Ça ne veut pas dire du tout que Darwin a tort. Ça veut dire que nous n'appartenons pas au processus de sélection naturelle darwinien. C'est tout à fait évident. Je l'ai montré d'ailleurs il n'y a pas très longtemps devant Maryanne Wolf au Centre Pompidou dans une conférence où il y avait 300 ou 400 personnes dans la salle, dont certainement des biologistes, où j'ai montré Stephen Hawking, qui n'est évidemment pas tout à fait mon idéal de théorie scientifique, parce que Stephen Hawking est un antiphilosophe et un physicien extrêmement scientifique, mais c'est un physicien très important très reconnu et très connu. Et Stephen Hawking, qui est un des hommes les plus puissants sur le plan noétique aujourd'hui, vu la position qu'il occupe, est d'un point de vue darwinien condamné à mort dans les 24 heures qui viennent. Si vous privez Stephen Hawking de toutes les prothèses qui le maintiennent en

vie, il meurt tout de suite. Il n'est pas viable. On regarde la sélection naturelle, Stephen Hawking est condamné immédiatement. Mais Stephen Hawking n'est pas du tout condamné, c'est un des grands puissants de notre société, parce qu'il n'est pas dans la sélection naturelle, il est dans la sélection artificielle. Alors ces questions là on les revisitera avec Charles Darwin qui a écrit un livre absolument fabuleux que je vous recommande vraiment de lire. Qui s'appelle *The Descent of Man, La descendance de l'homme*, qui est un livre absolument magnifique. Où là, on voit ce que c'est qu'un grand scientifique extrêmement cultivé, extrêmement généreux et inscrit dans son époque. Mais en même temps, c'est un livre qui pose d'incroyables, d'extraordinaires, de magnifiques problèmes, y compris qui peut conduire à Galton c'est-à-dire au racisme ou à ce qu'on appelle le darwinisme social et il se réfère très souvent à Galton dans ce livre-là. Donc je vous propose de lire cela, enfin de regarder, en tout cas je vous en parlerai moi. Je vous parlerai également d'un neurobiologiste qui s'appelle Joseph, un neuro... Oui un neurobiologiste qui s'appelle Joseph LeDoux, il a un nom français mais il est américain. Il a écrit un livre très important, à mon avis qui s'appelle *Synaptic Self : How our brains become who we are*, c'est un livre extrêmement intéressant. Et je pense que c'est un scientifique très brillant. Et d'ailleurs, mon rêve, c'est de le faire venir en France avec Maryanne Wolf pour qu'on ouvre une discussion. Et puis, je vous enverrai également, avec son autorisation, un texte inédit que je vous demande de ne pas faire circuler, mais parce qu'il est inédit et il n'est pas encore considéré comme publiable par son auteur, c'est un texte de Charles Lenay, qui est un de mes collègues, c'est un biologiste, plus exactement, c'est un historien de la biologie qui a fait les études d'épistémologie, d'histoire des sciences avec lequel j'ai beaucoup travaillé puisque je l'avais recruté à l'université de Compiègne. J'avais créé un laboratoire à l'époque à l'université de Compiègne, je souhaitais que nous travaillions en biologie donc lui et John Stewart, qui étaient des gens très proches de Francisco Varela, sont venus travailler avec moi à cette époque-là. C'était à l'époque où je faisais ma thèse d'ailleurs, il y a une vingtaine d'années. Et Charles Lenay, à qui j'ai fortement recommandé de lire André Leroi-Gourhan a fait une lecture darwinienne de Leroi-Gourhan sachant que pour moi, Leroi-Gourhan n'est pas darwinien. Je pense que Leroi-Gourhan, c'est un non-darwinien masqué, qui ne veut pas le dire, parce qu'en 1965, c'est quasiment impossible de dire qu'on n'est pas darwinien. Et Charles Lenay propose des analyses qui sont très proches de Varela, très appuyées sur la théorie de l'autopoïésis, qui sont très bonnes, très intéressantes, mais en même temps qui ne m'ont pas convaincu et j'essaierai de vous dire pourquoi. Je ne vous dis pas qu'il faut que vous lisiez tout cela, je vous indique que je parlerai de tout cela et puis vous ferez ce que vous voudrez, bien entendu. Une fois qu'on aura fait ces travaux-là en revisitant un peu les travaux de l'année dernière et en revenant sur Nicholas Carr, je vous en parlerai dans le prochain séminaire, eh bien nous essaierons, si nous avons le temps, parce que je me méfie un peu de moi, nous essaierons de lire un livre de Stanislas Dehaene qui est en fait le neurologue qui a inspiré au départ Maryanne Wolf, qui enseigne en France, à Paris, au Collège de France et qui a publié sa leçon inaugurale du Collège de France qui a pour titre *Pour une science de la vie mentale*. Donc, je vous proposerai une

lecture de ce livre, qui pour moi est très problématique et auquel j'opposerai des passages d'un livre de Gilbert Simondon qui s'appelle *Imagination et invention*. où Gilbert Simondon développe la théorie de ce qu'il appelle le cycle des images qui est à mon avis la théorie de base avec laquelle il faut essayer de penser la dimension organologique du cerveau noétique et puis je vais m'arrêter là pour que nous puissions discuter et je vous remercie de votre attention.

Séance 2

J'espère que la séance du séminaire sera quand même correcte. Je voudrais entamer cette deuxième séance en vous redisant ce que je dis très souvent, en particulier dans le cours de pharmakon.fr à savoir que ce que je dis, c'est vous qui le dites. Cet énoncé, c'est un énoncé très important parce que, à mes yeux, il constitue le cadre d'intelligibilité, premièrement, de la théorie de l'anamnèse que l'on trouve formulée dans *Ménon* qui est à la base de toute la philosophie de Platon et donc de toute la philosophie. Et deuxièmement du point de vue phénoménologique, du point de vue husserlien et de ce qu'on appelle la théorie du sujet transcendantal chez Husserl et la théorie de l'intentionnalité. En disant cela d'ailleurs, **en disant que cet énoncé pour moi est très important parce qu'il rend intelligible la théorie de l'anamnèse de Platon et la théorie phénoménologique de l'intentionnalité**, ça ne veut pas dire que je partage moi-même ces points de vue, que je suis moi-même phénoménologue ou un tenant de la théorie platonicienne de l'anamnèse. Mais ça veut dire en revanche que je reconnais ces questions, l'anamnèse et disons le sujet transcendantal tel que le formule Husserl dans la théorie de l'intentionnalité, comme les chemins incontournables de la pensée par lesquels il est nécessaire de repasser inévitablement pour penser aujourd'hui. Voilà. Donc je crois qu'aujourd'hui, si on ne repasse pas par la question de l'anamnèse que pose Socrate et la question du sujet transcendantal de Husserl, eh bien on n'arrive pas à accrocher les questions philosophiques de notre époque. Autrement dit, on n'arrive pas à s'inscrire dans ce circuit de transindividuation ou **ce processus de transindividuation, qu'est la philosophie**. Donc, quand je dis, **ce que je dis c'est vous qui le dites**, ce qui est la base fondamentale de mon travail, ce qui est aussi la base, selon moi, de la théorie de l'ego transcendantal de Husserl, puisque pour Husserl, rien de vrai ne peut venir du dehors du sujet transcendantal. Tout ce qui peut être vrai pour le sujet transcendantal, c'est ce qui provient du sujet transcendantal. Et ça veut dire que le monde du sujet transcendantal est produit par le sujet transcendantal, plus précisément par ce que Husserl appelle les projections eidétiques qui sont les *ædè*, qui sont les noyaux de l'intentionnalité et qui constituent en quelque sorte ce que je vais appeler, ça n'est pas du tout conforme à la théorie husserlienne ce que je vais dire là mais je le dis tout de même, ce qui constitue les projections eidétiques je vais les appeler des protentions transcendantales de l'ego husserlien. Des protentions idéales, on pourrait dire. Je dis idéales pour deux raisons, d'abord

parce qu'elles se présentent quasiment comme les Idées de Platon, et d'ailleurs Husserl le dit lui-même dans les *Recherches logiques* et d'autre part, à propos de l'eidétique, parce que ce sont des processus d'idéalisation au sens où j'en parle régulièrement en me référant à Husserl mais aussi à Diotima dans *Le Banquet*. Quoi qu'il en soit, **ces protentions idéales ou transcendantales de l'ego husserlien, pour ce qui me concerne, je les renverse en ce que j'appelle les consistances**. Et je les réinterprète sur la **théorie des trois plans** que je crois vous connaissez pour la plupart d'entre vous : **le plan de subsistance, le plan d'existence et le plan de consistance**. Pourquoi est-ce que je dis tout cela ? C'est parce que, en prenant un tel point de vue, alors la question contemporaine de la consistance ou des consistances se poserait d'une manière nouvelle où il s'agirait de retrouver les conditions d'élaboration dans les rétentions secondaires psychiques, elles-mêmes fondées sur les rétentions secondaires collectives, sur ce que j'appelle les rétentions secondaires collectives, il s'agirait de retrouver à l'intérieur de ce processus de rétention secondaire psychique, appuyé sur les rétentions secondaires collectives, les conditions d'élaboration des consistances, de projection des consistances. Pourquoi est-ce que je vous parle tout à coup des rétentions secondaires collectives ? Eh bien d'abord parce que je vous répète depuis un petit moment dans ce séminaire et dans le cours que **les rétentions secondaires psychiques sont toujours en fait des manières de s'approprier des rétentions secondaires collectives**. Par exemple penser en mots c'est utiliser les mots de la tribu, comme disait Mallarmé, c'est-à-dire c'est penser avec ce qui a été reçu des autres. Je vous en parle pour cette raison, mais je vous en parle également pour une autre raison, qui est que dans la première *Recherche logique*, Husserl en parle. Puisqu'Husserl parle des mots, alors il ne les appelle évidemment pas des rétentions secondaires collectives, d'abord il n'a même pas le concept de rétention secondaire à cette époque-là, c'est en 1901 et donc il n'a pas encore commencé sa théorie de la rétention qui n'apparaît qu'en 1905. Mais il dit déjà « les mots, c'est-à-dire le milieu logique dans lequel nous pensons, ce sont des processus d'idéation dont nous héritons ». Et d'une certaine manière, il dit que l'idéalisation qui est possible pour le sujet transcendantal, qu'à l'époque il n'appelle d'ailleurs pas encore le sujet transcendantal, l'idéalisation qui est rendue possible pour l'ego en tant que projection de protentions idéales c'est-à-dire d'idées, *d'aède*, plus tard, il appellera ça des noyaux intentionnels, des noyaux eidétiques, des essences, **la condition de cela, dit-il dans la première Recherche logique c'est le milieu linguistique des mots qui sont en tant que tels des processus d'idéation**. Non pas d'idéalisation mais d'idéation. Je vous dis tout cela parce que à la séance précédente, j'ai essayé d'expliquer, de reprendre ce que j'avais dit l'année dernière déjà, à savoir que notre sujet se sont les processus de transindividuation et **qu'aujourd'hui, nous vivons des processus de transindividuation d'un nouveau genre transformés par ce que j'appelle les rétentions tertiaires numériques**. Là, je vous parle de l'ego transcendantal, de la phénoménologie, de l'anamnèse, de tous ces processus, pour vous dire qu'ils passent par les rétentions primaires, les rétentions secondaires psychiques, les rétentions secondaires collectives et que si nous voulons comprendre les processus de transindividuation nous devons

nous intéresser d'abord à ces dimensions fondamentales de la transindividuation. C'est-à-dire qu'il y a des conditions de la transindividuation qui sont inscrites à un niveau, que je dis, au sens strict, fondamental, ce qui veut dire dans ce cas-là, qui constituent les fondements de la transindividuation et qui sont inscrites dans ce que je n'appellerais pas l'ego, mais comme vous le savez, l'individu psychique ou l'individuation psychique.

Alors, comme à mon habitude dans ce séminaire, comme cela m'arrive régulièrement, je vais vous faire un dessin. Et ce dessin, comme vous le savez bien, c'est toujours le même, c'est la spirale. Donc je vais à nouveau vous dessiner les spirales. Vous connaissez mes spirales. Voilà une spirale. J'appelle ça un individu psychique. On va l'appeler alpha. Voilà une deuxième spirale. C'est un autre individu psychique. On va l'appeler Bêta. On va dire par exemple : Bêta c'est Bernard, Alpha c'est Anaïs. Et puis il y en a d'autres. C'est vous, Gamma, Delta, etc. C'est vous, c'est le séminaire. Ça, ça représente le séminaire. Et tout ça, ça s'inscrit dans un vaste processus d'individuation que j'appelle A. Il peut y en avoir un autre à côté qui s'appelle B. Il peut y avoir des intersections avec un autre processus d'individuation qui s'appellerait B, un grand comme ça, qui serait là, avec d'autres spirales, etc. On pourrait imaginer tout ça. Non seulement on pourrait l'imaginer mais en réalité je suis convaincu que ce sont des choses qui fonctionnent, plus compliquées que cela, bien entendu, **parce que ce sont des structures hologrammatiques ou fractales** ou les deux. Donc c'est beaucoup plus compliqué que cela mais je pense que ce que je simplifie là décrit les structures et si je vous rappelle ces structures-là qui sont mon obsession, vous l'avez bien compris, c'est parce qu'elles nous permettent de comprendre ce que je dis quand je dis « ce que je dis, c'est vous qui le dites ». Parce qu' imaginez que par exemple ici, ce n'est pas très bien dessiné mais il y a une spire qui sort là, et c'est moi ça, c'est moi qui suis en train de parler et cette spire qui est en train de se produire elle active tout un matériau qui est là-dedans qui est les rétentions secondaires psychiques d'Anaïs. Voilà. Moi, je produis cette spire avec mes rétentions secondaires psychiques. Mais ça active chez Anaïs d'autres choses qui m'échappent totalement et qui vous échappent mais qui lui échappent à elle aussi d'ailleurs, complètement. Et par ailleurs ça s'inscrit dans cette grande spirale-là qui est encore quelque chose d'autre, qui est encore tout à fait autre chose, qui est un vaste processus de transindividuation, on va l'appeler PTI, dans lequel, par exemple, puisque nous parlons de la philosophie, il y a l'ego transcendantal de Husserl, l'anamnèse de Platon, etc., plus ou moins, **tout ça étant conservé par des rétentions tertiaires parce que l'ego transcendantal de Husserl, l'anamnèse de Platon, ce sont des livres**, qui aujourd'hui ne se présentent plus comme des livres d'ailleurs mais comme des données, des datas qu'on peut trouver sur Internet via Google par exemple. Et donc on a un milieu rétentionnel tertiaire qui est en mutation. C'est ça notre sujet, c'est ça que nous essayons de comprendre, de comprendre comment s'articule... là, il y a un processus de co-individuation multiple, c'est un espace dialogique. Nous sommes dans une espèce d'espace dialogique qui est lui-même inscrit dans un processus de transindividuation et nous essayons de comprendre

comment fonctionne ce truc-là, nous-mêmes nous fonctionnons comme ça, en ce moment même. Dans ce séminaire de cette année, ce que je vais tenter de vous montrer, c'est qu'analyser cela, cela suppose de passer par ce que j'ai appelé, il y a deux semaines, enfin au dernier séminaire, il y a trois semaines, une position post-darwinienne. Alors qu'est-ce que vient faire Darwin là-dedans ? Eh bien Darwin a tout à faire là-dedans puisque vous le savez bien, pour Husserl, la question de l'anamnèse c'est la question du vivant. Vous avez bien lu Phèdre et vous avez bien vu que Socrate dit, mais le livre là, enfin il fait dire à Thamous, le livre est mort, ce n'est pas du vivant ça. La vraie mémoire, elle est vivante, elle est anamnésique. Et puis vous le savez bien également, Husserl parle du présent vivant, c'est-à-dire que l'expérience phénoménologique du sujet transcendantal, c'est l'expérience du sujet vivant, de ce qu'il appelle le présent vivant. Le vivant, pour nous, qui sommes en principe des êtres rationnels, enfin les philosophes normalement tiennent compte de la transindividuation scientifique, pour nous, le vivant, c'est Darwin. On n'est pas forcément complètement d'accord avec Darwin, on peut se poser des questions sur Darwin, beaucoup de darwiniens même se posent des questions sur jusqu'où on peut être complètement darwinien mais en tout cas **le vivant c'est Darwin. Et bien moi je vous dis non.** Si on veut penser ces questions-là, on ne peut pas se contenter de Darwin. Il faut aller au-delà de Darwin. **Parce que la rétention tertiaire, ce n'est pas du vivant. C'est de l'inorganique organisé.** Dans ce processus noétique, ce que j'appelle la vie noétique qui est une vie artificielle, processus dans lequel connaître c'est s'individualiser. Et c'est en même temps individualiser ce que l'on connaît. C'est participer à l'individuation du tout. C'est transformer, c'est-ce que dit, comme vous le savez, Simondon. Dans ce processus-là qu'est-ce qui se produit ? Eh bien, ce que j'appelle une quasi-causalité. Enfin, quand je dis que je l'appelle ainsi, ce n'est pas moi qui l'appelle ainsi, c'est Gilles Deleuze. **Si ce que je dis c'est vous qui le dites, vous en êtes la quasi-cause au sens de Deleuze.** Et si ce que je dis, ça vous dit quelque chose, ça vous branche, ça vous excite, ça vous botte, on dit en français vulgaire, ou ça vous fait quelque chose, eh bien c'est parce que c'est un événement au sens de la théorie de la causalité chez Deleuze. Ce que j'essaye de faire dans ce séminaire c'est de penser cet événement dans la quasi-causalité à partir d'un point de vue post-darwinien parce qu'il y a quasi-causalité au sens où il n'y a pas de causalité darwinienne. Ce qui est en jeu ce n'est pas une causalité darwinienne, chez Darwin il y a des causalités mais ce dont je parle là, ce ne sont pas des causalités darwiniennes, ce sont des quasi-causalités post-darwiniennes. Et c'est ainsi parce que les rétentions secondaires, qu'elles soient psychiques ou collectives, sont supportées par des rétentions tertiaires. Ces rétentions tertiaires, ce sont elles qui rendent possible l'expérience des consistances et ce sont elles qui rendent possible la réflexion de ce que j'ai appelé l'année dernière, je crois ou il y a deux ans peut-être, il y a deux ans maintenant dans le premier séminaire, des traumatypes. Qu'est-ce que c'est qu'un traumatype ? en fait un traumatype qui structure le tissu mnésique, le tissu rétentionnel d'un individu psychique comme celui-là - les traumatypes, vous vous souvenez, il y a des nœuds, eh bien ce sont des « projections » de consistance. **Ce sont des consistances en creux et par défaut.** Je ne dis pas

par manque, parce que précisément, je partage le point de vue de Deleuze sur la question du désir. **Le désir ça n'est pas le manque, c'est le défaut.** Et les traumatypes, c'est-ce que j'héberge en moi comme des projections d'avenir. Cet avenir, les traumatypes, c'est ce qui est toujours à venir. Ça vient du passé, mais c'est ce qui se projette comme quelque chose à venir. Ce que j'appelle les consistances, ce sont des renversements du défaut qu'il faut. Le défaut qu'il faut c'est la situation précisément de prothéticité qui constitue la vie noétique. **On pourrait dire que la vie noétique, c'est la vie néoténique, c'est-à-dire la vie inachevée.** Je vais revenir sur la question de l'inachèvement dont vous savez bien qu'elle est au cœur de la théorie de l'individuation de Gilbert Simondon, mais dont vous vous souvenez peut-être aussi, je vais y revenir tout à l'heure, qu'on en a parlé l'année dernière à propos de Maryanne Wolf. Je vais y revenir tout à l'heure. En tout cas, je viens de vous dire qu'il y a des traumatypes, que les traumatypes ce sont des inscriptions en nous du défaut, du défaut d'origine et du défaut originel que le monothéisme appelle le péché originel. **Les consistances, ce sont des renversements de ce défaut en ce qu'il faut.** Joe Bousquet. Il le faut. Voilà, ce qui fait qu'on dit de Joe Bousquet que c'est un grand poète, en tout cas Gilles Deleuze dit, voilà, Joe Bousquet c'est un grand poète, c'est parce qu'il faut Joe Bousquet. Et il faut Joe Bousquet, pas d'abord pour Gilles Deleuze mais pour Joe Bousquet lui-même « Il faut ma blessure ». Il faut ce que je suis. *Amor fati*. On retrouve cette question bien connue des amis de Nietzsche.

Nous ici, ce que nous essayons de faire, c'est de comprendre pourquoi et comment s'opèrent de tels renversements, d'abord. Pourquoi et comment ce défaut d'origine peut-il donner ce qu'il faut, c'est-à-dire les consistances, c'est-à-dire ce que Husserl appelle des eidè, des essences, de l'intentionnalité, de la nécessité, du vrai ? Pourquoi est-ce possible ? Et comment est-ce possible ? Ça, c'est la première question que nous essayons de penser. Et nous essayons de la penser en repassant par Platon, en repassant par Husserl, mais aussi maintenant en passant par les neurosciences, par le cerveau. D'autre part **nous essayons de penser à quelles conditions de tels renversements pourraient-ils s'opérer encore de nos jours avec la rétention tertiaire numérique et la transindividuation numérique.** A quelles conditions de tels renversements sont-ils encore possibles aujourd'hui. S'ils sont encore possibles aujourd'hui. Je dis oui, personnellement, ils le sont. Je veux être la quasi-causalité de cette nécessité. Moi, Bernard Stigler, ce que je fais avec vous, là, dans ce séminaire c'est de tenter d'être la quasi-causalité de cette nécessité. C'est-à-dire d'affirmer que oui, absolument, ils le peuvent. **Ces renversements peuvent s'opérer dans la rétention tertiaire numérique** et les conditions de la transindividuation sur Internet, à travers Skype, Google, tout ce que vous voulez c'est-à-dire ce dont nous sommes en train de nous servir en ce moment et nous sommes en train d'essayer de transindividuer en ce moment avec ce bordel numérique. C'est ça que nous essayons de comprendre ou plutôt de surprendre. Ou je dirais même c'est ce par quoi nous tentons de nous laisser surprendre. Pourquoi est-ce que je dis cela tout à coup ? C'est parce que je pense que ces questions-là ne relèvent pas de questions de simple compréhension, mais ce sont des questions de ce que j'appelle

de « surpréhension ». **Il faut qu'il y ait de la surpréhension, c'est-à-dire de la surprise. Et non pas simplement de la compréhension.** Et ça, ça renvoie, et c'est une manière de parler, de dire un mot à Paolo, **ça renvoie à des questions de mystagogie.** Et je vais préciser dans un instant de quoi je veux parler à propos de mystagogie. Bien sûr, nous savons qu'il y a dans tout cela de la rétention tertiaire, c'est le cœur du problème en réalité. **Nous savons donc que la consistance ne se constitue qu'en passant par la rétention tertiaire** quelle qu'elle soit, la rétention tertiaire, là, dans le cas d'où nous parlons, qui concerne la philosophie c'est, disons le milieu grammatisé, livresque, alphabétique, etc. Mais ça peut être aussi le churinga de la société australienne, l'instrument du chaman. Etc. Il y a de la consistance dans toutes les formes de vie noétique, et ce sont des formes de vie noétiques, ces formes-là. Quoi qu'il en soit, tout ça passe par des rétentions tertiaires et nous savons, nous en avons souvent parlé maintenant que la rétention tertiaire c'est ce qui produit de l'individuation et de la désindividuation. Donc nous nous demandons face au pharmakon numérique qui peut produire de l'individuation et de la désindividuation et qui, à mon avis, produit beaucoup de désindividuation aujourd'hui, comment produire plutôt de la consistance que du néant ? Comment faire qu'il y ait que ça consiste plutôt que ça ne s'anéantisse ? En ce moment, j'en ai parlé l'autre fois, j'ai parlé de ce que j'ai appelé le blues du net, le malaise qui se produit en ce moment dans la progression de la numérisation. Le sentiment dominant en ce moment, c'est la néantisation bien plus que l'individualisation. Et nous nous battons contre ce sentiment. Moi, je me bats tous les jours contre ce sentiment qui me hante aussi là.

Alors, quoi qu'il en soit, pour revenir à la spirale qui fait que ce que je dis, c'est vous qui le dites et que c'est à la fois une bonne et une mauvaise chose, c'est une bonne chose que ce soit vous qui le dites. Si on en croit Platon et Husserl, que ce soit vous qui dites ce que je dis, c'est une bonne chose, ça veut dire que ce que vous êtes en train de produire, c'est de l'anamnèse. Vous ne recevez pas ça de l'extérieur, ça vient de vous donc c'est amnésique dont Socrate dira : c'est du bon, ça va, vous pensez par vous-même. Mais en même temps, je essayé de dire pourquoi dans le cours de pharmakon, l'avant-dernier cours, ou l'avant-avant-dernier cours, c'est très bien, mais c'est en même temps un problème, parce que peut-être que vous comprenez n'importe quoi dans ce que je dis, peut-être que c'est complètement du pseudo, ce n'est pas de l'*aléthéia*. Donc cette *anamnésie*, ce n'est peut-être pas du tout une *anamnèsis*, c'est peut-être vos fantasmes, vos salades, vos éternelles salades, toujours la même chanson vos ritournelles, comme dirait l'autre qui reviennent. Tout ce qui est là et qui semble promettre que vous allez vous individuer avec nous, avec moi, avec Caroline, c'est peut-être en fait de la désindividuation. Ça, c'est le rapport à *aléthéia pseudos*. On est perpétuellement confronté à cette question et cette question, vous le savez très bien, j'espère que je ne vous ennuie pas trop en vous rappelant ces choses-là mais cette question, et c'est là où je voulais en venir et c'est ce que j'ai introduit dans la première séance du séminaire de cette année, **c'est une question de sélection. Le sujet, c'est la sélection, ça sélectionne.** Quand je

suis en train de dire un truc là et qu'Anaïs dit tiens, Bernard dit ça, elle fait des sélections. Sont-elles bonnes, sont-elles mauvaises ? Laissons le problème de côté pour le moment. Mais en tout cas, elle fait des sélections. Ces sélections, ce que je veux vous dire d'abord **c'est que ce sont des sélections artificielles**, c'est-ce que j'ai dit il y a trois semaines et qu'elles ne marchent pas sur le modèle de la sélection naturelle de Darwin. J'espère que nous aurons le temps de lire un petit peu *La descendance de l'homme*, *The Descent of Man* de Darwin. Je ne suis pas sûr qu'on aura le temps parce que j'ai beaucoup de choses à dire, mais en tout cas, dans *The Descent of Man* chez Darwin, je vous recommande de le lire en tout cas, je vous recommande vraiment de lire ce texte si vous ne l'avez pas lu, vous verrez comment Darwin est toujours au bord de se poser cette question de la sélection que j'essaye de poser là mais finalement il la contient toujours dans le darwinisme évidemment, il la ramène toujours à la sélection naturelle. Et je crois qu'il faut lire ça de près pour voir ce qui ne va pas. J'espère que j'aurai le temps de vous dire quand même au moins quelques mots de ce qui ne va pas à mon avis.

Quoi qu'il en soit, cette sélection, par exemple, celle que Anaïs est en train de faire dans ce que je suis en train de dire là et bien cette sélection elle est conditionnée par toutes sortes de critères de sélection. Elle n'est pas simplement conditionnée par les rétentions secondaires psychiques d'Anaïs, par exemple dans le cas d'Anaïs. Elle est sélectionnée par des conditions pharmacologiques générales qui sont les conditions pharmacologiques du savoir puisque ce que je vous dis c'est un processus de transindividuation, c'est conditionné par des rétentions tertiaires. Les rétentions tertiaires sont des pharmaka, **donc tout processus de transindividuation de savoir est pharmacologique**, donc le savoir peut toujours déconner complètement. Mais en plus, ces rétentions tertiaires pharmacologiques sont non seulement des organes de savoir mais ce sont des organes de pouvoir. C'est-à-dire que les mêmes support hypomnésiques qui sont à l'origine du savoir sont aussi les conditions d'exercice du pouvoir. Et le pouvoir est toujours hautement pharmacologique au sens où il produit toujours de la toxicité. Parce que le pouvoir c'est la violence. Donc le pouvoir est toujours en train de produire une lésion, de commettre une injustice en quelque sorte par rapport à ce sur quoi il s'exerce, inévitablement. Pour dire les choses plus précisément et je ne vais pas faire une liste exhaustive, mais je vais vous donner quelques indications, la sélection noétique et psychique qui se produit quand vous écoutez quelqu'un comme moi entendre parler, par exemple et qui est produite par vos propres critères de sélection qui sont liés à vos rétentions secondaires psychiques, est conditionnée par d'autres critériologies de sélection. Elles sont formées, ces critériologies, d'abord par les spécificités des rétentions tertiaires. Une rétention tertiaire a une manière de sélectionner. Avant tout, par exemple, ce qui distingue, prenons un exemple un peu grossier et peut-être trop simple, mais disons une écriture alphabétique d'une écriture cunéiforme, c'est que ça ne sélectionne pas du tout de la même manière. Ou par exemple, l'écriture hébraïque, l'écriture de l'hébreu et l'écriture des Grecs, ça se ressemble beaucoup hein, ça se ressemble beaucoup mais ça n'est pas la même chose, ça

ne sélectionne pas de la même manière. Et vous le savez très bien, par exemple, l'écriture hébraïque ne sélectionne pas les voyelles, ce qui n'est pas rien. C'est une tout autre manière de sélectionner. Ça a des effets extrêmement importants dans la manière dont la Bible est perçue, est lue, évidemment, par les hébreux. La Bible en hébreu et la Bible traduite en grec, ce n'est pas la même Bible du tout. Et ce n'est pas simplement parce qu'il y a une traduction dans une autre langue. C'est parce que ce n'est pas le même alphabet. Et vous savez à quel point la lettre est capitale dans le judaïsme, y compris à travers la Kabbale, etc. Bon, je n'en parlerai pas. Si je comparais maintenant l'écriture alphabétique avec la vidéo ou je ne sais pas quoi vous comprenez bien que j'aurais encore beaucoup d'autres exemples, vous voyez bien que chaque appareil de rétention tertiaire est un filtre qui sélectionne d'une manière particulière et comme vous le savez, parce qu'on en a beaucoup parlé, ces processus de sélection rétionnelle tertiaire modifient la manière dont vous agencez vos rétions primaires et vos rétions secondaires. Donc il y a un processus dans la rétention tertiaire de sélection qui est déjà à l'œuvre, avant même que vous n'ayez commencé vous à sélectionner. Il a déjà présélectionné si je puis dire. Il y a une présélection qui est déjà opérée par la rétention tertiaire. D'autre part, il y a d'autres critères de sélection qui vous sont apportés sans même que vous n'en ayez conscience par les règles qui régissent les appareils sociaux de socialisation des rétions tertiaires. Par exemple, les écoles, les universités, les familles qui vous ont introduit la rétention tertiaire en question dans le cerveau. Je dis bien dans le cerveau parce que pour que ces rétions tertiaires puissent vous être utiles à quelque chose, il faut que vous les ayez intériorisées dans votre cerveau. Il faut que vous ayez recodé votre cerveau. C'est ce qu'on avait vu l'année dernière. D'autre part il y a également par exemple des conditions de subsistance qui pèsent sur ces critères. Imaginez que vous n'avez pas mangé depuis trois jours. Vous allez avoir beaucoup de mal à suivre mon séminaire. Ou bien imaginez que vous avez eu une indigestion. Comme vous dirait Nietzsche, vous pensez surtout avec vos boyaux. Et ça vous donne une humeur, une Stimmung. Vous avez un corps. Et votre corps, lui aussi. Il produit des molécules, il produit des toxines, il produit toutes sortes de choses, il produit de l'adrénaline. Moi, je disais à Caroline, je marche beaucoup à l'adrénaline, par exemple. Tout ça, ça a des effets et ça crée des critères, ça crée des états particuliers. Si je vous en parle, c'est parce qu'en dessous de cela il y a des rapports de force socio-économiques, il y en a qui mangent et d'autres qui ne mangent pas. Il y en a qui mangent trop, il y en a qui ne mangent pas assez. Il y en a qui mangent bien, d'autres qui mangent mal. Etc. Etc. Si je vous dis tout cela, c'est parce que tout cela je le réinscris dans l'idéologie allemande de Marx et Engels. Tout ce que je suis en train de vous dire, ça doit être interprété à partir de ce que disent Marx et Engels au début de l'idéologie allemande. A savoir que la forme de vie dans laquelle nous vivons, c'est une forme de vie technique et dans cette forme de vie technique, il y a des instruments qui sont des organes de pouvoir qui créent des rapports de force entre des gens. Donc ce que nous faisons quand nous produisons des processus de transindividuation, c'est que nous exerçons ces rapports de force, consciemment ou pas. Moi j'essaye de les conscientiser au maximum, parce que pour moi, la philosophie, c'est d'abord

de la politique. Par ailleurs. Il y a dans tout cela la biologie. La biologie en tant qu'elle exerce des effets, par exemple, sur le cerveau. Il y a des conditions de fonctionnement biologique de mon cerveau qui font que... il y a des critères biologiques qui font que, par exemple, je ne pourrais pas faire ce séminaire plus de 12 heures d'affilée et vous non plus. Au bout d'un certain temps, nous nous endormirions, nous craquerions, nous n'y arriverions plus. **Donc nous sommes contraints par des espèces de fenêtres de faisabilité qui sont aussi des critères biologiques.** Si je vous en parle, d'abord c'est parce que la biologie, j'en parle de plus en plus, mais c'est aussi parce que je voudrais faire une petite précision sur Jacques Derrida. Jacques Derrida c'est celui qui m'a introduit un peu dans la question rétionnelle. Si vous avez en tête la grammatologie de Jacques Derrida, vous vous souvenez forcément que lorsque Derrida dit Je pense la trace, j'essaye de penser la trace, à un moment donné, ça doit être vers la page 70 de *De la grammatologie*, il dit : « La trace, c'est la rétention. Et la rétention, c'est le vivant ». Il dit : la trace dont je vous parle, c'est le vivant. Le vivant, c'est de la rétention. C'est avant tout de la mémoire. Et par ailleurs, Derrida dit à peu près : j'ai oublié de prendre le livre, donc je ne peux pas vous dire à quelle page, mais je pourrais vous le dire si vous voulez. Il dit à ce moment-là : je parle de l'architrace. Et l'architrace, c'est ce qui englobe tous les processus rétionnels de tout type d'être vivant ou pas vivant, mais produit par l'être vivant qu'on appelle l'homme, disons. Et Derrida, à partir de là, dit : « on doit poser la question de la trace à partir de la question du vivant. On doit envisager l'architrace comme quelque chose qui dépasse toute détermination anthropologique en particulier. C'est-à-dire qu'on ne doit pas penser la trace à partir de l'homme en tant qu'il est producteur de traces mais à partir du vivant en tant qu'il rend possible l'homme producteur de traces ». Je vous en parle parce que je m'inscris en faux par rapport à cette proposition. Je m'inscris en faux pour trois raisons. La première raison, c'est que penser ainsi, c'est oublier ce que dit Heidegger. Heidegger, dont pourtant Derrida part, en tout cas en particulier dans *De la grammatologie*, ***De la grammatologie* c'est surtout un dialogue avec Heidegger.** *La voix et le phénomène* c'est un dialogue avec Husserl, mais *De la grammatologie* c'est un dialogue avec Heidegger et qui va devenir l'interlocuteur permanent de Derrida jusqu'à sa mort. Or, que dit Heidegger dans *Sein und Zeit*? Heidegger dit « On doit partir de là où on est ». On ne peut pas accéder à notre origine sans repartir de là où on est. C'est-ce que dans le cours *Pharmakon* j'appelle la situation du saumon. Nous sommes des saumons, nous voulons remonter aux sources, mais pour remonter aux sources, il faut partir de là où nous sommes, en pleine mer. **Là où nous sommes, c'est la rétention tertiaire artificielle.** Pour pouvoir, par exemple, accéder au concept de la trace biologique, que Derrida convoque pour dire l'archi-écriture, ça n'est pas simplement l'écriture, par exemple, au sens technique, c'est l'architrace et l'architrace, c'est la rétention sous toutes ses formes et ça renvoie au vivant. Pour pouvoir penser le vivant comme Derrida le pense il faut être passé par l'écriture. Le concept de vivant que Derrida utilise est un concept archi-élaboré qu'il hérite grosso modo non seulement de Darwin mais de la biologie moléculaire puisque d'ailleurs il se réfère directement à la biologie moléculaire quand il parle

du concept de grammaire. Il dit que le concept de grammaire renvoie au concept de programme et le concept de programme renvoie à la biologie moléculaire. Et il cite *La logique du vivant* de François Jacob. Donc le concept de vivant qu'il a est un concept hautement artificiel, hautement artificialisé. Il n'a pas du tout un accès au vivant direct bien entendu. C'est pour ça que je pense que cette démarche qui consiste à dire l'archi-écriture c'est ce qui ne s'enferme absolument pas dans l'anthropologique, etc., c'est pas du tout intéressant. C'est pas du tout comme ça qu'il faut poser les problèmes. La deuxième raison pour laquelle je dis ça, et c'est un développement de ce que je viens de dire, c'est que précisément cette manière de poser les problèmes empêche de poser la question post-darwinienne. Tout à coup, elle fait qu'il n'y a plus de problème, on est dans le vivant, l'architrace c'est le vivant, mais non, l'architrace ce n'est pas le vivant. **L'architrace c'est ce qui est conceptualisé par un vivant qui n'est plus seulement vivant mais qui est artificiel, qui s'appelle Jacques Derrida.** Comme vous et moi, il est hautement artificialisé, il est produit par une forme de vie technique. **Et troisièmement cette façon de penser ne permet pas d'agir.** C'est-à-dire que cette façon de généraliser la question de la trace à une question de l'architrace, par exemple, rend extrêmement difficile un discours qui viendrait spécifier ce qui nous arrive avec la rétention tertiaire numérique, par exemple. Comment est-ce que nous pensons ce que la rétention tertiaire numérique fait au vivant, aujourd'hui et au vivant noétique que nous essayons de rester, c'est-à-dire au vivant qui est capable encore d'avoir une expérience de la consistance du vivant artificiel ? Ça, c'est une question pour moi éminemment pratique. Vous allez voir, d'ailleurs très concrètement, pourquoi je la dis éminemment pratique. **Et en tout cas cette façon pratique de penser, c'est une façon de penser qui consiste à penser politiquement, c'est-à-dire penser pour agir.** Pour moi, la pensée, c'est ce qui permet de politiser l'avenir, c'est-à-dire de sélectionner dans l'avenir puisque politiser l'avenir c'est proposer de nouveaux critères de sélection dans l'avenir. C'est la définition nietzschéenne de la pensée à mon avis.

Alors, ce dont je vous parle c'est donc la sélection artificielle. Et cette sélection artificielle, ce qui m'intéresse, c'est de comprendre comment elle surgit à l'intérieur d'un processus qui est la sélection naturelle, enfin, que je veux bien penser avec Darwin comme la sélection naturelle. Je pose cette question parce que, je suis en train de vous le dire maintenant, quand je vous dis quelque chose, c'est vous qui le dites, ça veut dire que c'est vous qui sélectionnez dans ce que je dis et **donc la noèse est une question de sélection.** Penser la noésis, au sens d'Aristote, c'est penser les conditions de la sélection sous toutes ses formes comme un processus de transindividuation Et étudier un processus de transindividuation c'est étudier les modes de sélection artificiels qui y sont à l'œuvre. Et évidemment ces modes de sélection artificiels n'arrêtent pas de se transformer dans le temps. Tom Vandeputte, par exemple, il essaye de penser, je dis ça parce qu'on en a discuté il y a un mois à propos de sa thèse, il essaye de penser ce que les critères de sélection artificielle qui sont spécifiques des industries culturelles produisent au XXe siècle et au début du XXIIIe siècle. J'avais moi-même dans le tome 2 de *La technique et le temps* proposé une petite description des critères de sélection

artificielle de l'agence France Presse, la manière dont elle fonctionne à partir Le 19e siècle et comment elle évolue dans le temps. Derrière cela, il y avait le sujet de la construction de l'événement. Un événement, vous le savez bien, tout le monde sait ça aujourd'hui, un événement, c'est ce qu'on cherche à construire aujourd'hui en passant par les agences de presse, par exemple, en pesant sur les agences de presse, on essaye de fabriquer des événements. Et on essaye de fabriquer ces événements en intériorisant les critères de sélection de ces agences de presse, etc. Je dis ça pour un certain type de personne, en tout cas. Mais il y a par exemple un étudiant qui passe un examen, il va intégrer des critères de sélection qui sont sanctionnés par l'examen et il va lui-même essayer d'anticiper la critériologie correcte de sa sélection, etc. Tout ça, ça décrit des champs de sélectivité à travers des processus de transindividuation. Ce qu'il faut distinguer dans les processus de transindividuation ce qu'on pourrait appeler des règles de sélection qui sont très génériques, qui sont, comme aurait dit Derrida, métémpiriques, Husserl aurait dit omni-temporelles, c'est-à-dire **qu'il y a des choses qui se maintiennent à travers tous les processus de transindividuation**, et dont on pourrait dire que ce sont les lois que Simondon tente de décrire dans l'individuation psychique et collective. Lorsqu'il dit, par exemple, comment un processus de syncrétisation s'opère dans un processus d'individuation psychosociale. Là, il décrit des processus qui sont, je crois, génériques pour tout type de processus d'individuation psychique et collective, mais qui, et ça on ne le trouve pas chez Simondon, se spécifient, se caractérisent et peuvent produire des courts-circuits c'est-à-dire des négativités, de la toxicité, avec les rétentions tertiaires mises en œuvre à chaque époque. Ça, Simondon ne le pose pas ce problème. Il ne le décrit pas. Il ne l'instruit pas. Moi-même j'ai essayé de poser le problème que ça me pose, à moi, que Simondon n'en parle pas, dans un petit texte que j'avais écrit il y a déjà longtemps pour la revue de Toni Negri, qui s'appelle *Futur Antérieur* où je faisais une lecture comparée de Simondon et Heidegger. Et où j'essayais de dire que chez Simondon, il n'y a pas de déchéance du *Dasein*, il n'y a pas de *Verfall* et que d'une certaine manière il y avait une espèce de positivité fondamentale dans le point de vue simondonien à laquelle il manquait précisément une question pharmacologique c'est-à-dire la question de la désindividuation. C'est paradoxal que je dise cela puisque je l'ai souvent dit et écrit, le concept de désindividuation, je l'ai forgé à partir de **Simondon lui-même qui ne parle pas d'ailleurs de désindividuation, mais comme vous le savez, de perte d'individuation**. Donc c'est chez Simondon que j'ai trouvé cette question de la perte d'individuation. C'est bien lui qui la pose, il la pose à propos du prolétariat, à propos de la prolétarianisation du travailleur, donc en lisant Marx. Il la pose pour interpréter l'espèce de divorce qu'il y a entre la culture et la technique, le malaise produit par la technicisation au XIXe siècle, comme il le décrit très bien *Du mode d'existence des objets techniques* mais en même temps il n'en fait pas une structure fondamentale de l'individuation psychique et collective et à mon avis ça manque gravement.

Quoi qu'il en soit, ayant dit cela, ayant donc dit que là ça sélectionne, Anaïs sélectionne, cette sélection elle est produite par ses propres critères de sélection,

qui sont des rétentions secondaires psychiques mais en même temps, ces critères de sélection, ils subissent tout le milieu de transindividuation et puis d'autres milieux de transindividuation qui sont ce que je disais tout à l'heure la nature de la rétention tertiaire elle-même, les milieux institutionnels à l'intérieur desquels ces rapports de sélection se produisent, les problèmes de subsistance, les rapports de force socioéconomique enfin, tout ce que j'indiquais tout à l'heure et que je ne vais pas décrire ici. Il faudrait le faire, j'espère qu'un jour nous le ferons mais là ça n'est pas le moment. Ce que je voulais dire en vous disant cela c'est qu'il y a des critères de sélection externe qui jouent et qui sont très importants et qui jouent d'abord, évidemment ça on l'avait déjà dit, à travers les rétentions secondaires collectives. C'est-à-dire le fait que j'emploie des mots, par exemple, j'étais il y a deux jours en Amérique avec Anaïs d'ailleurs et d'autres personnes et je parlais anglais, je ne parlais pas en français comme aujourd'hui. Et donc tout ce que j'avais à dire, tout à coup, je le filtrais à travers la langue anglaise. Il est évident que je ne disais pas la même chose qu'en français. Et ça, je ne sais plus avec qui j'en ai parlé, ça m'intéresse beaucoup, parce que quand je parle en anglais, quand je fais des cours ou des séminaires en anglais, eh bien évidemment je suis obligé de penser autrement puisque je ne pense plus avec les mêmes rétentions secondaires collectives. Et bien donc ça me donne à penser des choses nouvelles. Parfois, ça m'empêche un petit peu de penser. En tout cas, ça me gêne, disons, ça me fait éprouver des difficultés, mais ça me fait penser des choses nouvelles. Voilà d'autres critères de sélection, disons, apparemment venant de l'extérieur.

Mais maintenant, je voudrais revenir à l'intérieur, si je puis dire. Enfin, intérieur ne veut rien dire dans ce cas-là, disons au psychique et à ce qui n'est pas le collectif dans ce psychique. En tout cas, ce qui n'est pas seulement le collectif dans ce psychique. A savoir que je voudrais revenir sur ce que j'avais appelé les traumatypes et les stéréotypes que j'ai déjà évoqués tout à l'heure. Que sont les traumatypes et les stéréotypes dans le processus de sélection ? Les stéréotypes forment des critères de sélection. Mais les traumatypes, ils forment aussi des critères de sélection. Les stéréotypes, ce sont des critères conformes aux critères communs issus de la rétention secondaire collective typique du processus de transindividuation dans lequel je suis. Donc, par exemple, je vais mettre en œuvre un processus de sélection qu'à peu près tout le monde ici, va mettre en œuvre parce que ça s'impose, plus ou moins, c'est-à-dire que je les ai plus ou moins intériorisés. Par exemple, dans les personnes qui suivent ce séminaire, je sais qu'il y a des gens qui sont plus du côté de Nietzsche, d'autres qui sont plus du côté de Husserl, d'autres qui sont encore tout à fait ailleurs, ou de Deleuze ou je ne sais qui, et puis d'autres qui mélangent un petit peu tout cela, ils ont des critères, voilà, qui sont des stéréotypies mais ils ne sont pas tous les mêmes pour autant. Nous avons des critères stéréotypiques et puis par ailleurs nous construisons nos propres stéréotypies, c'est-à-dire qu'à un moment donné nous avons une idée de nous-mêmes, nous mettons toujours en route les mêmes mécanismes de sélection etc. **ou nous essayons de défendre quelque chose qui n'existe pas et que certains appellent à tort notre identité**, notre

même, notre revenir au même, notre capacité à redevenir, à être les mêmes et dont nous avons besoin, bien évidemment, d'une manière ou d'une autre. Ça, ça produit certains critères, certaines façons de sélectionner mais il y a aussi les traumatypes qui sont d'autres critères de sélection et **ces critères de sélection traumatypiques, ils sont sourds**. Au sens où en français, quelque chose est dit sourd, ça veut dire dissimulé, ça veut dire enfoui, très profondément enfoui. En fait, ces critères-là, ce sont des critères négatifs qui produisent des sélections négatives à savoir que ce sont des critères qui sont contenus par des refoulements. Ils sont issus de processus de refoulement. Et ce que je soutiens là, pour être très clair et très honnête avec vous, **ce que je suis en train de vous dire là, je vous le dis alors là vraiment comme un funambule sur un fil**. Et il n'y a pas de filet en dessous. C'est-à-dire que je suis vraiment dans ce qu'on appelle un séminaire. Je ne suis pas en train de vous faire un cours, je suis en train de me risquer sur une voie où je suis sans filet. Je me dis que je vais peut-être tomber. Je ne suis pas du tout sûr de moi ce que je suis en train de vous dire. C'est très compliqué à penser ce dont je parle là, mais il faut le penser et j'essaie de le penser. Et ce que je vous dis, en prenant beaucoup de risques, c'est qu'il y a cette double critéologie qui joue en permanence. Par exemple, dans Anaïs là il y a deux niveaux qui retiennent, un qu'elle est capable de conscientiser, si je lui demande là, explique-moi, elle va être capable de conscientiser un certain nombre de choses. Et puis un autre qu'elle n'est pas du tout capable de conscientiser. Et qu'on aura envie de rapporter à l'inconscient, d'ailleurs. Est-ce qu'il faut le rapporter à l'inconscient ? Est-ce qu'il faut se précipiter à dire : la stéréotypie c'est la conscience et la traumatypie, c'est l'inconscient ? Je n'en suis pas sûr. Parce que Freud a montré que c'était très compliqué. « **Ça** » sélectionne. Je suis en train de vous parler du ça, en réalité. Ça sélectionne et le ça, eh bien, ça ne se classe pas simplement soit du côté du conscient, soit du côté de l'inconscient. C'est très compliqué. **Mais en tout cas, ce que ça dit, le ça, c'est que je ne choisis pas mes sélections**. Ça sélectionne, en moi, mais ce n'est pas moi qui choisis de sélectionner. Ça, vous l'avez bien compris depuis le début. Mais ce que vous n'avez peut-être pas vu, c'est à quel point c'est une question importante. Ce que j'appelle la rétention primaire - je vous dis depuis longtemps, depuis que vous me connaissez, c'est mon truc de base - c'est une sélection primaire. C'est-ce que ne voit pas Husserl en 1905. C'est pour ça que je ne suis pas du tout un husserlien. **Je dis, la rétention primaire, c'est une sélection primaire**. Cette sélection primaire, elle se fait avec des critères. Ces critères, vous dit-je, ce sont mes critères. Mais ça ne veut pas dire que c'est vous qui choisissez. Ça ne veut pas dire que vous décidez de sélectionner comme ça. **Ça sélectionne en vous, mais vous ne savez pas du tout quels sont les critères qui sélectionnent**. Vous ne le savez pas, mais si vous voulez anamnésiquement sélectionner, peut-être que vous voudriez essayer de le savoir. En tout cas sur un certain régime de discours. La philosophie, il n'y a aucun doute qu'elle voudrait chercher à savoir quels sont ses critères. **Ce que cherche à faire la philosophie, c'est à expliciter ses critères**. Peut-être qu'une approche pharmacologique de la philosophie consisterait à dire que premièrement il est légitime que la philosophie cherche à expliciter les critères et deuxièmement il est

raisonnable que la philosophie accepte qu'elle n'arrive jamais à les expliciter en totalité parce qu'il y a la différence avec un a et que cette différence avec un a qui est ce que Gilbert Simondon appelle un processus d'individuation qui fait que dès que je connais ce que j'individue, l'ayant individué en le connaissant, il est devenu inconnu et donc je ne peux jamais le connaître, peut-être qu'il faudrait que nous commencions à accepter de faire une philosophie de ce que j'appelle l'ombre et la lumière et pas simplement une philosophie des lumières c'est-à-dire **que nous acceptions de faire une philosophie pharmacologique qui consiste à ouvrir des nouveaux champs d'ombre, de mystère, d'inconnu, et donc une philosophie du devenir et non pas une philosophie de l'être**. Car c'est de ça que je suis en train de vous parler. Une philosophie de l'événement et non pas une philosophie de l'essence. Beaucoup de gens ont tourné autour de ça depuis 50 ans, Deleuze le premier, Badiou aussi d'une certaine manière. À mon avis, Badiou s'est totalement planté. Je pense que Deleuze, par contre, nous apporte beaucoup de choses.

Alors, il y a trois semaines, dans la première séance, je vous ai rappelé que depuis le début de ce séminaire, depuis trois ans, ce qui nous intéresse, c'est la transindividuation numérique. Cette année, ce que je vous dis, j'avais commencé à le dire l'année dernière, c'est que **la transindividuation numérique, c'est ce qui relie des cerveaux**. J'espère que je ferai venir Maurizio Lazzarato à l'académie d'été cette année pour parler des cerveaux. Je vous l'ai peut-être déjà dit. Je lui ai envoyé un petit mot, on va se voir bientôt. Parce que Lazzarato, dans son... Je ne sais plus comment s'appelle son truc, là sur psychologie, capitalisme et économie, qu'il a publié au début des années, je ne sais plus quand, il se réfère à Gabriel Tarde et au fait que Tarde essaye de penser toutes les questions d'économie comme coopération entre cerveaux. Ça, c'est très intéressant. En même temps, je ne suis pas pleinement convaincu par Gabriel Tarde sur ces questions-là. C'est à Deleuze, d'ailleurs, que Maurizio Lazzarato doit évidemment cette référence. Quoi qu'il en soit, la transindividuation numérique, c'est ce qui relie les cerveaux dans une connexion de plus en plus permanente et par des intermédiaires qui constituent ce qu'on appelle aujourd'hui des plateformes. Par exemple, Facebook, par exemple, Google etc. Les réseaux sociaux, et pas seulement les réseaux sociaux. De plus en plus, les plateformes se développent. Et d'ailleurs, beaucoup de gens aujourd'hui - il y aura peut-être aussi à l'académie d'été, d'ailleurs, je vous le dis en passant, Geert Lovink parce qu'il habite à côté d'Epineuil maintenant. Donc, c'est devenu un voisin et Geert Lovink, c'est quelqu'un qui réfléchit beaucoup à ces questions, qui est un Néerlandais, un hollandais, qui est quelqu'un qui réfléchit beaucoup sur les médias sociaux. Peut-être qu'il sera là cet été aussi. Et en tout cas, j'en parle parce que j'étais chez lui il y a un mois, à Amsterdam et il a posé le problème des plateformes, Facebook et autres, qui menacent le web, qui constituent une grande menace parce que c'est une nouvelle technologie de critériologie de sélection qui est imposée par des acteurs Apple, Facebook, Twitter, etc. qui ont tendance finalement à reconfigurer des critériologies de sélection. **On est en plein dans la question de notre milieu rétentionnel tertiaire**. Alors. Je ne vais pas vous parler aujourd'hui

de ces plateformes, on en reparlera certainement bientôt, mais je vais revenir au cerveau. Je vous dis là, ces plateformes mettent en relation des cerveaux les uns avec les autres et la manière dont elles les mettent en relation, ça a des effets sur ces cerveaux et si on veut comprendre quels sont les effets que ça a sur ces cerveaux il faut comprendre évidemment comment fonctionnent ces cerveaux. Donc, je reviens à l'autre sujet qui est quoi ? qui est le fait que **ces cerveaux ne sont pas simplement des organes organiques mais des organes organologiques**. Qu'est-ce que ça signifie ? Vous le savez très bien maintenant, on en a beaucoup parlé. Ça signifie que les cerveaux que nous sommes, les cerveaux noétiques que nous sommes, sont réorganisés par l'organologie. C'est-à-dire qu'ils sont désorganisés - quand je dis désorganisés, ça veut dire presque dévitalisés. Ils ne sont plus régis par les lois de la biologie simplement, ils sont recodés. C'est ce qu'on avait vu l'année dernière avec Maryanne Wolf et c'est-ce que j'avais proposé l'année dernière de vous montrer en lisant Nicholas Carr mais on n'avait pas eu le temps de le faire. Entre temps j'ai écrit un livre, *Pharmacologie du Front National*, où j'ai poursuivi ce séminaire en quelque sorte, j'ai continué à développer ce que je n'avais pas eu le temps de développer dans ce séminaire autour de Nicholas Carr. Et j'ai essayé de montrer dans ce livre ce que je vais vous résumer en quelques phrases maintenant à savoir que Nicholas Carr n'a pas compris la question de la sélection artificielle. Et que c'est le problème de son livre. C'est un livre vraiment intéressant surtout dans la première partie, mais vraiment décevant surtout dans la deuxième partie. Pourquoi ? **Parce qu'il ne comprend pas que la mémoire noétique**, celle qui lui donne accès à ce qu'il appelle la lecture profonde ou la deep attention, **c'est une mémoire technique**. Ce n'est pas une mémoire biologique. C'est lui-même qui le dit, je vous l'avais dit l'année dernière, il se réfère à Walter Ong, à Eric Havelock, à Marianne Wolf, c'est d'ailleurs pour ça, grâce à lui, que j'ai lu Maryanne Wolf donc je lui suis très reconnaissant d'avoir écrit ce livre. Mais il se réfère à eux pour, dans la première partie, essayer d'expliquer, en s'appuyant sur les neurosciences, ce que c'est que la lecture profonde. Et là, il dit : Marianne Wolf le dit très bien, elle l'explique, elle l'observe avec de l'imagerie cérébrale et elle confirme ce que Eric Havelock et Walter Ong disaient il y a déjà 30, 40 ou 50 ans, mais de manière purement théorique. Sauf que quand il se met, lui, à parler de ce que lui fait la mémoire numérique sur son propre cerveau, ce que Google fait à son cerveau, ce que Facebook fait à son cerveau, etc., il dit : ah bah, ça ne peut pas marcher parce que ça m'impose des modèles technologiques alors que ma mémoire est biologique. Et donc, si ça ne va pas avec le numérique c'est parce que c'est une mémoire technique. Mais c'est complètement idiot de dire ça, il a montré exactement le contraire dans la première partie. Donc c'est complètement stupide. On a l'impression qu'il a tout oublié de la première partie pour mettre son discours au service de la condamnation de Google. Alors, je ne vais pas vous parler de Nicholas Carr ici parce que j'en ai déjà parlé dans mon livre. Donc si vous voulez en savoir plus, lisez le livre. Mais, par contre, je voudrais vous parler de la suite du travail que j'ai fait sur Nicholas Carr en écrivant ce bouquin sur le Front National. Cette suite passe par un auteur dont je vous recommande vivement la lecture. Où est-ce que j'ai mis son livre ? Il

est là. C'est un auteur américain, il a un nom français, mais il est américain. C'est Joseph LeDoux. Joseph LeDoux est un neurologue. Je crois qu'il est de New York d'ailleurs et j'aurais aimé le voir quand j'étais à NYU mais je n'ai pas eu le temps. C'est un grand penseur du cerveau, quelqu'un d'important. Ça c'est la version française d'un livre qui s'appelle en anglais *Synaptic Self* donc c'est très intéressant, rien que le titre est très éloquent, il propose de penser le soi (self) à partir de la théorie synaptique. C'est très audacieux parce qu'il revendique vraiment le concept du soi au sens des philosophes, mais aussi évidemment vous vous en doutez au sens des biologistes et en particulier au sens des immunologues parce que **la théorie du soi en biologie ça existe, ça s'appelle l'immunologie**. Le système immunitaire c'est la théorie biologique du soi. C'est l'organe biologique de la défense du soi. C'est-à-dire de la protection de l'être biologique contre sa propre destruction. Mais dans son analyse, Joseph LeDoux ne se contente pas d'un point de vue biologique. Alors je vais vous en parler de son analyse. Enfin, en tout cas, j'espère parce que je vois que l'heure tourne et je n'avance pas très vite comme d'habitude. Avant de vous parler de l'analyse de LeDoux, je voudrais revenir à la question de la mémoire biologique et de la mémoire biologique noétique. D'abord, je voudrais vous dire **qu'il y a de la mémoire biologique qui n'est pas simplement biologique et qui n'est pas pour autant noétique non plus**. Ce que je veux dire par là, c'est que il faut distinguer la mémoire biologique en général de la mémoire biologique nerveuse. Une cellule, quelle qu'elle soit, quel que soit le tissu vivant où vous prenez cette cellule, c'est une mémoire, parce qu'une cellule c'est structuré par l'ADN, par le DNA comme on dit en anglais, par les séquences de nucléotides qui constituent le vivant. Et cela, c'est de la mémoire spécifique donc il y a dans le vivant cette mémoire-là qui structure n'importe quelle cellule vivante quelle qu'elle soit. Deuxièmement, il y a de la mémoire, si je peux me permettre, mnésique, de la mémoire vivante mnésique ou disons plus exactement nerveuse c'est à dire qu'il y a des cellules vivantes qui ont pour fonction de construire **des complexes cellulaires mnésiques** comme par exemple un cerveau ou comme, par exemple, l'hippocampe dans le cerveau ou comme par exemple telle partie de l'hippocampe dans le cerveau ou par exemple telle dimension d'une synapse de l'hippocampe dans le cerveau, etc. Ça, ce sont d'autres dimensions mnésiques. On dit généralement la mémoire mais il n'y a pas la mémoire, il y a une infinité de structures de la mémoire extrêmement complexes et quand on veut étudier la mémoire noétique, celle qui nous intéresse nous, c'est-à-dire celle qui produit ce que Platon appelle *l'anamnésis*, eh bien, il faut étudier toutes ces différences-là. On ne va pas le faire, bien entendu. Malheureusement, on n'en a pas le temps, puis en plus, moi, je n'en ai de toute façon pas la compétence. Mais si je lis maintenant ces auteurs, Joseph LeDoux, Eric Kandel, tous ces gens-là, Maryanne Wolf, parce que eux développent ces choses-là et c'est absolument passionnant. C'est absolument passionnant et en règle générale, à l'exception de Maryanne Wolf, à mon avis, tous ceux-là oublient quelque chose. Je dis à l'exception de Maryanne Wolf parce que je pense que Maryanne Wolf pose vraiment ce problème, **même si elle ne le pose pas comme je vais vous le donner, comme je vais vous le formuler maintenant. En**

général, ce que tous ces penseurs oublient, comme par exemple Joseph LeDoux, c'est le passage de l'organique à l'organologique. Nous disons, en nous appuyant sur Marianne Wolff, **qu'il existe un système nerveux central noétique qui a une capacité d'intérioriser des organes artificiels dans son fonctionnement**, de soumettre son fonctionnement organique à des fonctionnements inorganiques. Qu'est-ce que ça veut dire, ça ? Alors, on va voir tout à l'heure que Joseph LeDoux essaye de penser cela et qu'il n'y arrive pas. On va voir que Joseph LeDoux essaye de le penser parce qu'il essaye dans *Synaptic Self* - la traduction en français c'est *Neurobiologie de la personnalité* - c'est beaucoup moins intéressant comme titre que Synaptic Self, mais bon. Il essaye de penser les rapports entre ce qu'il appelle mémoire de travail et mémoire à long terme. Et l'analyse chez lui ça se traduit par une analyse des rapports entre le cortex préfrontal et l'hippocampe - je voulais vous imprimer, mais j'ai oublié de le faire, une représentation du cerveau. L'hippocampe c'est une structure qui est à l'intérieur du cerveau qui est extrêmement importante - et donc il essaye de montrer comment fonctionne et comment il y a des cellules et des circuits et des émissions neurochimiques et neuro-électriques qui sont produites entre le cortex préfrontal et l'hippocampe d'un côté et le cortex préfrontal et les zones subcorticales de l'autre. Je ne vais pas rentrer dans ces détails-là. Si ça vous intéresse, lisez son livre. C'est extrêmement précis et documenté. Et ce que je crois, si je vais vous en parler tout à l'heure, c'est que Joseph LeDoux, en s'intéressant à ces questions, il décrit les bases neuronales du rapport entre rétentions primaires et rétentions secondaires. Je vous dis qu'il fait cela, mais je vous dis qu'il le fait et en même temps, je vous dis qu'il n'arrive pas à le faire.

Alors, avant de développer ce point, je voudrais signaler quelque chose sur quoi je reviendrai un peu plus tard. Ce que l'on va voir LeDoux décrire, là, dans un instant, sur les rapports entre ce qu'il appelle mémoire de travail et mémoire à long terme, ou mémoire de court terme et mémoire à long terme, mémoire immédiate, certains appellent ça comme ça, ça s'inscrit dans ce que depuis Jacob von Uexküll on appelle la boucle sensorimotrice c'est à dire sur un circuit d'effection², de ce que Jacob von Uexküll décrit comme un circuit d'effection. Jacob von Uexküll vous le savez dit : toute perception conduit à une effection. C'est-à-dire que quand je suis stimulé, je dois répondre. Il y a un stimulus, il y a une réponse. Alors le stimulus peut arriver et la réponse peut se produire 30 ans plus tard. Par exemple, en cognant un pavé dans la cour des Guermantes avec son pied, le vieux Proust, malade, qui va bientôt mourir, tout à coup refait tout le parcours qui est à l'origine de *La recherche du temps perdu*. Ça, c'est un très long circuit noétique d'une boucle sensorimotrice qui ne peut pas être pensée avec les concepts de Jacob von Uexküll et qui ne peut pas être pensée non plus avec les concepts de Joseph LeDoux. Parce que cette boucle sensorimotrice très longue que produit Marcel Proust, là, eh bien elle passe par l'écriture, par ce que Marcel Proust appelle la littérature. Et ce dont je suis en train de vous parler d'ici, dans ce séminaire, c'est de cela. Là où Marianne Wolf est un penseur très important, et elle a pensé Proust, puisqu'elle parle du cerveau, elle écrit

2. *Néol.*, CYBERNÉTIQUE. Action de répondre à un stimulus.

sur le cerveau mais avec qui est-ce qu'elle essaye d'interpréter le cerveau avec Marcel Proust pas simplement avec Darwin. Et c'est ça qui est très intéressant. Et évidemment, du coup, elle intériorise quelque chose, elle dit : mais non, ce n'est pas dans le cerveau ce qui se passe là, c'est en dehors du cerveau. **Et c'est l'intériorisation dans le cerveau de ce dehors du cerveau, qui est importante.** Ce que décrit Joseph LeDoux dans son analyse des rapports entre mémoire de travail et mémoire à long terme, mémoire de travail, par exemple, c'est mon pied tape dans un pavé, et mémoire à long terme, c'est tout ce bazar qui remonte à l'origine du baiser vespéral de maman quand j'étais petit, dans la chambre de tante Léonie qui venait m'embrasser, etc. Tout ça qui fait un long circuit, immense, et ce circuit se continue. Il est en train de se continuer là, en ce moment même, avec vous et moi, puisque je suis en train de le continuer ce circuit. Parce qu'à travers vous et moi, Proust, je ne vais pas dire qu'il est encore vivant, mais il continue à s'individualiser. C'est-ce que dit Wolfgang Iser dans *L'acte de lecture*. **Wolfgang Iser dit dans *L'acte de lecture*, le texte continue à s'individualiser dans le lecteur.** Parce qu'en fait, le circuit continue à s'inscrire. Il ne le dit pas comme ça, malheureusement. Mais c'est ça qu'il décrit. Tout ça, ça suppose, aujourd'hui, pour le comprendre, de regarder de très près comment des organes et des sous-organes s'articulent. Ce que j'appelle les sous-organes c'est par exemple l'hippocampe, le cortex préfrontal, les zones subcorticales, etc. Tout ce que Joseph LeDoux essaye de décrire dans le cerveau. Mais aussi les organes artificiels que sont les librairies où on achète Marcel Proust, où on le trouve en ligne avec Amazon, le livre lui-même, l'école qui m'a appris à lire, qui me permet de lire Marcel Proust, le rapport que j'ai eu avec mon prof l'école, bref, tout ça, ça constitue des couches, et ces couches, il faut les théoriser. Ces couches-là sont des couches, celles dont je viens de vous parler, qui constituent ces critères de sélection qui ne sont pas neurologiques, mais qui s'inscrivent dans le neurologique, qui doivent passer par le neurologique, qui font que, du coup, on ne peut pas se contenter du neurologique, mais on ne peut pas non plus se dispenser du neurologique. **On est obligé de penser le neurologique sans se laisser enfermer dedans.** C'est ça qu'on essaye de faire dans ce séminaire. Si on avait le temps, il faudrait se poser la question de l'oubli. Interroger le sens de la question de l'oubli. Parce que Joseph LeDoux, lorsqu'il essaye de réfléchir sur comment fonctionne un cerveau au plan neurologique par rapport à cette question de mémoire à court terme et à long terme, il commence par se demander comment se fait-il qu'on oublie quelque chose ? Quelles sont les circonstances dans lesquelles on oublie, par exemple, un numéro de téléphone ? Et il dit cela pour essayer de spécifier les limites de ce qu'il appelle la mémoire de travail. Il dit que la mémoire de travail a des limites et je le cite, « c'est ce qui explique pourquoi nous oublions un numéro de téléphone si nous sommes distraits en le composant ». Vous êtes en train de composer un numéro de téléphone et puis pendant que vous le composez quelqu'un vous parle alors LeDoux dit : vous n'allez pas le mémoriser. Je ne sais pas si vous avez remarqué, peut-être que vous ne vivez pas ça, mais moi je ne mémorise plus du tout les numéros de téléphone même quand on ne me distrait pas. Parce que je sais que mon téléphone les retient. Donc je ne cherche absolument plus à les mémoriser. Autrefois, avant que

j'aie un téléphone portable, je mémorisais beaucoup de numéros de téléphone, j'en avais au moins deux ou trois cent dans la tête. Ah tiens, je vais appeler machin. Ah oui, c'est. Et hop, je faisais le numéro de mémoire. Je ne parle pas seulement du numéro de Caroline, du numéro de ma maman, du numéro de... je ne sais pas, elle avait le numéro de téléphone de l'université de Compiègne, elle avait le numéro de téléphone d'un copain, j'en avais une centaine dans la tête. Je n'en ai plus aucun aujourd'hui. Vous pouvez me demander le numéro de Caroline, je n'en sais rien. Le mien, à peine. Alors, ce que je veux dire par là. C'est que cette mémoire de travail, elle se reconfigure en permanence, en réalité, en fonction de mémoires externes, comme on les appelle parfois, avec lesquelles elle compose en permanence. Ça, Ledoux n'en dit pas un mot. **Pas une seule fois il me parle de ses mémoires externes qui viennent reconfigurer la mémoire interne.** C'est bizarre quand même. C'est comme s'il prenait, je vais reprendre une expression bien connue, un cerveau dans une cuve. C'est comme s'il disait que je vais observer le cerveau et le cerveau tout seul. Mais un cerveau c'est dans un milieu. Si vous ne pensez pas à l'organe dans son milieu, d'abord son rapport aux autres organes pour commencer, vivants, mais aussi aux autres organes artificiels et dans un milieu, vous ne pouvez pas penser l'organe vraiment. Donc il y a une espèce d'abstraction théorique qui est pratiquée là qui, à mon avis, est quand même dangereuse. Et surtout, si je vous dis ça, et si je vous parlais tout à l'heure de Jacob von Uexküll, c'est parce que ce qu'on oublie de très important Joseph LeDoux, c'est qu'un numéro de téléphone, on peut l'écrire. Et en l'écrivant, on l'écrit sur un bout de papier qui nous permet de déléguer à une mémoire auxiliaire, ce qui fait qu'on peut l'oublier, qu'on peut se dire on va l'oublier, mais on peut aussi le mémoriser dans sa tête en l'écrivant. **C'est-à-dire que l'écrire sur un cahier, c'est aussi l'écrire dans sa tête. Ça, c'est-ce que montre Maryanne Wolf.** Quand j'écris sur un cahier, ça peut être aussi une manière d'écrire dans ma tête. Ce qui est bizarre, c'est que par exemple, quand j'écris dans un carnet, un numéro de téléphone, j'en avais un avant, comme vous, comme tout le monde avait. Autrefois, tout le monde avait ce qu'on appelait un répertoire. J'ai même oublié le nom. Tout le monde avait un petit répertoire téléphonique dans sa poche pour dire : tiens le numéro d'un tel, au cas où j'aurais oublié. On notait tout ça, mais ça nous faisait de le mémoriser. Mais quand on note sur le téléphone portable, sur le smartphone, ça ne nous fait pas mémoriser. C'est bizarre, ça. En tout cas c'est comme ça que je le vis. Il faudrait peut-être vérifier par des expériences psychologiques que ce que je dis est vrai mais je pense que c'est très partagé ce point de vue. Quoi qu'il en soit, en oubliant ce problème de l'écriture, ce qu'on oublie Joseph LeDoux, c'est la boucle sensorimotrice. **On mémorise en faisant les choses.** Alors, le fait de faire les choses, par exemple, d'écrire dans son répertoire, ça peut servir aussi à extérioriser pour ne pas avoir besoin de mémoriser. Ce sont des choses compliquées. Quoi qu'il en soit, on vient de voir que Joseph **LeDoux ne soulève pas la question de ce que j'appellerais moi l'organologie hypomnésique de la mémoire noétique.** Il ne s'y intéresse pas du tout, il n'en dit pas un mot. A la différence d'Éric Kandel. Eric Kandel qui est un prix Nobel de neurologie, qui est aussi un New Yorkais, qui a fait un énorme

travail sur le cerveau. Lui, il se pose ses problèmes, mais il les pose à travers la psychanalyse et nous en reparlerons peut-être un jour. Quoi qu'il en soit, ensuite, LeDoux se pose la question du temps et de la mémoire, du temps qui est en train de passer, des conditions dans lesquelles le temps passe pour la mémoire. Il décrit quelque chose qui ressemble étonnamment à la manière dont moi-même souvent dans mes propres cours, je décris la rétention primaire. Si vous avez suivi pharmakon.fr vous avez forcément entendu dire, au moins une fois, que **la rétention primaire c'est ce qui vous arrive en ce moment**. Je dis toujours à mes étudiants, dans ce cours, et dans tous mes cours d'ailleurs, il y a toujours un moment où je dis à mes étudiants, la rétention primaire c'est très important. Et qu'est-ce que c'est que la rétention primaire ? C'est le fait que, par exemple, pour que vous compreniez ce que je suis en train de dire là, pour que vous vous souveniez de ce que je disais à l'instant, il y a une minute. Sinon ça ne fait pas de sens, etc. Ça c'est la rétention primaire et bien c'est exactement ce que dit Joseph LeDoux. J'ai eu la stupéfaction de lire il y a six mois ce que je vais vous citer maintenant, il dit ceci, c'est page 221 de la traduction française je n'ai pas le texte anglais, il dit ceci : en suivant un cours, vous devez garder le sujet de chaque phrase à l'esprit jusqu'à l'apparition du verbe et parfois vous devez vous référer à votre souvenir des phrases précédentes pour savoir à quoi renvoie un pronom. C'est tout à fait vrai, mais je dirais que ce n'est pas simplement parfois, c'est que vous devez en permanence vous rapporter aux phrases précédentes. Parce que tout ce qu'un discours produit est toujours extrêmement anaphorique. Ce qu'il décrit là, c'est ce qu'on appelle l'anaphorique en grammaire. Mais ce qu'il décrit là, ça ne se réduit pas une simple question de mémoire de travail. Ce n'est pas une simple question du fait que je perde ma mémoire petit à petit et que ma mémoire de travail est restreinte. Je suis obligé, par exemple ce que je suis en train de dire depuis maintenant plus d'une heure, une heure et quart, presque une heure et demie, pour que vous compreniez ce que je suis en train de dire, il faut quand même que plus ou moins, si mon propos n'est pas totalement incohérent, ça fasse écho à ce que je vous disais tout à fait au début de ce séminaire. **Ça ce n'est plus une question de mémoire de travail**. Ce n'est pas une simple question d'avoir une capacité d'avoir présent à l'esprit en ce moment même deux choses qui doivent être articulées. C'est beaucoup plus que ça. **C'est-ce que Husserl appelle une rétention primaire. Et c'est-ce que Kant appelle une synthèse**. C'est ce qui suppose chez Emmanuel Kant la triple synthèse d'appréhension, de reproduction et de recognition. **Ce sont les trois synthèses de l'imagination transcendante**. Et pour décrire cela, on ne peut absolument pas se satisfaire d'une pure description en termes de mémoire nerveuse, organique. On est obligé, c'est la thèse que j'avais soutenue moi-même en faisant la critique de Kant, de poser une quatrième synthèse qui est la synthèse que j'appelle technologique ou de reproduction, **la synthèse de la rétention tertiaire**. Il est évident que ce que décrit Joseph LeDoux a des bases neuronales et que ces bases neuronales il faut les étudier de très près en le lisant et qu'il fait un travail très intéressant. Mais il est tout aussi évident que ce qu'il décrit ne peut pas être décrit uniquement sur ces bases neuronales. Ça ne suffit pas. Il lui faut développer une synthèse organologique. Il lui faut

penser la grammatisation du cerveau. Le cerveau dont il parle, qui suit un cours, etc. C'est un cerveau grammatisé. Et quand je dis qu'il est grammatisé, il l'est par le fait qu'il sait lire mais il l'est d'abord par le fait qu'il sait parler. Le langage est évidemment un milieu hautement artificiel, le langage est constitué de rétention secondaire collective et ça, c'est évidemment déjà de l'organologique et pas simplement de l'organique.

Lorsque Husserl décrit l'agrégation de rétentions primaires dont résulte le caractère mélodieux d'une sonate, par exemple, ou d'une symphonie, c'est ça qui est décrit dans les *leçons sur la conscience intime du temps*, il ne s'agit évidemment pas d'une simple mémoire de travail que LeDoux décrit en disant qu'elle ne peut faire qu'une ou deux choses à la fois. Voilà, c'est ça la définition de la mémoire de travail de LeDoux. Il dit : vous ne pouvez pas à la fois faire un numéro de téléphone et répondre à votre femme qui vous demande si vous avez mis du sel dans les pâtes. Ce n'est pas possible, vous êtes obligé de... Il y a un conflit qui... C'est ça son sujet de la mémoire du travail. Et il est évident que ce qu'il décrivait avant, à savoir l'agencement d'un verbe avec son sujet, etc. ce n'est pas de cet ordre-là du tout. C'est beaucoup plus compliqué que cela. D'abord parce que, en plus, la mémoire de travail, dit-il, « c'est ce qui ne peut faire qu'une ou deux choses à la fois », je le cite, c'est une phrase de lui. Et dans le cas où, par exemple Husserl est en train de décrire quelqu'un qui écoute une sonate de musique, ce n'est pas quelqu'un qui est en train de faire quelque chose, c'est quelqu'un qui est en train d'écouter quelque chose et pas en vue de faire quelque chose. Alors là, vous allez me dire, mais je suis en train de contredire ce que je disais tout à l'heure. Tout à l'heure, je disais qu'il faut penser toute perception en fonction d'une action à venir. Oui. Mais par exemple, la philosophie, dont je vous disais tout à l'heure que c'est une forme de pensée qui doit mener une action politique, **c'est une forme de pensée pour une action qui commence par suspendre toute action.** Ça s'appelle la méditation. Autrement dit, le cerveau noétique, c'est celui qui, à travers une organologie d'organes artificiels dont il s'est doté, à travers ses rétentions tertiaires, se donne les moyens de ne pas agir tout de suite, se donne les moyens de réfléchir et de se réfléchir, par exemple dans un pavé sur lequel il bute qui le fait penser à ses écritures et qui le replonge dans ses rétentions tertiaires qui l'ont construit, etc., etc. C'est une vie d'écrivain qui a passé sa vie à penser l'anamnèse et que finalement, tout cela, 30 ans plus tard le fait arriver chez le duc de Guermantes, le conduit à cette action, où il va chez le duc de Guermantes, et il ne voit plus du tout les Guermantes comme il les avait vus jusqu'alors. Vous voyez, c'est ça Proust. Ça raconte ça. Comment un regard a fait 30 ou 40 ans de transformations et qui vous transforme. Et ça c'est vous qui le dites. Enfin, plutôt, c'est moi. Débrouillez-vous avec ce que je viens de vous dire. Alors, je crois que je vais m'arrêter là. J'avais encore des trucs à vous dire. Mais malheureusement, je suis obligé de m'arrêter là parce que je ne veux pas abuser de votre gentille attention. Je prends le mot gentil au sens où Nietzsche parle des gentils. Vous le savez, je l'ai souvent dit à Caroline, la plus grande des vertus pour Nietzsche c'est la gentillesse. Mais ce n'est pas, comme on dit en français aujourd'hui, ce n'est pas le côté bisounours de François Hollande

la gentillesse. C'est quelque chose d'un peu plus compliqué. Bisounours c'est une expression qu'on emploie en ce moment pour parler de François Hollande. Le bisounours c'est quelqu'un qui est tout mignon. On le voit dans les publicités pour des trucs qui servent à la soupline. Ça sert à rendre les serviettes de toilette douces. Je suis désolé de vous faire ces connotations un peu idiotes par rapport à la misère politique française contemporaine. Je vais m'arrêter là. Je voulais vous parler des pulsions et de l'instinct et tout ça. Mais je n'ai pas le temps. J'ai trop parlé. Je vous en parlerai la prochaine fois. Et puis on peut discuter maintenant.

Séance 3

Je disais que j'ai beaucoup de choses à dire. Je vais essayer de ne pas être trop long, mais ça va prendre au moins une heure et demie quand même. Et je vais revenir pour commencer sur ce que j'avais dit il y a deux semaines à propos de la théorie de l'anamnèse. En fait, l'anamnèse c'est peut-être ma principale question depuis très longtemps. Et comme je le soutiens aussi c'est la principale question de la philosophie. En tout cas, d'un certain type de philosophie. En tout cas de la philosophie grecque. Et ce que je vous disais dans la séance d'il y a trois semaines, c'est que cette spirale qui est toujours présente dans ce séminaire, qui n'est pas seulement une représentation mais qui est un diagramme de travail pour moi. **C'est mon espace spéculatif de travail cette spirale.** Je vous disais donc que cette spirale, lorsque, par exemple, quelque chose vous arrive comme ça, de l'extérieur. Admettons que vous êtes par exemple cette spirale bêta. Ce qui vous arrive, c'est vous qui le dites. Voilà, c'est-ce que je n'arrête pas de dire. Ce que vous entendez de ce que je dis, en fait c'est vous qui le dites. **Vous ne recevez jamais du dehors, bien sûr vous recevez des choses du dehors mais ces choses qui vous viennent du dehors ne vous arrivent que depuis le dedans.** C'est ça la question de l'anamnèse disais-je l'autrefois, je pourrais dire aussi que c'est ça la question de l'autopoïèse d'ailleurs. Chez Varela et Maturana, je pourrais le dire, mais est-ce que c'est bien sûr ? On en reparlera peut-être une autre fois. En tout cas, si je reviens sur cette introduction que j'ai faite l'autre fois, c'est parce que je voudrais vous dire maintenant pourquoi, en fait, cette figuration-là, j'emploie le mot « figure », figuration, ce qui est une traduction en français de schématisation en grec, du schème, de la question du schème, qui n'est pas une simple représentation. Un schème ou une figure dans ce sens-là, par exemple **en géométrie, la figure, ce n'est pas une représentation d'un concept, c'est la construction de ce concept** à travers ce que l'on appelle parfois, on trouve ça chez Deleuze comme chez Foucault, un diagramme. Ce que je fais là, c'est un diagramme, ce n'est pas une simple représentation. Quoi qu'il en soit, cette figure que je vous avais présentée l'autre fois, là où je vous disais ce que je vous dis, voilà, ce que je vous dis, c'est ça, c'est vous qui le dites, c'est ça. Quand c'est vous qui le dites, ça vient de l'intérieur, eh bien, **représenté comme cela ou figuré plutôt comme cela, ça ne convient pas.** Il faut donc que je vous donne une nouvelle figure, plus rigoureuse. Alors, je vous préviens tout de suite que

cette figure, plus rigoureuse que je vais vous présenter maintenant, je n'arrive jamais à la figurer, comme si elle était infigurable ou toujours déjà défigurée, je vais essayer de vous montrer de quoi il s'agit. Alors, je recommence. Ça, ce sont les deux éléments de base. **Ce que j'appelle la grande spirale, qu'on voit en profondeur, et les petites spirales que l'on voit latéralement.** Lorsque se produit une anamnèse, en principe, on ne devrait pas représenter l'anamnèse comme cela. Ça, c'est la représentation ou la figuration paresseuse. C'est celle qui ne pense pas. Une figuration qui penserait, elle poserait que, par exemple, là, il y a quelque chose qui arrive à cette spirale, à cet idiotexte et ce qui lui arrive là, hop, ça l'envoie en avant comme ça. Et ça la fait relire comme ça. Avant, il y avait des trucs comme ça. Et puis d'un seul coup, paf, elle fait un bond en avant. Et en fait, elle fait un bond qui tend vers l'infini. Et **elle tend vers cet infini qui est là, qui est ce qu'on appelle l'œil du cyclone. Mais elle ne tend vers l'infini comme ça qu'en remontant infiniment dans le passé.** Ça, c'est quasiment infigurable. J'espère qu'un jour je trouverai un artiste qui me fera quelque chose à partir de ce que je viens de dire et qui ressemblera à quelque chose. Donc je n'ai jamais réussi à le figurer parce que je ne suis pas un artiste. Je pense que les artistes figurent des choses comme ça. Mais quoi qu'il en soit, **le problème, c'est la figuration de ce bond en avant.** Ce n'est pas le grand bond en avant de Mao. Ça n'est pas non plus la saillance de René Thom, le mathématicien. Mais ce grand bond en avant, cette saillance-là, ce qui est important de comprendre, c'est qu'elle ne peut se projeter vers l'infini comme ça à venir que dans la mesure où elle se plonge dans le passé infini, ça c'est capital, c'est le premier point fondamental mais ce n'est pas le seul. Avant que je développe ce point-là un peu plus, que je commente d'un peu plus près ce que je viens de dire, je rappelle que la présentation que j'avais faite l'autre fois de cette figure où la petite spirale bêta ou alpha con-vient, si je puis dire, c'est-à-dire vient ensemble avec le mouvement de la spirale grand A, avec la grande spirale, c'est une manière de figurer premièrement l'affirmation de Simondon que le psychique ne s'individue que collectivement, alors même que le psychique et le collectif demeurent distincts, c'est pas la même chose du tout, mais ne peuvent pas devenir séparément. Il n'y a pas de psychique sans collectif, de psychique noétique, et il n'y a pas de collectif noétique sans individuation psychique singulière. Je dis bien singulière, c'est ça l'individuation psychique. Deuxièmement, je vous disais que la pensée par soi-même que postule *l'anamnésis*, *l'anamnésis* c'est ce qui pose en principe qu'on ne peut penser que par soi-même. C'est également ce que tente de figurer cette spirale, ce que je viens de vous dire, mais en représentant aussi, en figurant aussi, que **je ne pense par moi-même qu'avec un autre au moins.** C'est-à-dire que je ne pense jamais par moi-même tout seul. Je pense par moi-même avec un autre au moins, par exemple celui avec lequel je dialogue et en dia-loguant avec cet autre, cet alter ego, qui n'est pas un alter ego d'ailleurs, qui est un alter tout court, eh bien, c'est celui avec qui je me co-individue. Dans ce processus de co-individuation je structure, comme dirait Simondon, de proche en proche, c'est une expression de Gilbert Simondon dans *L'individuation psychique et collective* je structure de proche en proche tout le milieu logique à l'intérieur duquel l'autre et moi, nous

pouvons nous co-individuer. **Et ça, c'est le processus de transindividuation** qui, dans le cas des Grecs, est rendu possible par le fait que l'espace logique est un espace grammatisé, logiquement grammatisé et grammaticquement logicisé, si je puis dire. Ce qui permet des modalités de la répétition spécifiques. **C'est dans ces modalités spécifiques de la répétition que la naissance de ce qu'on appelle la philosophie est possible** et selon les possibilités ouvertes par ce que Deleuze appelle la différence et par ce que Derrida appelle la différance avec un a. Alors, ce que je viens d'ajouter donc, c'est que la représentation que je vous avais présentée l'autre fois de cette figure était mauvaise parce qu'elle n'était pas plate mais elle était régulière. C'est-à-dire que mes spirales, je vous les présente toujours comme étant régulières. En réalité, elles ne sont jamais régulières. La plupart du temps, d'ailleurs, ces spirales ne sont pas des spirales. La plupart du temps, les spirales en question font du surplace. Elles restent comme ça. **Elles n'avancent pas. Elles sont désespérément dans la répétition du même** et non pas dans la répétition qui donne une différence. Mais de temps en temps, ça fait du surplace, et de temps en temps, POUM! Ça avance et ça recule. C'est qu'il se passe un truc, ça, ça explose. Et une explosion, une explosion de quoi? C'est ce qu'on va essayer de comprendre. En gros, c'est une explosion qui fait POUM! Qui va vers quoi? Vers l'infini, là, et qui remonte infiniment vers quoi? Vers des traumatypes et ces traumatypes, ils se trouvent qui ne sont pas seulement dans la petite spirale, mais ils sont aussi dans la grande spirale. C'est pour ça que c'est une anamnèse. C'est ça que Socrate appelle une anamnèse. C'est aussi ça que les aèdes grecs appelaient déjà une anamnèse puisque si vous avez suivi le cours d'il y a deux ou trois ans, vous savez que Jean-Pierre Vernant l'a très bien montré, le concept *d'anamnésis* ne vient pas de Platon, il ne vient pas de Socrate, il vient des aèdes grecs. Les aèdes grecs avaient la vertu d'accéder à ce à quoi ne peuvent pas accéder les êtres ordinaires. C'était des êtres extraordinaires qui voyaient l'invisible et souvent ils étaient aveugles, au sens propre. Alors, Socrate a repris cette problématique de *l'anamnésis* et il l'a reprise, vous avez vu ça dans le cours aussi, en passant par le tragique, c'est-à-dire en passant par Perséphone. Ça, c'est fondamental. Et ça, c'est-ce que Platon efface. À partir de *La République*, on ne parle plus de Perséphone. C'est terminé. C'est interdit d'en parler. Mais l'origine du concept *d'anamnésis*, il vient de Perséphone. Il vient du rapport au tragique grec et au poète. Et si j'y insiste tant, c'est parce que Vernant, que dit-il lorsqu'il parle de cela? Il dit : les poètes ont la capacité de voir, par exemple, dans le monde qui nous entoure, des choses que ne voient pas les autres. Et c'est ça qu'ils disent dans leur poésie. Ils font tout à coup apparaître quoi dans ce monde qui nous entoure? Un passé infiniment lointain. Un passé chargé de quoi? Et bien de ce que moi j'appelle des traumatypes. Il y a des traumatypes qui sont en moi, qui m'affectent. Vous avez bien compris qu'à travers nos traumatypes, ce dont je parle c'est de l'affect et de l'affect au sens de Spinoza autant qu'au sens de Freud. Il y a des traumatypes qui m'affectent mais il y a des traumatypes qui m'affectent dans la mesure et dans la démesure où ils ont affecté le milieu préindividuel au sein duquel je m'individue moi-même et qui me précède. Alors, ce processus traumatypique, qui est un processus de réflexion, quand je vous dis que le POUM! là, c'est à

dire que tout à coup il y a une saillance vers l'infini, vers l'avenir infini et qui renvoie vers un passé infini c'est un processus de réflexion **c'est à dire que le passé infini se réfléchit dans un avenir infini c'est une réflexion** de toute évidence mais cette réflexion ça n'est pas du tout la réflexion de ce que les modernes appellent l'auto-affection de l'ego transcendantal. Ça c'est ce qu'on essaye de penser sous le titre de réflexion à l'époque de Descartes. A partir de Descartes, jusqu'à aujourd'hui pratiquement jusqu'à Husserl en tout cas et en passant par Kant. Ce dont je parle là, c'est beaucoup plus riche que cela. C'est beaucoup plus riche parce que ça s'inscrit dans quelque chose, alors autour de quoi Hegel tourne. Quand Hegel essaye de penser ce qu'il appelle « la phénoménologie de l'esprit », il essaye de penser quelque chose de cet ordre-là. **Et l'esprit, au sens de Hegel, c'est une sorte de fond préindividuel qui est chargé de traumatypes.** Quoi qu'il en soit, cela, c'est aussi ce que le monothéisme cherche à penser. La preuve que le monothéisme cherche à le penser, c'est que, selon moi, et je m'appuie sur Lévinas, Emmanuel Lévinas, pour dire cela, Dieu, le Dieu du monothéisme, Yahvé, c'est le passé absolu, le Dieu unique, c'est aussi le passé absolu, c'est-à-dire le passé qui n'a jamais été présent. Le monothéisme, donc à l'époque, à peu près exactement où apparaît la cité grecque, apparaît le monothéisme juif. C'est vraiment très important pour moi cette coïncidence chronologique, qui est beaucoup plus que chronologique à mon avis. En fait, elle est organologique. En tout cas cette question du passé absolu, eh bien avec le christianisme, c'est-à-dire avec la deuxième époque du judaïsme, car pour moi c'est ça le christianisme, et on n'est pas obligé de devenir chrétien si on est juif, bien entendu quand je dis ça, c'est un petit peu comme le protestantisme qui arrive au christianisme, on n'est pas obligé de devenir protestant pour rester chrétien. Avec le christianisme, **la question du passé absolu devient la question de l'avenir absolu** et Jésus, c'est l'incarnation de la promesse, d'une promesse infinie. Passé absolu veut dire passé infini. Et promesse absolue veut dire avenir infini. C'est l'eschatologie du christianisme dont je vous parle là. Je le mentionne juste en passant. Évidemment, d'abord, je suis très incompetent pour parler de cela. Et d'autre part, ça n'est de toute façon pas le sujet d'aujourd'hui. Mais si je vous en parle, c'est parce que tout ce que je cherche à vous dire est recouvert par le christianisme et par le judaïsme. Donc, pour essayer d'entendre ce dont je parle, c'est difficile. Parce que le recouvrement par le judaïsme et par le christianisme de ce que je dis rend très difficile une écoute tragique de ce que je dis. **Alors, ce que je dis, moi, ça n'est pas monothéiste, c'est tragique.** Ça ne vient pas du monothéisme, ça ne me vient pas du monothéisme, **ça me vient de Nietzsche.** De Nietzsche et de la psychanalyse. Si j'ajoute cela « et de la psychanalyse », c'est parce que cette structure que je décris là, difficileusement, avec beaucoup de problèmes, **c'est la structure du désir en général.** Je soutiens que le tragique, le judaïsme, le christianisme, l'ego transcendantal de la métaphysique, y compris quand elle devient matérialiste, car il y a une métaphysique matérielle, **tout ça, ce sont des figures, en passant par Spinoza, du désir.** Et de quelque chose qui cherche à se penser sous divers noms, mais dont le nom est le désir. Or, ici, il est fondamental de bien comprendre que l'enjeu de ce que je vous ai dit au début de

cette séance, tel que cela concerne donc la question du désir c'est le ça, ce que Grodeck puis Freud appellent le ça. Le ça, c'est ce qui articule les traumatypes intergénérationnels à l'infini. Dans *L'homme Moïse et la religion monothéiste*, le dernier livre de Freud, Freud essaye de comprendre ce que signifie Moïse et ce que signifie ce que Moïse transmet aux juifs. A mon avis, il échoue. J'en parle dans le texte que je vous ai adressé il y a un mois ou deux. **Il échoue parce qu'il ne dit rien du Livre.** Ce qui est stupéfiant. C'est stupéfiant que Freud ne dise rien du livre dans ce texte. C'est incompréhensible. Tout aussi incompréhensible pour moi, mais en fait c'est lié que le fait que Freud ne dise rien de Prométhée et d'Épiméthée lorsqu'il parle de Prométhée. Comme vous le savez, quand il parle de Prométhée, c'est pour dire que c'est le dieu qui figure la question de l'homosexualité, qui pisse sur les cendres, etc. Il ne dit rien sur Prométhée. C'est le même type de refoulement. C'est un refoulement. Et c'est peut-être un refoulement par culpabilité, d'ailleurs. La culpabilité d'un juif qui s'en prend au judaïsme. En 1939 ou peu de temps avant 1939, ça n'est pas rien pour un juif de ne pas être un bon juif, c'est-à-dire de ne pas être un juif franchement croyant et partageant les dogmes. C'est tout à fait possible que, à cette époque où l'antisémitisme est tellement monstrueux, Freud ait du mal à négocier avec sa situation complexe dans son rapport au judaïsme. Quoi qu'il en soit, si je dis que ce que je décris là, c'est le ça, c'est parce que donc ça, ça là, ça articule les traumatypes intergénérationnels à l'infini. Qu'est-ce que ça veut dire ? Ça veut dire que lorsqu'il y a une grande spire qui se fait là, ça veut dire qu'elle doit se faire aussi là. Et c'est ça que je n'arrive pas à figurer. C'est infigurable. Comment voulez-vous que je vous figure quelque chose de ce genre-là. C'est infiniment trop complexe. Parce qu'en plus, ça c'est une structure hologrammatique et fractale. C'est extrêmement complexe de figurer ce genre de choses. C'est proprement impossible. Quoi qu'il en soit, la question du ça, par laquelle j'essaie de vous montrer que lorsqu'une individuation très forte se produit là, c'est ça une spirale de ce type-là, où tout à coup il y a une salliance qui se produit, il y a un très grand saut quantique dans l'individuation, comme dirait Simondon. Ça va produire un saut quantique dans l'individuation collective, mais en différé, à travers un processus de proche en proche de transindividuation. C'est pour ça que c'est irréprésentable. Ça va engendrer des espèces de torsions, des processus de transindividuation qui vont se disséminer, j'emploie cette fois-ci le terme de Derrida, de proche en proche. Eh bien, ça, c'est une question qui existe bien avant, non seulement le monothéisme, mais bien avant les tragiques eux-mêmes. C'est une question qui hante le noétique quel qu'il soit, mais pas comme la question de l'esprit, ce qui devient le nom de cette question chez les juifs. Alors, est-ce qu'on peut traduire *Rua* par esprit ? Je ne sais pas, mais en tout cas, chez les chrétiens et en particulier chez les chrétiens tels qu'ils s'expriment en latin, *spiritus*, c'est de là que nous recevons le terme. Non, là, je ne parle pas de l'esprit, je parle des esprits. C'est la question des esprits. Dans toutes les sociétés que nous connaissons, par exemple chez les Australiens qui vivent encore dans les conditions de la forêt australienne, chez les pygmées, dans les sociétés les plus archaïques que nous connaissions et dont il y a, je crois, à peu près un consensus chez les préhistoriens pour dire que ça n'est pas très loin du paléolithique

supérieur, de ce qui se passe à la grotte Chauvet. À la grotte de Lascaux, etc. dans toutes ces sociétés-là il y a des esprits. Et ces esprits, ils se font la guerre en plus. Et je pense que le panthéon des Grecs, où les dieux deviennent non pas des esprits, mais des dieux, est une transformation de cette guerre des esprits qui se joue dans les esprits des êtres noétiques que nous sommes, que sont par exemple ces chasseurs, probablement de sociétés chamaniques, qui ont peint, qui ont décoré comme on dit parfois, qui ont figuré, je dirais plutôt, les parois rupestres de la grotte Chauvet.

En tout cas, ce que j'essayais de vous dire là, c'est que cette question du désir, dont je soutiens qu'elle est l'enjeu de tout cela, elle existe dans les sociétés archaïques comme elle existe aujourd'hui. Aujourd'hui, c'est-à-dire après la mort de Dieu. Après ce que Hegel, Marx et Nietzsche et Freud annoncent sur un siècle, il leur faut un siècle pour formuler cette question, eh bien, il y a encore une question de l'infini. Et si j'y insiste, c'est évidemment, vous le savez bien, maintenant je pense, parce que je soutiens dans la lecture que je propose aussi bien de Platon que de Freud et de bien d'autres que **l'infinitisation est intrinsèque à l'idéalisation**. Il n'y a pas d'idéalisation sans infinitisation. Il n'y a pas de noétisation, c'est-à-dire de spiritualisation, d'esprit ou de noèse sans idéalisation, donc l'infini, on ne peut pas s'en débarrasser et c'est tant mieux. Quant à cet infini, il est-ce que figure cette spirale. Et cette spirale, qu'est-ce qu'il y a au fond de cette spirale que l'on ne peut jamais regarder directement ? Vous voyez bien que ces spirales-là sont latéralisées, celle-là est en profondeur. On ne peut pas jamais regarder directement cette spirale. On ne peut pas, vous vous souvenez peut-être que dans *Vertigo*, ça commence par une spirale comme ça qui tourne. Je ne sais pas si vous avez en tête, en mémoire, ce film fabuleux de Hitchcock. En tout cas, on ne peut pas regarder cette spirale au fond, dans l'œil, si je puis dire, dans l'œil, non pas du cyclope mais de la méduse. Ça, c'est-ce que disent les Grecs aussi. C'est-ce que dit Homère. La méduse, il ne faut jamais la regarder. Sinon, on se retrouve sidéré. La dé-sidération, vous savez bien que désir vient de dé-sidération (*desiderare*). Le désir est une dé-sidération, c'est-à-dire une mise en mouvement. Je suis ému, j'entre en mouvement. Sous la forme, j'ai une rougeur, je deviens tout rouge, je suis ému. Elle est entrée, je deviens tout rouge. Je veux voir, même j'ai une érection, c'est très gênant. C'est ça le désir, ça met en mouvement, ça peut mettre en mouvement toutes sortes de choses. Et cette mise en mouvement, c'est une dé-sidération. Je ne suis plus une pierre, je ne suis plus un caillou, je suis vivant, je suis mis en mouvement, je suis ému. Et je produis moi-même du mouvement, mais à une condition, disent les Grecs avec Homère, c'est de ne jamais regarder en face le sidérant. On peut regarder l'œil du cyclone à condition de passer par une réflexivité. Cette réflexivité, c'est ce qui m'avait amené à dire il y a déjà pas mal d'années, en 1994, dans le deuxième tome de *La technique et le temps* que le miroir c'est une prothèse et que c'est comme tel qu'il faut le penser dans le stade du miroir au sens de Lacan. Cet œil-là, c'est aussi l'œil qui regarde Caïn au fond de la tombe. Je ne vais pas vous commenter ce poème de Victor Hugo que je vous recommande de lire si vous ne le connaissez pas, qui se trouve dans *la Légende des siècles* et qui est

une fabuleuse interprétation de la Bible et du meurtre d'Abel par Caïn. Je ne vais pas vous le commenter maintenant, mais je vous invite à y jeter un coup d'œil. D'abord, le poème est magnifique. Comme vous lisez le français tous, c'est dommage de vous priver de ce plaisir. Néanmoins, ça n'est pas de l'œil de Caïn dont je vous parle. Même si ça pourrait l'être, parce que l'œil de Caïn, chez Victor Hugo, ça n'est peut-être pas la culpabilité. Peut-être que ça n'est que le remords, ce qui n'est pas du tout la même chose. Mais en règle générale, Caïn, c'est l'incarnation de la culpabilité. Ce dont je vous parle n'est pas la culpabilité. En revanche, ce dont je vous parle, c'est ce qu'on appelle *la chose*, *das Ding* depuis Freud et surtout depuis Lacan commentant Freud. *Das Ding*, dont je vous dis donc qu'on le traduit en français par *la chose* et en italien par *causa*. *La causa*. Alors, ça, c'est très intéressant. De savoir que *das Ding*, en italien, ça soit traduit par *causa*. Parce que ça nous renvoie à la question de la cause. Et du fait que dans les catégories, puisqu'on va vers la question des catégories, nous le savons, notamment par Heidegger qui a donné dans un commentaire des catégories d'Aristote une explication sur ce que veut dire *kat agoreîn*. Catégoriser, au départ, ça ne veut pas dire produire des catégories au sens où Aristote en produit, ça veut dire accuser. Accuser, comme dit Heidegger, *accusare*, ça veut dire mettre en cause. **La catégorie, c'est ce qui met en cause.** Or, l'œil que je vous montre là, *das Ding*, c'est ce qui nous met en cause et c'est-ce que dit Heidegger dans *Sein und Zeit* aussi lorsqu'il parle de *das Ding* comme la mort, *das Tot*, la mort. Est-ce que nous devons prendre à notre compte cette question de la mort ? Je laisse de côté le sujet. Je ne vais pas en parler du tout parce que ça m'empêcherait complètement d'arriver au terme de mon séminaire. Déjà que j'ai du mal à avancer, alors je n'en parlerai pas. Et si vous voulez en savoir plus, d'abord j'ai commenté cette question-là dans la fin du premier tome de *La technique et le temps*. En vous disant que l'œil, c'est-à-dire l'œil, c'est l'infini qui me regarde. Si j'ai du mal à dire c'est la mort, c'est parce que la mort, ce n'est pas l'infini. **La mort c'est la limite de mon rapport possible à l'infini.** La mort c'est ce qui ne m'arrivera jamais. Mais la mort c'est l'expérience de la finitude. Je pense qu'il y a un problème chez Heidegger qui, comme vous le savez, est un catholique d'origine. Vous savez bien qu'Heidegger au départ voulait faire de la théologie, il voulait même faire le séminaire. Il est devenu philosophe par accident. Au départ il voulait être théologien, il était catholique et à un moment donné il a basculé, il s'en explique très bien dans un texte qui s'appelle *Le concept de temps*, qui date de 1906 qui est adressé à des théologiens où il leur explique pourquoi il est devenu philosophe et pourquoi il a quitté la théologie. **Et ce pourquoi c'est la question de la mort.** Mais moi je pense que là où *Sein und Zeit* rencontre une limite, c'est dans l'expérience de la mort et de son au-delà. Je crois qu'il y a une expérience à travers la mort, qui ne m'arrivera jamais, de quelque chose qui est au-delà de ma mort. Et je pense que ça, Heidegger ne parvient pas à le penser. Je pense qu'il ne parvient pas à le penser parce qu'il craint de retomber dans une théologie ou une mystique. Vous allez me dire que j'ai vite en besogne de parler de Heidegger qui craindrait quelque chose, comme si j'étais capable d'imaginer tout cela. Vous avez peut-être raison. Je m'aventure beaucoup. Mais bon, de temps en temps, il faut s'aventurer.

Il faut prendre un peu de risque dans la vie, et je prends ce risque-là.

Quoi qu'il en soit, là, il y a ce qui nous met en cause. La mort, bien entendu, nous met en cause. Fondamentalement, et ça, c'est-ce que nous apprend Sein und Zeit. C'est d'abord la mort qui nous met en cause. Mais ce n'est peut-être pas seulement la mort qui nous met en cause à travers la mort. C'est peut-être autre chose. Et en particulier ce que Derrida appelait la survie. Non pas la survie au sens de l'instinct de conservation mais ce qui va me survivre et aussi ce que Abby Warburg et Georges Didi-Huberman appellent le survivant, la survivance. C'est ça qui m'intéresse. Et ça, c'est la question de la rétention tertiaire. C'est pas du tout la question de Dieu pour moi. Même si la question de Dieu c'est cette question-là. La question des reliques, la question des instruments du culte, la question de la liturgie, tout ça, cette espèce d'obsession de la rétention tertiaire qu'on trouve dans toutes les religions, c'est la question de la rétention tertiaire vue à travers la question de Dieu. **Mais on peut poser la question de la rétention tertiaire sans en passer par Dieu à mon avis.** Alors, en vous disant tout cela, c'est une manière aussi que j'ai de répondre à une question de Christian Fauré qu'il avait mise en circulation sur la liste pharmakon.fr lorsqu'il disait qu'il avait du mal à lire *Pharmacologie du Front National*, qu'il avançait tout doucement, qu'il cherchait, quand on lui demandait de quoi ça parle, il avait du mal à répondre, et puis finalement il a dit, ça parle de la causalité. Et donc il demandait : est-ce que c'est bien de ça dont ça parle ? Et j'ai répondu : oui, c'est tout à fait ça dont ça parle, mais ça parle de cette causalité à travers la causalité, certes, mais aussi à travers la quasi-causalité. Alors, vous voyez bien que ce dont je parle ici, c'est aussi de la causalité, plus exactement de la mise en cause et plus exactement de la mise en cause comme catégorisation c'est-à-dire comme ce que Aristote appellerait la *ptosis*, le déclin de la prédication. Ce déclin n'étant pas une chute, mais une multiplicité originaire, « *l'être se dit en multiples manières* » dit Aristote. Et cette multiplicité, on ne peut pas la réduire. C'est une question que pose Bergson. C'est une question que pose Deleuze. Mais c'est aussi une question que pose Wittgenstein et c'est aussi la question qui se pose avec les pharmaka. Il y a *des* esprits parce qu'il y a *des* pharmaka. Alors, je n'avance pas assez vite. Pour revenir au point central, central mais en même temps excentrique, je dis excentrique ce n'est pas seulement pour faire plaisir à Ed Cohen et à Ricardo qui se méfient toujours à juste titre du « central » en bons deleuziens qu'ils sont, je le dis parce que ce vortex-là, **cette spirale, c'est une structure métastable.** Et comme toute structure métastable elle est construite par deux types de forces, qui sont les unes des forces centrifuges qui tendent à m'expulser au loin de moi, et les autres des forces centripètes qui tendent à me replier sur moi. Et le jeu de ces forces centrifuges et centripètes donne une métastabilité dynamique, c'est-à-dire un mouvement, une émotion. C'est dans cette double articulation du mouvement centrifuge et centripète que se produit une anamnèse, au sens non pas seulement de Platon, mais également de Proust. N'oubliez jamais que quand je parle, je pense toujours à Proust. Je ne le cite pas parce que je ne peux pas tout faire dans la vie et puis en plus c'est très vaste, Proust, donc ça me demanderait un énorme travail et puis je n'ai pas

le temps. Mais je pense toujours à Proust. C'est à partir d'une lecture de Proust que j'ai lu Platon.

Alors, cette anamnèse qui se produit sous cette forme-là par exemple, POUM ! Cette explosion-là eh bien, c'est l'activation d'un traumatisme transindividuel. C'est un traumatisme qui n'est pas simplement mon traumatisme. Par exemple, la mauvaise baffa que mon père m'a mise un jour, et ça, c'est terrible et les pères sont vraiment des sales mecs. Je dis ça parce que je suis un sale mec. Ce n'est pas seulement ça, c'est la manière dont ce traumatisme se connecte avec un traumatisme dont j'hérite à travers la langue, le milieu préindividuel sous toutes ses formes possibles, l'objet transitionnel, etc. C'est-à-dire à travers le transindividuel dans ses diverses modalités qui lui aussi, comme *to on*³ se présentent en multiples manières. **Dans ce milieu transindividuel il y a des traumatismes cachés dont j'hérite à travers la structure symbolique que me transmet, par exemple, ma parentèle.** Et cet héritage, c'est par exemple ce que met en scène Ingmar Bergman dans *Sonate d'automne*. Je vous recommande de regarder ce film si vous ne l'avez jamais vu. C'est un conflit entre une mère et sa fille, un conflit terrible, absolument terrible, qui parle de cela, à mon avis. La transindividuation, c'est ce qui constitue un fond préindividuel au sein duquel se forment, se conservent, sont retenus, contenus et détenus, emprisonnés si vous voulez, des traumatypes. Ces traumatypes, ils sont la base, la *hylê*, le matériau de ce qu'on appelle en philosophie des questions. Je parle de la question dans cette perspective, dans *Ce qui fait que la vie vaut la peine d'être vécue*, dans l'avant-dernier chapitre où j'essaye d'ouvrir un dialogue sur la question de la question avec Heidegger. Mais j'en parle aussi dans *Passer à l'acte* lorsque je cite Maurice Blanchot qui parle des enfants qui posent sans arrêt des questions et qui sont fatigants. Augustin par exemple, il nous fatigue. Il pose toujours des questions. Plein de questions. Et c'est magnifique. Et les parents qui ne sont jamais assez bons, à un moment donné, disent : Ah, tu me fatigues avec tes questions. Arrête de poser des questions. Et en fait, ils ont tort parce que c'est le symbolique qui structure la psyché, qui est en train de travailler la psyché. Et donc, il faut accueillir ces questions. Mais bon, je fais comme ça le monde. À un moment donné, lâche-moi avec tes questions. On en est tous là. Il faut peut-être aussi en passer par là, par ce moment de répression, pour que la question, ça devienne *sa* question à Augustin et pas la mienne. Et que finalement, il commence à avoir sa vie à lui, secrète, dont à un moment donné, il cessera de me parler. Alors, juste une petite remarque en passant. Je viens de vous dire que la transindividuation constitue un fonds préindividuel qui est chargé de traumatypes qui y sont en quelque sorte détenus, c'est-à-dire emprisonnés. Je fais une remarque en passant. Vous avez peut-être vu un mail de Jean-Hugues Barthélémy qui répondait à une question d'Alexandre Malbrand à propos de l'interprétation que Anne Fagot-Largeault donne de Simondon et Jean-Hugues disait on ne peut pas accepter l'interprétation de Fagot-Largeault parce qu'elle dit qu'à l'origine du préindividuel, il y a un premier individué. Et donc, Jean-Hugues dit : en fait, son interprétation ne peut pas être bonne sur

3. Ensemble, (*to on*) signifie « l'étant » ou « l'être » en philosophie

une telle base. Je pense qu'il a raison. Ça ne veut pas dire, ça ne veut pas du tout dire que l'interprétation qu'elle donne n'a pas d'intérêt. **Moi, je pense qu'il n'y a de toute façon que des erreurs et que ce qui est important c'est d'en faire quelque chose.** Ces erreurs détiennent des traumatypes, donc il faut en faire quelque chose. Mais là, je réponds en fait à Jean-Hugues et à Alexandre Malbrand pour dire que je pense que Jean-Hugues a raison, mais que c'est aussi un sujet de tension en ce moment dans la communauté simondonienne parce que tous les simondoniens ne sont pas d'accord du tout. Certains ne sont pas d'accord du tout. On en parlera certainement cet été à Cerisy dans le dans le colloque Simondon qui aura lieu pendant dix jours au début du mois d'août, lorsque je dis, moi, **le fonds préindividuel qui est la grande spirale là, en fait, c'est du transindividuel déposé. C'est un dépôt de transindividuel soutenu par des rétentions tertiaires.** Et je soutiens que Simondon là-dessus n'est pas clair et je soutiens que s'il n'est pas clair c'est parce qu'il ne comprend pas Freud et qu'il est trop influencé par Jung, qui est son inspiration première, et tant mieux d'ailleurs, parce que Jung c'est très intéressant. Mais ça empêche Simondon de lire Freud. En plus, c'est très difficile de lire Freud, puisque Freud lui-même ne voit pas ce que je viens de dire. Mais moi je dis que c'est en passant par Freud qu'on peut le dire. Lorsque je vous disais tout à l'heure, Freud ne voit pas que Moïse c'est le livre. Ce n'est pas Moïse qui est important, c'est le livre. C'est les tables de la loi, c'est le livre, la testimonialité du testament qu'est l'Alliance. Freud ne voit pas ce que je suis en train de dire là et qu'à mon avis, Simondon ne voit pas vraiment bien non plus, même si c'est Simondon qui me l'a appris, puisque **c'est chez Simondon qu'on entend ce propos : c'est la technique qui soutient le transindividuel.** Ça, c'est Simondon qui le dit, ce n'est pas moi. Bon, je ferme cette parenthèse. Alors, ce que je décrivais là tout à l'heure, avec cette grande spirale, qui fait BOUM ! Ce BOUM-là, c'est un processus que j'appelle d'invention traumatypique, c'est quelque chose qui va vers l'infini, l'œil qui nous regarde. Mais si j'appelle ça une invention traumatypique, c'est parce que pour aller vers cela, il faut aller par-là, c'est-à-dire au fond, il faut exhumer un vieux traumatype. Je prends le mot invention au sens où Gérard Granel l'employait lorsque je suivais ses cours par correspondance dans un texte qu'il a écrit pour moi, d'ailleurs, pas seulement pour moi, mais notamment pour moi, qui s'appelle [*Platon ou l'invention de l'âme*]{.texte idsp="Platon ou l'invention de l'âme"}. Et dans son premier cours, il dit à ses étudiants. Je vous préviens, je vais vous parler de l'invention au sens où on parle de l'invention de la Sainte Croix de Jésus. Qu'est-ce que ça veut dire l'invention de la Sainte Croix de Jésus ? Eh bien, l'invention de la Sainte Croix, ça veut dire exhumer les traces, le suaire, etc., de Jésus. C'est les traces de rétention tertiaire qui témoignent, au-delà du livre qui ne suffit pas, de la vie de Jésus et de sa mort et de sa résurrection. En fait, j'entends moi toujours le mot invention dans ce sens-là. A la fois inventer au sens où j'invente quelque chose, y compris une histoire qui est fausse, donc c'est un bobard, un mensonge. Une invention, ça peut vouloir dire un mensonge. Mais aussi l'invention au sens où je déterre quelque chose, comme là, je déterre un traumatisme. Si ma fiction, par exemple, qui n'est qu'un mensonge, dit Platon dans le livre 3 de *La République*, déterre un traumatisme, alors ça

n'est pas tout un mensonge, ça devient une nécessité et on va voir comment. Cette nécessité, qu'est-ce qu'elle produit ? C'est cela que j'essaie de vous dire, à partir de la spire qui va traverser là, par exemple. Qu'est-ce qui va se passer là, tout à coup, en étant passé par cela ? Une invention catégoriale. Qu'est-ce que je veux vous dire en vous parlant d'une invention catégoriale ? Ce que je veux vous dire, c'est que tout processus d'individuation est en fait un processus de transindividuation sinon ce n'est pas une individuation psychique. Et comme processus de transindividuation c'est une invention catégoriale. **La catégorie chez moi**, ce n'est pas du tout simplement la catégorie linguistique, encore moins la simple catégorie grammaticale. **C'est tout ce qui va consister à produire une nouvelle classe de transindividuation.** Imaginez par exemple qu'une jeune fille très élégante, très charmante, de 15 ans, va au lycée et tout à coup à une manière, je ne sais pas quoi, de se mettre autour de la tête, je ne sais pas quoi. Par exemple, un truc qui fait de la lumière ou de la musique, ou n'en sais rien. Et elle déclenche une mode. Et cette mode va se répandre. Et bien ça, c'est de l'invention catégoriale.

Ça va être tout de suite repris d'ailleurs par le marketing qui est entièrement organisé aujourd'hui pour détecter ce genre de choses. Ça va être amplifié et aujourd'hui ça va être capté par le marché extrêmement vite. Enfin, pas toujours, mais très souvent. Pour moi, l'invention catégoriale est extrêmement protéiforme. Mais lorsque les inventions catégoriales ne sont pas de simples modes, mais deviennent des époques, lorsqu'elles s'inscrivent véritablement dans le trans individuel pour y produire quoi ? Des traces traumatypiques, eh bien c'est parce qu'elles-mêmes ont été une réactivation d'un vieux traumatype, c'est-à-dire d'un trouble. D'une façon générale, un traumatype, c'est un trouble. Le trouble est traumatisant et ce trouble étant traumatisant, étant trop troublant, mettant en danger, par exemple, mon identité, mon confort, ma vie conjugale, je ne sais pas quoi, mon statut de philosophe, mon boulot, ma citoyenneté, eh bien, il va être refoulé. Et ce refoulement, il ressortira un jour, peut-être dans ma propre vie, peut-être beaucoup plus tard. Et ce refoulement-là qui peut être aussi opéré par des groupes, bien entendu, toute une communauté de géomètres par exemple, peut refouler quelque chose. Toute une communauté nationale peut refouler quelque chose. **Ce refoulement, lorsqu'il ressortira, il produira du sens.** C'est-à-dire qu'il produira un bouleversement des significations. Les significations, c'est-ce que métastabilise la transindividuation. Or, tout à coup, dans ces métastabilisations que sont les significations, il y a des traumatypes qui sont détenus, emprisonnés, refoulés, et tout à coup, il y a un traumatype qui se défoule à travers un individu psychique ou un groupe d'individus psychiques qui se défoule. Et ça, ça produit un processus qui va constituer une transformation qui va faire passer le sens troublant progressivement, de proche en proche, à l'élaboration d'une nouvelle signification. C'est-à-dire à un nouvel état de la transindividuation. C'est ça que j'appelle le passage de la co-individuation à la transindividuation. Je dis la co-individuation parce que c'est ce qui arrive dans le rapport Ménon/Socrate. Tous les dialogues de Platon mettent en scène quelque chose comme cela. Mais c'est aussi ce qui arrive à un être qui pense

tout seul et qui croit être tout seul alors qu'il n'est pas tout seul, parce qu'il s'écrit des choses à lui-même en pensant ou il s'écrit des choses ou il fait de la peinture, où il lit des livres, etc. On n'est jamais tout seul. Ça n'existe pas être tout seul. Du moins tant qu'on n'est pas fou. Quand on devient vraiment absolument seul, c'est qu'on est devenu fou. Parfois on devient fou et puis on ressort de la folie. Ça existe. Ça existe même assez couramment. Mais parfois on devient fou et on n'en ressort jamais. Ce qu'on appelle les psychotiques sont des gens qui sont dans cette solitude dont ils ne peuvent pas sortir. **Alors, ce que je viens d'appeler le passage du sens à la signification, c'est la transformation d'un trouble en une règle.** C'est-à-dire ce qui a été troublant et troublé, irrégulier, saillant, comme ça, petit à petit va se pacifier, va devenir une règle. C'est-à-dire va devenir banal, va devenir ordinaire, va se transindividuer. Cette transindividuation c'est aussi ce que j'appelle la signifi-fiance. Et cette signi-fiance, eh bien, c'est ce qu'on peut appeler, ce qui est une autre manière de dire le mot signifi-fiance, un peu différemment, **c'est le faire signe**. La signi-fiance, c'est le faire signe. Significare, c'est le faire signe⁴. Faire signe, c'est faire quelque chose. Cette signifi-fiance, chaque fois que nous sommes confrontés à quelque chose de signifiant, ce qui veut dire chez moi de non-insignifiant, le signifiant pour moi, ce n'est pas le pendant du signifié, Le signifié, c'est la signification. Le signifiant, pour moi, c'est la signifi-fiance, c'est-à-dire ce qui n'est pas insignifiant. Et c'est rare. La plupart du temps, les signifi-fiants se présentent de manière insignifi-fiante. La plupart du temps, les signifi-fiants ne font pas sens. Ils font signification, c'est-à-dire habitude, comportement, conformation, régularité. Mais ça n'est que parfois qu'ils font sens, c'est-à-dire trouble, c'est-à-dire signifi-fiance, qu'ils me mettent en cause. Dans ce cas-là, on a affaire à quelque chose qui fascine totalement Deleuze et Guattari à travers la figure d'Artaud qui est la schize. Et cette schize, le sens est toujours dangereux, est toujours quelque chose qui peut fêler celui auquel il advient. La signifi-fiance est un bouleversement. Ce bouleversement, c'est-ce que j'ai appelé l'autre fois la « surpréhension » qui n'est pas un objet de compréhension. La signifi-fiance n'est jamais un objet de compréhension. La signification est un objet de compréhension. On peut comprendre les significations, on peut les expliquer, on peut faire des listes de définitions, on peut dire voilà ce que signifie telle chose, au sens d'une signification, mais pas au sens d'une signifi-fiance. La signifi-fiance, ça ne s'exprime que par des poèmes, par des œuvres et c'est ce qui reste irréductiblement interprétable. Vous n'en avez jamais fini avec l'interprétation de la signifi-fiance. C'est irréductible. Maintenant, la transindividuation tend à réduire l'irréductible et à faire qu'il rentre dans le rang, qu'il se pacifie, qu'il s'assagisse. Ça, c'est ce qui se produit dans *La République* de Platon. Exactement. Le but de Platon, c'est tout à coup de faire rentrer dans le rang la signifi-fiance des poètes et même des philosophes pour dire maintenant il faut régler tout cela. Je reviens de Sicile. De Syracuse, plus exactement, j'ai failli finir esclave, il faut remettre de l'ordre dans tout cela. Il faut tout régulariser. Alors, la transindividuation, c'est une écriture de circuits.

4. Le verbe italien **significare** veut dire « vouloir dire », « signifier » ou « avoir de l'importance. *Treccani*.

Sur ces circuits, qui sont parfois des textes, ces textes circulent eux-mêmes se produisent des signes. Ces signes sont faits. Ça veut dire qu'ils sont factices. La signi-fiance, c'est la facticité de la signification, c'est-à-dire que la signification a été faite un jour. Et le fait que la signification ne soit plus qu'une signification et ait perdu son sens, c'est qu'on a oublié sa facture. Sa facture, je l'emploie dans tous les sens du mot en français, et il y a des tas de sens du mot facture en français. Facture d'instrument. Un facteur d'instrument, c'est quelqu'un qui fabrique des instruments. Donc le facteur, c'est celui qui fait dans ce sens-là. La facture, au sens où il faut payer la note. On reçoit des factures, il faut payer ces factures, bills. La facture, au sens où on dit le style pratiquement, la facture ça peut vouloir dire le style, etc. Mais dans facture, il y a factice, il y a facticité, c'est ça que Heidegger cherche à penser, et c'est à mon avis ce qu'il n'arrive pas à penser.

Quoi qu'il en soit, **tous ces signes**, qui sont ainsi produits par le faire signe de la signifiante et qui les conduit progressivement vers la signification, eh bien, **ils sont pharmacologiques**. Qu'est-ce que ça veut dire ? **Ça veut dire qu'ils sont voués à perdre leur sens**. Ils sont condamnés à devenir des significations stéréotypées. **Ils sont condamnés à partir des traumatypes à engendrer des stéréotypes**. Dernier point et ensuite je vais passer à la question autre chose. Les conditions de ce « faire signe » dépendent des caractéristiques de la rétention tertiaire qui donne accès aux traumatypes qui sont à leur origine. Les traumatypes, en effet, on n'y accède pas directement, je vous le disais tout à l'heure. Tout comme on ne regarde pas en face la gorgone, la méduse. Il faut un miroir pour la regarder. Eh bien, les rétentions tertiaires que ce soit celles de la grotte Chauvet, des idéogrammes chinois, y compris qui passent par les écailles de tortues qu'on fait brûler et à partir desquelles on fait de la divination, ou que ça passe par les rétentions tertiaires numériques d'aujourd'hui, ces rétentions tertiaires conditionnent l'accès aux traumatypes et produisent elles-mêmes des nouveaux types de traumatismes. La question que nous essayons d'investiguer ici, c'est qu'est-ce qui se passe entre Chauvet qui est la plus vieille période connue de grammatisation, à mes yeux, mais je pense qu'il y en a très probablement de beaucoup plus anciennes, mais on ne les connaît pas donc je ne peux pas en parler. **Et nous aujourd'hui qui vivons dans la rétention tertiaire numérique et qui vivons dans la rétention tertiaire numérique une révolution organologique absolument majeure et littéralement explosive**. Je dis cela en pensant au texte que je vous ai envoyé hier, qui m'avait été envoyé lui-même par Ed Cohen qui est un article du New York Times qui parle des *Brain Computer Interfaces*⁵. Et je vous recommande de le lire si vous n'avez pas lu ce texte. Cet article, c'est un article purement informationnel mais cette information est absolument essentielle. Il faut absolument que vous voyez où on en est de l'évolution de l'interfaçage entre les ordinateurs et les cerveaux. Et quand vous verrez tous les exemples qui sont donnés par le journaliste qui a écrit cet article, vous verrez que nous sommes dans une explosion organologique, dans une révolution organologique sans précédent et que nous avons très fortement

5. <https://www.epfl.ch/labs/tne/current-research/brain-computer-interfaces/>

intérêt à repenser en profondeur les catégories. Je dis cela, et j'y reviendrai dans la prochaine séance, je dis cela parce que **les catégories, en réalité, je parle des catégories d'Aristote, c'est ce qui constitue la base de l'ontologie, c'est-à-dire de tout le savoir occidental.** Et tout ce qui se joue aujourd'hui encore à travers les neurosciences, les computer sciences, etc., eh bien, ça procède de cette théorie des catégories, la plupart du temps sans le savoir. Alors, ce que je soutiens, moi, c'est que la rétention tertiaire numérique fait exploser le concept même de catégorie. Si donc nous voulons lutter contre la toxicité de la rétention tertiaire numérique, nous devons comprendre comment la rétention tertiaire numérique nous amène à penser la catégorie autrement. **Mais pour penser cela, il faut d'abord penser la catégorie telle qu'elle nous a permis de penser jusqu'à maintenant. La catégorie qui nous vient d'Aristote.** C'est ça le but de ce séminaire.

Alors, tout ça ayant été dit, il faut souligner encore que les traumatypes qui sont enfouis dans le fond préindividuel hérité sont tout aussi bien les motifs réfléchis à l'infini, comme cela⁶, par les consistances de ce qui reste toujours à venir. Si ça se projette à l'infini, ça veut dire que ça se projette dans un avenir infini. Ça reste toujours d'avenir. Les consistances n'existent pas, si vous préférez. Ça, c'est une chose que je développe depuis bien longtemps, et dont je parle très souvent dans ce séminaire et dans le cours, donc vous devez en être plus ou moins familier. Et cette consistance à l'infini, c'est une ce que signifie l'inachèvement structurel du processus d'individuation chez Gilbert Simondon. Quand Gilbert Simondon dit « le processus d'individuation psychique et collective est intrinsèquement inachevable » c'est de ça dont il parle. Ça signifie que l'individuation psychique et collective se produit toujours dans une conscience et une inconscience ou un inconscient **d'horizon. D'horizon, pourquoi est-ce que Je parle d'horizon ? Eh bien, parce que l'horizon, vous le savez bien, recule quand j'avance. C'est-à-dire que l'horizon, c'est ce qui consiste. Mais c'est ce qui n'est jamais là. L'horizon n'est jamais là.** De ce point de vue-là, on peut dire que l'horizon n'existe pas. Il consiste. Et la structure d'individuation psychosociale, c'est une structure d'horizon. Avec une conscience d'horizon. La question de l'horizon, vous le savez sans doute est très important chez Husserl. Il essaye de penser ces choses-là mais je pense qu'il ne peut pas aller vraiment au bout de cette pensée **parce qu'il rejette la rétention tertiaire jusque en 1936 puisque là ça change, mais il meurt juste après.** Alors, les structures protentionnelles et rétentionnelles, traumatypiques, qui activent toutes les consistances et qui donnent leur relief et leur saveur aux existences, qui valent la peine d'être vécues, ce sont des existences dans lesquelles il y a de la consistance. **Une existence où il n'y a plus de consistance, c'est une existence qui est rabattue sur la subsistance.** Je parle des existences au sens heideggérien du mot existence, au sens de ce que Heidegger appelle l'analytique existentielle⁷. **Ces structures protentionnelles et rétentionnelles traumatypiques, donc, ce sont des structures non**

6. <https://youtu.be/NqXF99Zkz0k?t=3904>

7. <https://www.les-philosophes.fr/heidegger/etre-et-temps/Page-7.html>

pas *a priori*, et donc ce ne sont pas des structures transcendantales, mais ce sont des structures infinitisées pour des raisons qu'on a vues. Que ce ne soient pas des structures *a priori*, je vais y revenir tout à l'heure, mais c'est évidemment très important pour moi de le préciser. Vous le savez bien **la croix de la philosophie, c'est d'être sans arrêt, en quelque sorte, balancé ou brinqueballé entre l'empirique et le transcendantal.** Ce que j'essaye de penser, moi, ici, c'est quelque chose qui n'est **ni transcendantal, c'est-à-dire *a priori*, ni empirique, c'est-à-dire *a posteriori*.** Quelque chose qui est plus complexe que cela. Je vais y revenir.

Quoi qu'il en soit ces consistances, qui sont les points de fuite des catégories d'ailleurs, elles sont à l'origine des catégories finies et en ce sens de l'invention catégorielle en quoi consiste sans cesse la transindividuation. Le faire signe, et quand je dis faire signes, entendez signes avec un s, le faire signes, multiplicité de signes, c'est la concrétisation de ces processus et c'est la formation de circuits de transindividuation dans ce sens-là. Ces circuits de transindividuation, on peut les étudier de manière très concrète à travers la sémiotique, la linguistique, la logique, etc. l'histoire, l'histoire de l'art, l'archéologie, toutes les disciplines des sciences humaines d'une certaine manière. La production de ces catégories, cette invention catégorielle noétique dont je vous parle, elle est possible à partir d'une transformation de ce que Gilbert Simondon appelle le territoire au sens éthologique. Alors là, tout à coup, je fais une incursion dans un texte dont je ne vous ai pas encore parlé jusqu'à maintenant, qui est le texte qui s'appelle *Imagination et invention*. Un texte de Simondon que je vous recommande très vivement de lire qui est un texte à peu près à la hauteur de *L'individuation psychique et collective*. C'est un texte absolument majeur de Simondon. Dans ce texte, Simondon réfléchit à ce que c'est que l'imagination et ce que c'est que l'image. Il est évidemment très dans la suite de Bergson et, à mon avis, il inspire aussi beaucoup Deleuze, même s'il n'est pas du tout sûr que Deleuze ait connu ce texte qui d'ailleurs n'était pas un texte au départ, mais des leçons. Dans ce texte, donc, Simondon dit : il faut penser la catégorie d'abord comme une opération de catégorisation vitale. Il ne faut pas partir de la catégorie du tout au sens d'Aristote, il faut partir de la catégorisation au sens des éthologues. Qu'est-ce que c'est que l'éthologie ? C'est ce qui étudie les comportements animaux. Et Simondon dit : il faut distinguer deux types de comportements chez les animaux quand on les observe : les comportements hors territoire et les comportements dans le territoire. En dehors de leur territoire, les animaux sont exposés à leurs prédateurs, ils sont des proies, et dans ces contextes-là, ils produisent, ce que Simondon appelle, des catégories vitales. C'est-à-dire que, par exemple ils sont en vigilance constante et ils s'attendent à avoir un prédateur. Ils sont en vigilance pour détecter le danger du prédateur et pour pouvoir fuir dans le bon sens si jamais un prédateur se présentait. **Ça, c'est-ce que Simon appelle la catégorisation vitale.** Il dit : ça n'est pas à partir de cela qu'on peut penser la catégorisation noétique. Il n'emploie pas ces termes, noétique, c'est moi qui parle comme ça. Il dit : chez l'animal, il y a un autre type de catégorisation qu'il appelle la catégorisation psychique, qui n'est pas la catégorisation de

l'individuation physique et collective, mais qui est la catégorisation de la psyché animale. Il dit : l'animal peut catégoriser psychiquement lorsqu'il est sur son territoire. Qu'est-ce que c'est que le territoire de l'animal, eh bien, c'est un espace que l'animal a organisé. **Ça, c'est très intéressant de voir Simondon parler de l'animal comme organisant son espace.** C'est une organisation en quelque sorte sans organa, sans artefact. Je ne vais pas commenter cela aujourd'hui, d'ailleurs, je ne le commenterai pas dans ce séminaire mais je le commenterai au colloque Simondon à Cerisy au début du mois d'août. Si je vous en parle c'est parce que Simondon nous dit - avant la catégorisation telle que celle que j'essaie de vous décrire là, je parle de l'invention catégoriale, celle qui conduit à la transindividuation. Moi, je vous dis, ça, c'est moi qui le dis, ce n'est pas Simondon. Je vous dis, **la transindividuation, c'est de l'invention catégoriale. Quand je transindividue, ça veut dire que je produis de nouvelles catégories,** du faire signe. Je vous rappelle que le mot même de transindividuation n'existe pas chez Simondon, c'est moi qui l'ai fabriqué à partir de Simondon - **ce que nous dit Simondon en revanche, c'est que ce que j'essaie de penser là, c'est précédé par deux types de catégorisation.** La catégorisation vitale, c'est-à-dire la proie en relation avec ses prédateurs dans des comportements vitaux, où, dit Simondon, elle est dans une situation de danger telle qu'elle n'est pas disponible pour produire des catégories psychiques et donc là, ce sont des purs processus d'images qui font que je détecte la proie, C'est inscrit génétiquement dans le corps de l'animal, dans son système nerveux, et donc dès qu'une figure qui ressemble au prédateur se pointe, hop, l'animal fuit. Vous connaissez sans doute, vous savez sans doute qu'aujourd'hui on présente à certains animaux des images, des dessins même, par exemple d'araignées ou des choses comme ça, ils fuient, ils ont peur. C'est en fait parce que cette image est inscrite littéralement dans leur système nerveux. Ils ont enregistré à l'avance l'existence de ce prédateur sans l'avoir jamais rencontré et quand ça correspond à ce qu'ils voient, y compris sous la forme d'un dessin, eh bien ils fuient. Ça c'est très intéressant. Deuxièmement, il y a une catégorisation de deuxième niveau, dit Simondon, qui est la manière dont l'animal va organiser son territoire. Ça va passer par toutes sortes de comportements qui sont instinctifs, mais qui sont idiosyncrasiques. Ce n'est pas parce qu'ils sont instinctifs qu'ils sont tous produits à l'identique. Il y a des idiosyncrasies. Il y a des processus d'adaptation. Vous savez bien que les animaux doivent s'adapter pas simplement en tant qu'espèce mais en tant qu'individu psychique à leur milieu. Je donne très souvent cet exemple : un lapin, pas un lapin, un renard qui naît dans une plaine ne va pas se comporter de la même manière qu'un renard qui naît en montagne. Or, il se peut très bien que le renard qui naît en montagne soit le frère du renard qui est né en plaine. Imaginez que la renarde a été chassée au moment qu'elle a emmené un certain nombre de ses petits, qu'il y en a un qui est resté en bas, il va se démerder avec les poulaillers des paysans du coin et puis les autres, ils vont chasser des animaux sauvages qui sont dans la montagne. Et ils vont adopter des modes comportementaux d'un autre genre. Ça, c'est de l'invention catégoriale, non pas de transindividuation, il n'y a pas de transindividuation dans ce monde-là mais, disons, vitale. C'est sur la base de cela que se produit l'invention catégoriale

dont je vous parle là. J'y reviendrai plus tard sur ces questions, mais si je vous en parle maintenant, c'est parce que j'introduis ma thèse post-darwinienne. Je reviens maintenant à Darwin.

Vous vous souvenez, je l'ai dit dans le premier et le deuxième séminaire, que la transindividuation, ce que je décris là comme une invention catégoriale, c'est-ce que j'appelais l'autrefois une sélection artificielle. La sélection artificielle, c'est ce qui doit non pas rompre avec Darwin, on n'est pas devenu anti-darwinien quand on parle de sélection artificielle, on dit simplement que le darwinisme ne permet pas de penser cette invention catégoriale-là, que ce n'est pas une sélection naturelle d'abord, au sens de Darwin, mais ça n'est pas non plus une sélection sexuelle, parce qu'on parle toujours de la sélection naturelle chez Darwin, mais une autre sélection qui est très importante qui s'appelle la sélection sexuelle - je ne vais pas en parler mais j'en parlerai plus tard - et qui est fondamentale. Là, ce dont je vous parle, ça n'est ni la sélection naturelle, ni la sélection sexuelle, c'est la sélection artificielle. J'étais donc en train d'essayer de vous dire que... Je vais sauter un petit peu parce que comme on est retard, la traumatypie, qui est la question atrascendantale, c'est aussi la question de la quasi-causalité qui constitue la technicisation de la vie. Le défaut - le défaut que la technicisation de la vie inscrit dans la vie, comme la condition de la vie noétique - il ne le faut que quasi- causalement. Ce que je dis depuis toujours, c'est que la vie noétique, c'est ce qui faut le défaut, c'est ce qui rend nécessaire le défaut, ce qui fait que le défaut se transforme en ce qu'il faut.

Ce qui était le défaut, par exemple, le défaut de prononciation de tel poète devient ce qu'il faut, c'est-à-dire la poésie même. **Et c'est pour cela, c'est parce que nous sommes dans cette structure de quasi-causalité que ce que je dis, c'est vous qui le dites.** C'est parce que vous en devenez les quasi-causes. Ce que je dis, si vous en produisez du sens, c'est vous qui le dites, c'est-à-dire que vous en devenez les quasi-causes. Ça ne veut pas dire que *l'ego transcendantal* de Husserl ou la *conscience a priori* de Kant sont à l'origine de la prothéticité, au contraire, précisément. Et c'est ça que Kant et Husserl n'arrivent pas à penser. **C'est que ce qui est, entre guillemets, à l'origine de ce qu'ils appellent l'ego transcendantal ou conscience a priori, c'est en fait un défaut d'origine.** Dont *l'ego transcendantal* ou la *conscience a priori* sont une quasi-causalité et non pas une causalité. Vous savez bien que la table des catégories de Kant, c'est avant tout un discours sur la causalité. Mais ce que n'arrive pas à penser cette causalité kantienne, c'est les rétentions tertiaires qui précèdent aussi bien logiquement que chronologiquement cette quasi-causalité. On pourrait montrer sur pièces, d'ailleurs, en se référant même à l'animalité, qu'il y a une précérence des rétentions tertiaires dans l'animalité même, que ces rétentions tertiaires ne sont pas pour ces animaux des rétentions tertiaires, mais par contre, il y a chez les animaux des comportements techniques qui vont constituer des rétentions tertiaires, qui sont déjà là dans le monde animal mais sans être quasi-causalement investis traumatiquement, si je puis dire, comme rétention tertiaire. Sans être, si j'avais le temps, je dirais pourquoi, fétichisée au sens où Freud définit d'abord la libido comme le processus pervers de fétichisation de la pulsion.

Quoi qu'il en soit, ce que j'appelle la pensée atranscendantale, je l'appelle comme ça, je vous le rappelle, parce qu'elle doit passer par l'expérience transcendante. Si vous n'avez jamais fait l'expérience des apories transcendantes, vous ne pouvez rien comprendre à ce que je dis, ça n'a aucun sens pour vous. Donc, s'il faut faire l'expérience de l'errance philosophique et métaphysique, cette pensée atranscendantale, c'est une pensée de la quasi-causalité où il n'y a ni *a priori* ni *a posteriori*. Dans la pensée de la quasi-causalité, cette opposition *a priori* et *a posteriori* ou transcendante et empirique n'a strictement aucun sens. Causalement, le défaut qu'il faut n'a aucune chance de falloir, d'être ce qu'il faut. Causalement, **d'un point de vue purement causal - un point de vue purement causal, c'est un point de vue newtonien pour les modernes** - le défaut n'a aucune chance de falloir. Il ne peut que faillir. Excusez-moi là parce que je parle vraiment français. Je ne pourrais pas le dire en anglais ce que je viens de vous dire là. J'en avais beaucoup parlé avec Jacques Derrida le jour de ma soutenance de thèse. Ce qui intéressait le plus Derrida dans ce que je faisais, c'était cette manière dont j'utilisais le mot falloir faillir. Falloir et faillir, c'est le même verbe en français au départ. Mais ils se sont séparés en deux dans la modernisation du français. Faillir, c'est l'origine de défailir. Et falloir, c'est l'origine de ce qu'il faut. Donc, faillir, c'est la défailance, c'est la faille. Et ce qu'il faut, c'est le falloir. Mais au départ, c'est le même verbe. Ça n'est que tardivement qu'en français, ça s'est décomposé. **Cette étrange structure de la langue française dans ce verbe qui s'est décomposé et qui au départ était le même, c'est-ce que j'appelle l'expression de la pharmacologie de la nécessité.** Il faut ceci, c'est une nécessité. Le défaut, c'est ce qui est accidentel, c'est ce qui n'a aucune nécessité. Et tout à coup, du défaut, par exemple mon défaut de prononciation, par exemple la blessure que j'ai dans le dos, la balle que j'ai reçue dans le dos, comme Joe Bousquet, par exemple, les doigts que j'ai perdus en tant que Django Reinhardt qui joue de la guitare, eh bien, ce défaut, je vais le falloir. Je vais devenir ce défaut. Et je vais dire, il le faut, ce défaut. Il le faut. Je vais être mon défaut. Comme dit Bousquet, je vais être ma blessure. Je veux, dit-il être ma blessure. A partir de là, la faille et le falloir ne produisent pas une chute comme dans le monothéisme, mais par contre, lorsque le faillir devient falloir, il y a quelque chose qui procède littéralement du miracle. Le passage quasi-causal du défaut à ce qu'il faut, c'est toujours un miracle. Ça fait des années que je rêve d'écrire un texte qui s'appelle *Petite théorie du miracle*, un peu comme Benjamin avait parlé d'une petite histoire de la photographie et que je ne l'écris pas parce que je me dis si je me mets à écrire ça, je vais devenir carrément fou, donc je n'ose pas l'écrire. Mais où je voudrais expliquer pourquoi le miracle n'est pas du tout un délire religieux, simplement. **C'est un délire, bien sûr, mais c'est un délire irréductible, c'est le délire de l'infini, ça n'existe pas, l'infini, mais ça consiste.** Et c'est en faisant tenir cette consistance de l'infini que les défauts peuvent se transformer en ce qu'il faut et faire des miracles. A priori, comme on dit, quand on dit a priori, ça veut dire selon toute nécessité rationnelle. C'est ça que veut dire a priori quand les gens disent « A priori, ça ce n'est pas possible ». A priori, un défaut n'a aucune chance de falloir. Il n'a aucune chance de falloir et il a toutes

les chances de faillir. **Et pourtant, Joe Bousquet, Django Reinhardt, mais la vie technique en général, eh bien, c'est ce qui s'est produit par accident.** Ça n'est que des accidents, que des défauts, que des choses qui ne sont pas nécessaires, comme dit Aristote, qui sont la contingence même. Et on pourrait presque aller fouiller aussi tout cela du côté des erreurs de copie de l'ADN et remonter au-delà du noétique, mais ne le faisons pas, on n'en a pas le temps et puis ça serait compliqué. Mais en tout cas, Joe Bousquet, Django Reinhardt et la vie technique en général, eh bien, ça procède d'une chance, d'une chance qui n'est pas un pur hasard, qui n'est pas un hasard pur. Pourquoi est-ce que tout à coup je parle de hasard ? Vous savez, en anglais, *chance*, ça veut dire hasard. *By chance*, par hasard, on dit en français. Mais en même temps, le hasard, ça joue un rôle fondamental chez Darwin. Darwin est le penseur des processus d'individuation vitale qui se produisent au hasard. Et ce que je crois, c'est que la noétisation, c'est ce qui transforme l'aveuglement du hasard, de ce que la biologie moléculaire va appeler la dimension stochastique de l'évolution, stochastique voulant dire ici un jeu de probabilités qui se font par les très grands nombres, c'est-ce que déjà Malthus, d'une manière ou d'une autre, avait envie, en vue, à mon avis - Comment ce hasard passe à la chance ? **Et là, j'emploie le mot chance au sens de Nietzsche.** Donc, je suis entre Darwin et Nietzsche ici. **Ce hasard-là, tel qu'il devient cette chance-là, c'est-ce que Darwin ne parvient pas à penser.** Il essaye, il essaye admirablement. Je vous l'ai déjà dit, il faut lire *The Descent of Man*, c'est un livre absolument admirable. Outre qu'il est passionnant parce qu'il décrit la nature d'une manière magnifique, mais par ailleurs, il est d'un courage intellectuel, d'une ténacité comme on voit très rarement. Voilà.

Alors cette question, c'est ce qui est au cœur à mon avis de la noétique cérébrale que les neuroscientifiques, qui sont généralement ce que j'appelle des hyper-darwiniens c'est-à-dire des darwiniens beaucoup moins subtils que Darwin, qui par exemple ne semblent pas du tout se poser les questions que Darwin se pose dans *The Descent of Man*, qui sont souvent ce qu'on appelle des biologistes moléculaires, c'est ce qu'ils rejettent de toute leur force. Et c'est bien dommage, parce que ce qu'ils investiguent dans leur étude du cerveau aujourd'hui, grâce à l'imagerie cérébrale, eh bien, à mon avis, c'est ce qui ouvre en grand tout ce que je viens de vous dire. Ce sont ces neurologues et ces biologistes qui sont en train d'ouvrir toutes les questions que je vous pose et que je nous pose mais la plupart du temps, ils ne le voient pas. Et ça, c'est très courant. On ouvre une question et on croit qu'on en ouvre une autre. C'est extrêmement courant dans la vie. Et puis, il y a un type qui arrive ou une femme qui arrive et qui dit : Ah, mais ce n'est pas ça la question. Et cette femme-là c'est Maryanne Wolf. Parce que Maryanne Wolf, elle déplace les choses. En tant que psychologue et en tant que neurologue, elle dit : Ah, mais il faut lire Proust là. Ça ne suffit pas, Darwin. Il faut lire Proust. Il faut essayer de comprendre ce que Proust appelle l'anamnèse. Ça, c'est génial. Ça, alors là, pour le coup, c'est-ce que Deleuze et Guattari appelaient un « agencement » et ils le disaient en parlant du cerveau. Quoi qu'il en soit, les traumatypes et les consistances qui peuvent en résulter de

façon sinon vraiment miraculeuse, quasi-miraculeuse disons, quasi-causale, par image on pourrait dire qui peuvent en résulter de façon providentielle mais il faut éviter d'utiliser ce mot, quoiqu'il faudrait peut-être l'utiliser en regardant le film d'Alain Rainais qui s'appelle Providence. Bon, ces traumatypes sont ce que j'appelle des occurrences du défaut originaire d'origine. Un traumatype, c'est une occurrence du défaut. Le défaut ne se présente jamais comme tel. Il ne se présente qu'en l'occurrence de tel ou tel défaut de prononciation, défaut que j'ai le nez de travers, vous avez remarqué, c'est un défaut, etc. Il y a des défauts partout. Et ces défauts, ce sont des... c'est-ce que Nietzsche appelait des « masques ». Des masques du défaut, du défaut originaire d'origine. Je les appelle des occurrences. Et ces occurrences, eh bien elles se produisent à travers des processus que j'appelle des processus de concurrence. Il y a un concours des occurrences. Par exemple, les langues se font la guerre. Lisez le fameux texte commenté par Derrida sur les Éphraïmites et les défauts de prononciation des Éphraïmites dans la Bible. Mais les langues se font la guerre en règle générale. D'une façon générale, les défauts se font la guerre. Mais parfois, cette guerre se civilise et elle devient un concours, non plus au sens d'une concurrence qui se fait la guerre, mais au sens où un concours, c'est concourir, c'est travailler ensemble, c'est faire des choses ensemble, c'est courir vers le même but, c'est la coopération, c'est faire les choses de concert, comme on dit, en faisant converger les choses en vue de leur unité. Ça, c'est à la fois la question que pose le monothéisme, comme unité de Dieu, et la question que posent les Grecs, comme unification de la cité. Et chez les Grecs, ça s'appelle la question du logos. La consistance se présente comme cette question chez les Grecs. La consistance, c'est ce qui vise une consistance de toutes les consistances. Et cette consistance de toutes les consistances, c'est le défaut. Le défaut même des consistances. Ça, c'est ce qu'on trouve, je n'ai pas le temps de le commenter maintenant parce qu'on va être obligé d'arrêter, c'est ce qu'on trouve en fait en jeu dans la question de la vertu dans Ménon. Les occurrences de la vertu sont toutes en émulation. Elles concourent à faire consister la vertu qui n'existe pas. Il y a des vertus existantes, si vous voulez, mais ce n'est pas la vertu, ce sont des occurrences de la vertu. Cet être en l'occurrence, c'est ce qui affecte toutes les consistances. Dans cette émulation, ceux qui sont émulés, par exemple ceux qui parlent, ceux qui sont vertueux, etc., sont dans une situation de co-implication. Ils sont co-impliqués sur la scène d'une transindividuation. Cette co-implication c'est ce qui produit une complicité. C'est la complicité des amants, par exemple. C'est la complicité des philosophes. C'est la complicité de ceux qui aiment l'art. La complicité des géomètres. De toutes les formes d'amour. C'est la complicité de ceux qui ont su retourner un défaut en ce qu'il faut et qui partagent cette nécessité. C'est la complicité de la langue, de ceux qui parlent la même langue. Vous le savez bien, une langue, ça existe, mais la langue, ça n'existe pas. Le français n'existe pas. L'anglais n'existe pas. Il n'existe que des façons de parler l'anglais et le français. Il n'y a que des défauts de prononciation des idiomes, il n'y a que des manières de mal accentuer quand on parle anglais comme moi, etc. Et tout ça, c'est une multitude irréductible, actuelle ou virtuelle. Cette langue qui n'existe pas, elle consiste et elle consiste dans le retournement du défaut en quoi elle consiste.

Vous allez me dire, elle consiste dans le retournement du défaut en quoi elle consiste, c'est une tautologie, ça, dire cela. Eh bien, oui, c'est une tautologie. Et les logiciens idiots ne manqueront pas de refuser de l'écouter et non seulement de l'écouter mais même de l'entendre. Mais il y a des logiciens qui ne sont pas idiots, bien entendu. J'aurais voulu vous dire pourquoi le renversement quasi-causal n'est possible que parce que le défaut est le défaut d'origine du pharmakon. Et qu'en fait, tout ce dont je suis en train de vous parler là, c'est évidemment le noyau inaccessible de toute pharmacologie. Mais je ne vais pas le faire parce qu'il est trop tard. On a perdu pas mal de temps avec ces pannes. Et en plus, comme d'habitude, je suis trop lent. Donc je vais m'arrêter là. Je n'ai pas dit la moitié, en fait, de ce que j'avais prévu. Donc je ne vous parlerai pas de la catégorisation chez Benveniste, Aristote et Derrida. Mais ce n'est pas grave. On le fera la prochaine fois. On a 10 minutes pour discuter.

Séance 4

Bonjour à tous, on n'est pas encore au complet, mais je vais quand même commencer parce que, comme d'habitude, j'ai beaucoup de choses à dire, encore plus que d'habitude. D'abord, parce que je vous ai envoyé un texte, j'espère que vous l'avez bien reçu. Je vous ai envoyé plusieurs textes. À vrai dire, nous nous sommes aperçus ce matin avec Caroline que toutes sortes de choses que je vous avais envoyées, vous ne les avez pas reçues parce que mon adresse n'était pas la bonne. Donc, du coup, vous avez reçu beaucoup de textes d'un coup. J'en suis vraiment désolé. Je pensais que vous les aviez lus en réalité, donc j'en parlais comme si vous les connaissiez déjà. Pour ceux que j'avais envoyés auparavant, et puis hier soir ou ce matin, de bonne heure, j'en ai envoyé deux. Donc, un que vous avez peut-être eu le temps de lire, qui est consacré en fait à la question que m'avait posée Gerald à propos de l'académie d'été et un autre qui est consacré, enfin qui est un extrait de texte de Marcel Mauss. Alors je vais d'abord vous parler de ça très rapidement, parce que de toute façon je vous ai adressé un texte, mais je vais juste le résumer, y compris parce qu'il y a des gens qui vont consulter le séminaire et qui n'auront pas lu le texte, puisque maintenant le séminaire est en ligne et beaucoup de gens le consultent directement. Donc, pour répondre à la question de Gerald, c'était comment le séminaire s'articule avec le thème de l'académie d'été et comment est-ce qu'on abordera ce thème, à savoir Occupy Épineuil-le-Fleuriel la coopération entre les cerveaux. Pourquoi ce titre un peu étrange ? D'abord, je voudrais que nous revenions sur l'histoire du mouvement Occupy qui a maintenant deux ou trois ans bientôt, deux ans, deux ans, oui, qui a commencé il y a deux ans, et je voudrais que nous nous penchions sur ce que je considère être un échec. Quand je dis ça, ce n'est pas contre Occupy, je pense que nous aussi nous sommes dans un état d'échec. Le monde est en état d'échec, Occupy comme le reste, Ars Industrialis est en échec, l'université est en échec, etc. Le capitalisme aussi est en échec. Mais je pense que cet échec-là il faut le penser, c'est ça qui est intéressant, **la pensée de toute façon, à mon point de vue, c'est toujours la pensée des échecs.** Ce que je propose c'est de penser cela, essayer de penser cela en conjonction avec ce que j'ai appelé dans une conférence que j'ai donnée à Amsterdam, le blues du net. Qu'est-ce que c'est que ce blues du net ? C'est quelque chose qui apparaît depuis quelques temps, récemment, un an, deux ans, avec la découverte par la communauté en particulier des activistes très branchés sur l'internet, qui fondent sur internet beaucoup d'espoirs militants,

d'espoirs de changements politiques fondamentaux, c'est la découverte par ces gens dont je fais partie d'ailleurs, que ce qu'on appelle les GAFA, Google, Apple, Facebook et Amazon, mais aussi beaucoup d'autres qui sont moins gigantesques, exercent une extraordinaire hégémonie et que cette hégémonie, elle consiste à détruire la chose publique et en particulier la différence entre le public et le privé, mais aussi la puissance publique, la capacité d'action publique, c'est-à-dire politique par la maîtrise des automatismes par une intelligence des automatismes extrêmement grande qui permet à ces acteurs géants de produire d'énormes court-circuits qui sont des court-circuits dont je crains malheureusement qu'ils mettent le feu, qu'ils créent un énorme incendie planétaire. Il s'est d'ailleurs passé aujourd'hui à Londres quelque chose de terrible, qui va malheureusement avoir de terribles conséquences aussi. Je ne veux pas tout mettre dans tout, mais je pense que tout cela fait partie de ce que j'appelle l'incendie. Quoi qu'il en soit le développement hégémonique des GAFA, on les appelle aussi les cavaliers de l'apocalypse, pourquoi apocalypse ? Parce qu'ils renversent toute une série de choses qui semblait quasiment éternelle et indépassable. Ce déploiement c'est aussi la mise en place de ce qu'on appelle le smart power. Qui est beaucoup basé sur les MOOCs, enfin pas simplement sur les MOOCs mais sur toutes ces démarches qui consistent à redéfinir très en profondeur la place de l'enseignement supérieur, sa fonction, ses modes de fonctionnement, etc. etc. à travers le numérique et les automatismes. Je vous ai envoyé plusieurs articles là-dessus, j'espère que vous les avez reçus et quoi qu'il en soit, ce que je considère moi, c'est que ce smart-power là tel qu'il fonctionne, aujourd'hui en tout cas, par exemple à travers Coursera et ces choses-là, eh bien, c'est ce qui détruit la vie anamnésique. C'est ce qui met radicalement en cause tout ce dont je pense que cela constitue la condition des formes de savoir telles qu'en tout cas la philosophie les défend depuis 2000 et quelques années. Alors, ce que je crois, c'est que cette situation de blues du net, qui est un moment de démoralisation assez grand, j'ai pu m'en apercevoir à Amsterdam par exemple, mais je le vois aussi en France et puis un peu partout où je passe d'ailleurs, j'ai beaucoup circulé ces derniers temps, j'ai beaucoup voyagé, je pense qu'en même temps cette situation négative a quelque chose de très intéressant, apporte quelque chose de très intéressant et c'est de cela dont je voudrais que nous parlions cet été, à savoir que ça constitue un moment de déniement. C'est-à-dire que les libertariens de gauche, que sont très souvent les hackers, qui sont un peu d'obédience anarchisante, disons, ce qu'on appelle parfois le techno-anarchisme, qui sont pour l'horizontalisation, le bottom-up, eh bien, **ils découvrent que le libertarisme en général est extrêmement manipulable par l'ultralibéralisme.** Que par exemple Cameron en Grande-Bretagne développe un projet de Big Society qui est basé sur ces processus-là, que les Big Data sont aussi basés sur ces processus-là et qu'il y a aujourd'hui des pouvoirs de manipulation alors cette fois-ci très bottom-up et très policiers, qui sont développés à travers tout cela. Et ce moment, qui est un moment de blues, donc c'est aussi ce que j'appellerais avec Hegel un moment de *skepsis*. C'est évidemment un terme grec, mais Hegel le reprend en grec pour décrire la phénoménologie de l'esprit et **c'est un moment pour Hegel, la phénoménologie de l'esprit, qui est le moment de ce qu'il**

appelle le négatif. Chez moi, ce n'est pas le moment du négatif, je pense que vous savez maintenant que je ne suis pas hegelien, **je ne suis pas dans un modèle dialectique.** Mais en revanche, je pense que dans le pharmakon, il y a du négatif. Enfin, il y a de la toxicité, plus exactement. Et ce que je crois, c'est que le mouvement libertarien de gauche est en train de découvrir le caractère inaliénablement toxique du pharmakon. Et ça, je pense que c'est très bien. C'est aussi très dangereux. C'est démobilisateur, ça peut faire passer les gens à des actes inconsidérés, radicaliser de manière dangereuse les comportements. Et c'est pour ça que je considère que notre responsabilité à nous, c'est justement de dire il y a la possibilité de penser cela avec **ce que je développe aujourd'hui, vous l'avez compris dans ce séminaire, la question centrale de ce séminaire qui est tout à fait nouvelle, c'est ce que j'appelle la quasi-causalité et donc une approche stoïcienne de ces questions.**

Alors, et j'essaye, moi, de penser *l'anamnésis* comme processus quasi-causal et non pas du tout comme processus dialectique. Alors, maintenant, pourquoi vouloir articuler le mouvement Occupy et le discours que je viens de tenir sur lui avec la question de la coopération entre les cerveaux ? Eh bien, parce que je dois vous dire que Mauricio Lazzarato, qui malheureusement ne pourra pas venir, parce qu'il est obligé d'aller chez ses parents en Italie, à cette époque de l'année, donc il n'est pas disponible, peut-être qu'on va faire un truc en visioconférence ou que je vais enregistrer une discussion avec lui, je ne sais pas. Mais Mauricio Lazzarato m'a envoyé un livre il y a dix ans où il voulait renverser l'économie politique à travers une approche des questions économiques, une approche psychologique de l'économie et du capitalisme qu'il fondait sur Gabriel Tarde dans une tradition qui vient de Deleuze également. Et moi j'avais été un petit peu, comment dire, je n'avais pas très bien... je n'ai pas très bien reçu ce livre, ça m'avait énervé, c'est ce rejet de l'économie politique mais en même temps, j'ai découvert ces dernières années que l'approche de Lazzarato, même si je ne suis pas forcément convaincu par l'hypothèse de départ mais je crois que lui-même a changé de point de vue. Je n'en suis pas sûr. J'ai l'impression, je l'ai rencontré il y a une semaine à Zagreb, on a un petit peu discuté mais en tout cas, la question qu'il posait du cerveau et de la coopération entre les cerveaux, c'est une question fondamentale. Moi, ce que je reproche à Tarde évidemment et à l'usage qu'il faisait de Tarde, c'est que lui, Tarde, ne pense pas les technologies entre les cerveaux et **vous savez bien que ce que je soutiens, c'est pour ça que je lis Mayianne Wolf, c'est que sans cette technologie, sans cette organologie, il n'y a pas de coopération possible entre les cerveaux noétiques.** Il y a des coopérations possibles entre des cerveaux qui ne sont pas noétiques. Par exemple, les babouins. Il y a des analyses extrêmement intéressantes en éthologie sur les comportements de groupe des babouins et on est allé très loin, et sur les chimpanzés encore plus, évidemment, et là, il y a des choses passionnantes. Mais moi, ce qui m'intéresse, c'est précisément d'un autre ordre qui se joue là. Et ça, je pense que ça passe par l'organologie, au sens où j'en parle ici, c'est-à-dire ce qui **transforme la fonction organique du cerveau en une fonction organologique du cerveau** et qui produit non plus simplement

du comportement, mais du savoir c'est-à-dire de la transindividuation. Alors, ce que je crois, c'est que si nous voulons passer de la symptomatologie, telle que Paolo en parle en ce moment dans un livre qui va paraître en Italie et peut-être j'espère, ensuite en français, si nous voulons faire passer Occupy Wall Street de la symptomatologie à la thérapeutique, pour le dire les choses autrement, je pense que Occupy Wall Street c'est un symptôme pour le moment, beaucoup plus qu'une thérapeutique.

C'est très important les symptômes, donc c'est un symptôme intéressant, c'est un symptôme prometteur mais pour le moment, à mon avis, ça n'est qu'un symptôme et c'est pour ça qu'il y a des gens, des journalistes ou des intellectuels, notamment parmi même les fondateurs d'Occupy Wall Street, qui ont dit qu'on comparait Occupy Wall Street au Tea Party américain, en disant que c'était un symptôme d'extrême gauche ou de gauche, là où le Tea Party est un symptôme de droite ou d'extrême droite. Bon, pour moi, ce n'est pas du tout une dévalorisation, le symptôme, **c'est un moment qui doit faire passer à la thérapeutique**, c'est-à-dire aux soins ou au savoir-vivre. Je pense qu'il faut que maintenant Occupy Wall Street, ou ce qui sera le mouvement héritant de ce mouvement-là produise de l'invention thérapeutique, c'est-à-dire du savoir-vivre car c'est ça une thérapeutique. Une vraie thérapeutique, c'est un savoir-vivre. Et il faut penser cette question-là dans le contexte des neurosciences d'une part, de la nouvelle organologie des savoirs d'autre part, c'est-à-dire le concept du *smart power* et de ce que moi je considère être l'alternative qu'il faut dresser face au *smart power* et au MOOCs, qui est la question de l'indexation et de l'annotation contributive. Ici, je n'en parlerai pas dans ce séminaire, mais vous le savez, je pense que je vous l'ai signalé, on fait un séminaire à l'IRI là-dessus et c'est aussi une activité du groupe de travail *Digital Studies* qu'on a créé autour de l'IRI l'année dernière donc même si on n'en parle pas ici dans ce séminaire, d'abord on en parlera dans l'académie d'été parce qu'on va revenir là-dessus pendant l'académie d'été. Je vais inviter des gens de l'IRI pour en parler mais d'autre part on va s'en saisir et surtout toute la question de la catégorisation, sur laquelle je suis en train de m'acheminer, je ne l'aborderai pas encore exactement aujourd'hui mais ce sera le sujet de la semaine prochaine, est orientée vers ce problème là l'indexation et de la notation contributive ou je dirais encore en anglais *peer-to-peer*. L'indexation *peer-to-peer* et la notation *peer-to-peer*. Ce que je crois, c'est que le mouvement issu d'Occupy Wall Street, s'il a un avenir, ne se développera que s'il est capable de produire ce que j'appelle une invention organologique. Aujourd'hui, on n'a pas besoin simplement de produire des théorèmes et des théories, on a besoin de produire des instruments, des armes, comme disait Deleuze, des concepts, **mais des concepts qui peuvent être implémentés dans des systèmes rétentionnels**, ces systèmes rétentionnels étant les systèmes de la rétention tertiaire numérique. Et tout cela, dernier point, je soutiens que cela doit se mener, se conduire, cette entreprise-là dans le contexte d'une organisation collective, globale, pas nationale, qui est basée sur le concept qu'avancait Marcel Mauss en 1920, il y a donc presque un siècle, qu'il appelait **l'internation**. Je ne vous en parlerai pas beaucoup là, dans ce

séminaire, j'y reviendrai sûrement avant la fin du séminaire et en revanche j'en parlerai beaucoup pendant l'académie d'été. Alors, cela ayant été dit, le positionnement de ce que je crois être cette internation qui devrait enchaîner sur le grand mouvement international qui s'est opéré autour de Occupy Wall Street mais aussi autour des indignés en Espagne, autour du printemps arabe, etc. C'est un mouvement très protéiforme qui a aussi eu des occurrences au Japon, en Chine, en Asie, etc. importante. Yuk Hui viendra en parler bientôt, pas ici, mais à Ars Industrialis à Paris le 22 juin. Ce que je crois donc, c'est que ce mouvement-là doit affirmer une alternative. La question fondamentale, c'est que pour le moment, ce mouvement n'a affirmé aucune alternative. Ce mouvement n'a fait que prendre une position, je dirais une position organisationnelle, je vais y revenir tout à l'heure. Mais il n'affirme rien d'un point de vue alternatif. **Et cette alternative, c'est moins une alternative au capitalisme qu'une alternative à la tendance entropique que porte le capitalisme.** Et je dis que ce n'est pas seulement le capitalisme qu'il faut combattre ici, parce que par exemple le stalinisme est aussi cette tendance entropique. Donc, **ce qu'il faut d'abord combattre, c'est le caractère entropique du développement industriel**, qu'il soit capitaliste, d'économie administrée, appelez ça comme vous voulez. Moi, évidemment, je considère que l'Union soviétique n'a jamais été ni socialiste ni communiste, mais bon, laissons de côté cette question. En tout état de cause, la question, c'est comment, avec l'industrie, on produit non pas de l'entropie, mais de la néganthropie. C'est ça le sujet fondamental. Et ça, c'est le projet d'Ars Industrialis. Vous savez que pharmakon.fr est une activité d'Ars Industrialis et ça sert à nourrir des concepts. C'est le laboratoire conceptuel d'Ars Industrialis, pharmakon.fr. Quoi qu'il en soit, nous allons essayer de préciser dans les mois qui viennent maintenant et au niveau de l'internation, donc Ars Industrialis va se transformer, ça va devenir Ars Industrialis Internation ou International. Je vais d'ailleurs en parler, je le dis à Tassetine à Istanbul dès demain, puisque je serai à Istanbul demain soir. Et donc, j'en ai parlé à Zagreb il y a 10 jours. Bref, il y a beaucoup de gens qui sont très intéressés à se mobiliser. Il y a aussi Gerald ici présent, avec qui on a déjà parlé. Nous allons donc évoluer vers une organisation internationale qui va poser ce problème de la néganthropie. Mais avec une approche qui repose sur la question de la transindividuation, de la catégorisation et ce, dans le contexte des neurosciences et des digital studies. L'internation, par ailleurs, je dois préciser encore ce point, et après je passerai à un autre point. L'internation, c'est une perspective que j'avais essayé d'ouvrir il y a un an ou deux, un an et demi, dans un livre qui s'appelle *États de choc* où je disais que cette internation devait s'appuyer sur le monde académique. Mais quand je dis le monde académique, ce n'est pas simplement les universités. C'est aussi Wikipédia, pour moi, ça fait partie du monde académique. Wikipédia, c'est une académie au sens du XVIIIe siècle, lorsque la République des lettres produisait des académies, c'est-à-dire des choses que ni le roi ni personne ne voulait créer, ça se produisait tout seul, c'était parfois la bourgeoisie qui les créait et ça a été l'origine de la Révolution, entre autres, un des motifs originels de la Révolution française. Et je pense qu'aujourd'hui Il y a des processus d'académie dans ce sens-là, de ce que Kant appelait des sociétés savantes non corporatives,

c'est-à-dire non légitimes aux yeux des clercs et qu'il faut absolument que le monde académique légitime aux yeux des clercs travaille avec ces organisations.

Alors, comment se fait-il qu'Occupy n'ait pas pu instancier ? Comment est-ce que je peux analyser, disons plutôt, la manière dont Occupy n'a pas instancié ces questions correctement selon moi ? Il y a certainement des gens dans Occupy Wall Street qui pensent que si, que ça a eu lieu, que ça s'est bien produit, mais ça, c'est une autre. On en reparlera. Il y aura une réunion à Paris avec les fondateurs d'Occupy au mois de décembre prochain, donc on en parlera à ce moment-là en détail. Et puis on en parlera aussi avec Gert Lovink cet été, puisqu'il sera présent pour cette discussion. Mais, quoi qu'il en soit, ce que ce mouvement n'a pas été capable de faire, à mon avis, c'est de penser ce que j'appelle **la transindividuation globale**. C'est un processus absolument nouveau. Je pense que c'est la première fois depuis extrêmement longtemps que la transindividuation, enfin c'est la première fois qu'a lieu un processus de transindividuation planétaire et si c'est rendu possible c'est parce qu'il y a des industries planétaires de la transindividuation qui se développent. Il est évident, je ne l'ai pas mal souligné dans le dernier bouquin *Pharmacologie du Front National* en commentant Frédéric Kaplan, il est évident que Google est une industrie de la transindividuation qui, selon moi, produit de la désindividuation mondiale, mais ça, je pense que le mouvement Occupy ne l'a pas pensé. Peut-être que je serai contredit, je l'espère d'ailleurs, parce que ça prouvera qu'on aura des points d'accroche plus faciles, mais en tout cas, je crois pour le moment que ça n'a pas été pensé. Et ce fait se traduit par deux aspects. Premièrement, l'organisation du mouvement lui-même, Occupy, a été essentiellement basée sur une affirmation du privilège du bottom-up c'est-à-dire d'un mouvement horizontalisé, d'un mouvement fonctionnant en court-circuitant tous les processus hiérarchiques, tous les processus top-down et je pense que c'est une très grave erreur. Je ne crois absolument pas à l'existence de quoi que ce soit qui soit purement bottom-up, vous le savez, je l'ai déjà dit. Je pense que c'est une pure illusion. **Quand du bottom-up pur se produit, c'est qu'en fait, il y a une manipulation top-down derrière qui ne se voit pas. C'est exactement ce qui se passe sur Facebook, par exemple.** Et donc, je pense que **c'est une extrême naïveté**, pas seulement politique et économique mais philosophique et linguistique, ou je dirais conceptuelle en général, **que d'imaginer qu'il peut y avoir du bottom-up sans top-down c'est-à-dire sans catégorisation. Car le top-down c'est le processus de catégorisation.** La catégorisation c'est une redescende qui permet, entre guillemets, je fais un anglicisme de « top-downiser, top-downize », si je peux dire ça comme ça, le bottom-up. Tout cela est capital dans la mesure où ça se traduit par des questions économiques, des organisations économiques, des questions politiques, par exemple la politique de la big society⁸ en Angleterre, des questions technologiques, par exemple les technologies de *metadata*, etc. **Et si on ne fait pas une critique de ces trois dimensions économiques, politiques et technologiques du bottom-up alors on est totalement livré, pieds et poings liés comme on le dit en français,**

8. https://fr.wikipedia.org/wiki/Big_Society

c'est-à-dire sans aucune possibilité de se défendre, à une perspective libertarienne de tendance ultralibérale. C'est-à-dire qu'on rend possible le contrôle de tout ce mouvement par les acteurs de l'ultralibéralisme libertarien, c'est-à-dire les libertariens de droite, voire d'extrême droite. Et il y en a. Alors, tout ça, c'est la réalité concrète de ce que j'appelle, dans mon vocabulaire depuis maintenant pas mal d'années, **le double redoublement épokhal** sauf qu'à notre époque, le double redoublement épokhal, il est permanent. Quand je l'ai décrit, il y a un an et demi dans *États de choc*, j'ai commencé cette description il y a 20 ans, c'était un processus épisodique. Les phénomènes de suspension, de double redoublement épokhal, c'était des processus épisodiques. Avec le web, avec le numérique, c'est pas du tout un processus épisodique, c'est constamment. C'est-ce que j'ai appelé l'état de choc permanent. Que justement, la démarche ultralibérale ou néoconservatrice par exemple celle de Cameron, puisque Cameron c'est la suite de la Révolution conservatrice, exploite très intelligemment d'ailleurs. Très intelligemment. Et face à quoi les sociodémocrates, par exemple en France ou ailleurs, sont tétanisés, ne voient absolument rien, ne comprennent absolument pas ce qui se passe et sont dépassés et se retrouvent, comme on dit parfois dans une langue anglaise, familière *has been*, c'est-à-dire totalement ringard, quoi, on dit en français également. C'est ce qui arrive à François Hollande en ce moment et c'est une catastrophe pour la France, parce que ça fait monter l'extrême droite et les mouvements d'extrême gauche, je dirais, un peu irresponsables. Alors, tout ça suppose une critique très attentive de la manière dont le capitalisme instrumentalise quoi ? Finalement, la question organologique qui est derrière cela, à savoir qu'il y a une organologie de la transindividuation, la transindividuation en tant qu'elle articule toujours le bottom-up et le top-down, c'est en fait une organisation du désir, le désir articule toujours des pulsions et cette articulation de pulsions par le désir, c'est un agencement de diachronie et de synchronie, donc pour moi c'est très homogène avec la théorie des pulsions de 1923 de Freud. Je crois que c'est aussi ça que vise Deleuze d'ailleurs dans *Différence et répétition* dans son grand discours sur Freud. Tout ça suppose une organologie du désir, disais-je comme agencement du bottom-up et du top-down **et je crois aussi que les processus d'individuation, ce sont des processus que j'appelle d'invention organologique. On invente des instruments. Quand Deleuze disait trouver de nouvelles armes, ça voulait dire trouver des concepts qui s'instrumentent et qui permettent de mener des luttes** et ce que je soutiens, c'est que cette invention organologique, elle doit être mise au service d'abord de ce que j'appelle l'invention catégoriale. Je pense, évidemment, je vais tenter avec vous de penser la catégorie dans une perspective très différente de celle d'Aristote. Mais sans oublier la question aristotélécienne. J'y reviendrai la semaine prochaine, enfin dans deux semaines.

Alors, quoi qu'il en soit si je résume ce qu'on veut faire à travers tout cela, eh bien, on veut ouvrir une alternative au *smart power* parce que je crois que derrière tout cela, l'enjeu c'est le *smart power*, qui constitue des process de transindividuation sans anamnèse. Cette alternative au *smart power*, c'est un enjeu fondamental pour Pharmakon.fr, je l'ai dit dès le début de Pharmakon, plus d'ailleurs dans le

cours que dans le séminaire. Ce que je souhaite, moi, c'est que dans Pharmakon, on crée une communauté qui invente de nouveaux instruments et de nouvelles pratiques de ces instruments, c'est-à-dire de nouvelles thérapeutiques. Et ça, c'est ce qu'on commence à essayer de thématiser de manière explicite, ici, d'un point de vue conceptuel et à l'IRI d'un point de vue instrumental, puisqu'à l'IRI, on commence à fabriquer des logiciels, fabriquer des dispositifs technologiques pour essayer de concrétiser tout cela. Dernier point, donc, cette concrétisation elle passe par, pour lutter contre l'entropie, celle de Google, celle des MOOCs, les MOOCs, c'est un système entropique puisqu'ils fonctionnent avec des robots automatisés pour la correction des étudiants. Donc, ça ne peut que produire de l'entropie, inévitablement. Ça ne peut que réduire au calculable ce qui devrait rester incalculable. Tout ça, ça suppose de développer ce que j'appelais tout à l'heure une transindividuation peer-to-peer c'est-à-dire une transindividuation qui repose sur des pratiques d'indexation et d'annotation contributive. Et là, donc, on verra le dernier jour de l'académie d'été, il y aura un exposé de l'IRI pour montrer un peu comment on voit les problèmes aujourd'hui. Nous travaillons à ces questions avec l'IRI et avec Christian Fauré qui est à Ars Industrialis. Alors, dernier point sur Occupy et après je retournerai dans le sujet principal des séminaires. Occupy, c'est le premier grand mouvement planétaire spontané après 1968. Donc, exactement 43 ans après 1968 et déclenchée par la crise de 2008, Occupy s'est déployée à un niveau planétaire, ça n'était jamais arrivé un mouvement de ce type depuis 68. Il était par contre arrivé des phénomènes comme ça au 19e siècle en Europe, pas au niveau planétaire, mais dans toute l'Europe. Il y avait ce qu'on appelle le siècle des révolutions en Europe, c'était aussi des processus comme ça au niveau, non pas du globe, mais du continent européen. **Quoi qu'il en soit, donc, ce mouvement a été déclenché par cette crise de 2008 et lié directement à la technologie.** Occupy a toujours thématisé la question technologique. C'est aussi vrai du mouvement du printemps arabe. Je l'ai vu moins thématisé par les Indignés en Espagne, mais je crois que ça l'a été aussi. Vous savez, bien entendu, **le printemps arabe s'est appelé lui-même la révolution Facebook, ce qui était évidemment d'une terrible, très inquiétante naïveté.** Si j'y insiste, c'est parce que c'est là que se joue la question bottom-up top-down et c'est la raison pour laquelle, au début de cette année, quand j'ai commencé le cours, quand j'ai entamé la deuxième série de cours sur *La République* de Platon, j'ai directement lié la question de l'un et du multiple chez Platon à celle du bottom-up et du top-down et à celle des libertariens. Mais je réinterprète tout cela aujourd'hui au regard, premièrement, de la théorie de la diachronie et de la synchronie, qui s'est élaborée en linguistique à la fin du XIXe siècle et deuxièmement, la théorie des systèmes dynamiques qui a conduit chez Simondon au développement de la question de la métastabilité. Si on a bien lu Simondon, pour Simondon, un système du transindividuel, c'est produit par la métastabilisation. Donc, il y a forcément deux tendances qui composent. Alors, ce que nous essayons de faire nous dans ce séminaire ici, là, aujourd'hui même, c'est d'aborder tout cela du point de vue d'une organologie qui elle-même se pense à partir des résultats les plus récents des neurosciences et en passant par la théorie des catégories. Et quand je dis la théorie des catégories,

je parle de la théorie des catégories au sens classique en philosophie, c'est-à-dire la théorie aristotélicienne ou kantienne ou logique, disons. Mais l'année prochaine, j'essaierai de parler de la théorie des catégories mathématiques. Je dis cela parce que je n'y connais rien pour tout vous dire donc c'est pour ça que je n'en parlerai pas cette année. J'ai un petit peu regardé le sujet, mais le sujet est extrêmement complexe. Je suis pas du tout mathématicien, mais en revanche, ce que je sais, c'est que **la théorie des catégories** est mobilisée dans les algorithmes d'analyse de signal, etc. Et donc, **elle est mobilisée fortement dans l'automatisme aujourd'hui**, dans l'automatique en général. Et donc, je pense qu'il faudra que nous nous penchions là-dessus peut-être en essayant de nous appuyer sur les compétences d'un mathématicien, peut-être qu'il y en a un parmi vous, et si c'est le cas, ben ça serait bien de me le dire. En tout cas le but que je poursuis dans tout cela, c'est, et là je conclus vraiment, c'est d'essayer de penser un avenir à ces mouvements, Occupy, etc. Ars Industrialis aussi, c'est un mouvement comme ça. Sauf qu'il a commencé avant 2008 et c'est un petit mouvement. Mais c'est d'essayer de penser tout cela dans le contexte d'une internation, en posant en principe de base que **l'individuation collective que devrait être cette internation, elle est fondée dans une individuation psychique qui elle-même est conçue comme un pouvoir de catégoriser. De s'individualiser, c'est-à-dire de catégoriser**. Et qu'est-ce que ça veut dire catégoriser ? ça veut dire un pouvoir psychique de sélectionner transindividuellement. C'est-à-dire un pouvoir psychique qui d'emblée est plus que psychique, qui est d'emblée collectif ou social. Alors ici, je dois préciser deux points vraiment avec lesquels je termine. Premièrement, ce point de vue s'oppose frontalement à Chomsky. Et si je cite Chomsky, c'est pour plusieurs raisons. Je ne vais pas développer toutes ces raisons-là Il y en a de nombreuses, mais il y en a principalement deux. D'abord, Chomsky vient d'écrire un livre sur Occupy Wall Street qui est, à mon avis, une catastrophe. Et il est très séduisant. Il séduit beaucoup l'extrême gauche et la gauche américaine parce que c'est un penseur très connu qui se revendique de l'extrême gauche et qui souvent prend des positions que je défends moi-même sauf que Chomsky, c'est un cognitiviste. Et je pense que le modèle cognitiviste de Chomsky est totalement incompatible avec les problématiques que j'ouvre ici. Totalement incompatible. Par ailleurs, dans les neurosciences, Chomsky est également très influent. Et je pense qu'il va falloir crever cet abcès. Je pense qu'il y a un moment où il va falloir thématiser un conflit avec Chomsky. Un conflit conceptuel avec Chomsky. Et enfin dernier point sur ce sujet, je crois que pour revenir à Occupy en tant que tel, un élément très important que Occupy a soulevé, et c'est mentionné dans cette citation que je vous fais, qui est en fait dans la notice Wikipédia de Occupy, qui a été produite par le mouvement Occupy lui-même c'est cette phrase : *large corporations and the global financial system control the world in a way that disproportionately benefits a minority, undermines democracy and is unstable*. Qu'est-ce que ça veut dire ? Pourquoi est-ce que je cite cette phrase ? C'est parce que ça signifie que Occupy, pour la première fois, à mon avis, dans les mouvements politiques globaux, du type 68, etc., désigne un pouvoir purement économique. Ce qu'il désigne là comme le problème, ce n'est pas le pouvoir de l'État, ce n'est pas le

pouvoir politique, c'est un pouvoir absolument économique. Et cela, je crois que c'est un fait fondamental. Aujourd'hui, la question du pouvoir, ça n'est plus la question que posait Foucault. Alors, j'en ai parlé tout récemment avec un juriste qui lit beaucoup Foucault et qui, d'ailleurs, m'a donné un texte extrêmement intéressant sur la mondialisation, je vous en reparlerai bientôt, et qui me disait : « mais non, Foucault dit justement, il parle du pouvoir économique ». Oui, c'est vrai, mais il parle du pouvoir économique comme étant toujours lié à un pouvoir d'État, toujours lié à une machine administrative, etc. etc. **Ce que je crois, moi, c'est que les libertariens dont je parle là et aussi les GAFA, considèrent qu'ils n'ont plus du tout besoin de cela.** Et c'est pour ça que je vous ai adressé un article sur le patron de, enfin, un des patrons de PayPal, qui crée cette île au large de San Francisco, totalement hors la loi, puisque c'est une île qui repose sur l'idée qu'on n'a plus besoin de loi, finalement. Donc, voilà, j'ai été très long pour la reprise de tout ça. Tout cela, c'est une réponse à la question de Gerald et maintenant, je vais attaquer le séminaire à proprement parler.

Alors, d'abord, je vais faire quelques rappels sur les deux séances précédentes pour que nous enchaînions bien sur celle-ci. Comme on ne se voit que tous les 15 jours, voire toutes les 3 semaines, on a besoin toujours de rappeler d'où on vient, mais moi ça me sert aussi beaucoup finalement à improviser des choses et à créer des bifurcations, donc de l'inattendu, c'est-à-dire de l'anamnésique en réalité. Ce que j'ai dit il y a deux séances, vous vous en souvenez, c'est que la spire anamnésique, telle que je l'avais présentée la première fois, en fait, on ne peut pas la représenter comme je l'avais fait, parce qu'elle tend vers l'infini en amont comme en aval et en fait, elle se projette d'abord en arrière dans le non-vécu. Qu'est-ce que ça veut dire ? Que l'anamnèse, je la pense fondamentalement à partir de la théorie du désir de Freud et de Lacan. Et que cette théorie du désir, elle est constituée par la question du ça qui n'est pas simplement ni le super-égo, ni simplement l'inconscient, etc. Ce que j'ai affirmé l'autre fois, donc je ne réargumente pas parce que j'espère l'avoir fait l'autre fois, mais ce que j'ai affirmé l'autre fois, c'est que le ça, *es*, c'est l'instance psychique qui articule ce que j'ai appelé des traumatypes intergénérationnels. C'est la construction de l'intergénérationnel par la réactivation de traumatypes et cette réactivation intergénérationnelle, je dis qu'elle se produit à l'infini, c'est-à-dire qu'elle a un pouvoir d'infinitisation. Elle produit un effet d'infini qui est essentiel en fait à ce que j'appelle le quasi-causal, à la quasi-causalité. Cette infinitisation, c'est évidemment un passage à la limite qui est essentiel à ce mouvement quasi-causal. Ce que j'affirme aujourd'hui, moi, c'est que une fois qu'on a posé que la mort de Dieu est indépassable et c'est la position dans laquelle je me mets moi-même depuis très longtemps, eh bien on n'en a pas du tout terminé avec la question de l'infini, et qu'il faut poser la question freudienne, pour moi c'est une autre façon de poser la question de l'infini. Et comme vous le savez, c'est une question qu'il faut poser en rapport avec la question de l'idéalisation chez Freud et de l'idéalisation chez les Grecs telle qu'elle est formulée pour moi dans le pour moi dans le *banquet* de Platon. Par ailleurs, j'avais souligné, j'avais insisté sur le fait

que le point infini qui est au cœur de toute spire et qui ne peut pas se terminer, précisément une spirale c'est ce qui n'a pas de fin, c'est ce qu'on appelle le vortex parfois. Il y a eu un énorme vortex il y a deux jours aux États-Unis d'ailleurs, parce qu'un vortex c'est aussi un phénomène naturel. Ce vortex ou ce point d'infini Inaccessible que qui se projette dans le vortex, eh bien, c'est das Ding, disais-je l'autrefois et je disais, comme on dit en italien, ce n'est évidemment pas italien, c'est en latin, la causa, qui conduit à ce qu'on appelle en italien cette fois-ci *cosa*, c'est-à-dire la chose. Et j'avais insisté sur ce point parce que la cause qui est l'origine du mot la chose en italien, eh bien c'est la question de Aristote qui, évidemment, élabore une théorie des quatre causes en relation avec cette théorie des catégories, qui est elle-même, comme le montre très bien Heidegger dans un texte que je n'ai malheureusement pas réussi à retrouver parce que j'aurais bien aimé le commenter ici, mais je n'arrive plus à le retrouver, je ne sais plus où il a écrit ça. Si vous le savez, merci de me le dire. Vous le savez donc sans doute, la théorie des catégories, enfin le *categoreîn*, **c'est une procédure juridique d'accusation et de mise en cause**. Donc le lien entre la théorie des quatre causes et la théorie des catégories se fait par là et pour nous c'est très important de dire, et on va essayer de penser la question des causes en général au sens des quatre causes et de la quasi-causalité et d'autre part la question des catégories en particulier des catégories en tant que mise en cause, on va essayer de penser ça à partir de la *cosa*, *das Ding*, c'est-à-dire ce qui, chez Freud et chez Jacques Lacan, constitue finalement ce que je crois, moi, être la question du vortex, c'est-à-dire de ma spirale. Alors, j'avais écrit là-dessus dans un bouquin qui s'appelle *Ce qui fait que la vie vaut la peine d'être vécue*, donc il y a un chapitre entier là-dessus si vous voulez vous y pencher pour des développements et puis on pourrait y revenir si ça vous intéresse.

Quoi qu'il en soit, ceci ayant été dit, c'est dans ce dispositif global de mise en cause, si je puis dire, que se produit une anamnèse. Et cette anamnèse qui me met en cause, une anamnèse, ça me met en cause. Lorsque tout à coup Socrate est interrompu par son démon, qui dit : Attendez, excusez-moi, il faut que je me retire, mon démon m'interrompt, c'est une mise en cause de Socrate. Et il est dans un processus anamnésique. **C'est pour ça que ce personnage de Socrate est démonique, c'est-à-dire tragique** et c'est pour ça que Platon veut le nettoyer absolument de toutes ces dimensions présocratiques-là. Ça, c'est l'horreur pour Platon. Quoi qu'il en soit, cet anamnésique, c'est-ce que j'appelle l'activation d'un traumatisme transindividuel, d'un traumatisme ou d'un ensemble de traumatismes transindividuels qui sont, dans ce que j'appelais tout à l'heure, le déjà-là infiniment ancien. Ou comme disait Maurice Blanchot, étonnant effroyablement ancien. En réalité, toutes les formes de traumatisme qui peuvent s'inscrire dans le préindividuel et qui peuvent construire du transindividuel renvoient pour moi à **ce traumatisme fondamental qui est le défaut qu'il faut, c'est-à-dire l'absence d'origine, le fait qu'il n'y aura jamais d'origine autrement que d'une manière quasi-causale c'est-à-dire par une invention quasi-causale qui va fonder quelque chose**, comme par exemple, je ne sais pas moi, Paul de Tarse fonde le christianisme en s'appuyant sur

les apôtres, qui eux-mêmes s'appuient sur la vie de Jésus, qui lui-même s'appuie sur Moïse, etc. **La fondation d'un calendrier, c'est quelque chose de cet ordre-là qui donne un point d'origine.** Il y a eu des textes très intéressants sur ces questions par Paul Ricoeur et puis Jacques Le Goff, l'historien, a aussi écrit des choses très importantes sur ces questions puisqu'il a fait tout un colloque à Cerisy il y a une quinzaine d'années sur les calendriers et les points origines des calendriers. Bon, je ne vais pas développer ce point. **Quoi qu'il en soit, ce que je disais l'autre fois, c'est qu'une réactivation traumatypique, c'est toujours ce qui produit un phénomène de *signifiante* et pour moi, la *signifiante*, c'est l'origine du processus de transindividuation.** C'est-à-dire quand un nouveau circuit de transindividuation s'inscrit, comment ça s'inscrit ? Et ça peut durer des siècles, des millénaires, voire des centaines de milliers d'années. Quand un processus de ce type-là commence à s'inscrire, il commence par provoquer un trouble dans un phénomène de *signifiante*. Et signifier, signifier en français, *significare* en latin, littéralement, ça veut dire faire signe. **Ça signifie que la *signifiante*, c'est ce qui fait des signes.** Je vous fais des signes, par exemple, **je vous fais un signe de la main, un coucou, c'est moi, ça c'est un signe.** Et je vous parle en ce moment. Et comme dit Joseph Beuys, quand je vous parle, je vous fais des signes avec ma langue dans ma bouche, ce sont des signes oraux et audibles. Mais ce sont des signes comme si je vous faisais un signe de la main. Et si j'étais sourd-muet je signerais comme ça. Et vous comprendriez si vous étiez vous-même sourd-muet. **Donc tout ça, ce sont des gestes.** Vous comprendrez pourquoi, la semaine prochaine, j'insiste sur le fait que ce sont des gestes. **Quoi qu'il en soit, ces gestes provoquent des troubles.** C'est-à-dire que la transindividuation qui au départ est un fondement de règles, les règles, c'est en principe ce qui n'est pas trouble, c'est ce qui est réglé, c'est ce qui est transparent, c'est ce qui est clair, eh bien, cette transindividuation, lorsqu'une *signifiante* vient la ressaisir, l'individualiser, eh bien, tout à coup, elle devient trouble. C'est-à-dire ce qui semblait clair, ce qui semblait acquis, est tout à coup interrompu par un trouble. Par exemple, le démon de Socrate, pour Socrate. Et ça, c'est l'origine de la transindividuation. **Cette transindividuation, elle est toujours le fait d'un retour traumatypique,** de ce que j'appelle une récurrence. À la dernière session, je vous avais dit que les traumatypes se produisent toujours à travers des occurrences et que ces occurrences, par exemple les langues, les manières, les styles, le style, mon style par exemple, le vôtre, chacun d'entre nous, tout ça, ce sont des occurrences traumatypiques qui se traduisent et qui se transindividuent. Et je disais que ces occurrences, elles sont en concurrence. Par exemple, les langues indoeuropéennes sont en concurrence les unes avec les autres, elles se font toujours la guerre plus ou moins. Eh bien, comme je vous l'avais dit, cette concurrence, c'est un concours, c'est un concert, donc c'est aussi une convergence. Ça n'est pas simplement une guerre, c'est aussi une émulation, c'est une stimulation et finalement un processus d'idéalisation. Par exemple, de LA langue qui n'existe pas, c'est-à-dire un processus qui se projette vers des consistances. Mais à cette terminologie, occurrence et concurrence, j'ajoute le terme de récurrence. La spirale, c'est ce qui agence ces trois processus : **les**

occurrences en concurrence dans la récurrence. Et ça, j'y reviendrai, mais pas cette année, l'année prochaine ou dans deux ans. Inch'Allah. Alors, cette concurrence qui est un concours et qui est aussi donc un concert, concourir c'est courir ensemble et c'est donc agir de concert, eh bien, ça peut produire ce que j'appellerais des symphonies concertantes. Vous savez ce que c'est qu'une symphonie concertante ? C'est une symphonie où tout à coup un registre ou un instrument prend une place dans la symphonie et prend une forme concertante, comme un concerto pour piano, etc. Je pense que les phénomènes de signifiante sont des processus concertants. Tout à coup, il y en a un qui se lève et qui prend la parole et qui, dans la symphonie, se met à produire quelque chose que Hegel présenterait comme dialectique, qui pour moi n'est pas dialectique mais qui est quasi-causale et qui va produire des choses déconcertantes. C'est-à-dire qu'il va produire des processus tout à fait déstabilisants, qui vont créer un grand trouble. Et en musique, celui qui est allé le plus loin dans ces questions, c'est Schoenberg, qui, à partir de Wagner, a pensé le concertant comme déconcertant c'est-à-dire il a pensé la dissonance. Ça, Deleuze a essayé de le penser à travers Boulez. Je ne suis pas très convaincu de cette façon de poser le problème. Je pense qu'il vaut mieux partir de Schoenberg. Mais ça, on en reparlera peut-être une autre fois. Je m'en suis expliqué il y a 10 ans à l'IRCAM dans un colloque qui était consacré à Boulez. Je ferme cette parenthèse. **Quoi qu'il en soit, le sens, c'est ce qui est troublant, c'est-à-dire ce qui vient troubler les significations.** Le transindividuel, c'est ce qui constitue des significations. Comme vous le savez, Simondon dit : **le transindividuel c'est la signification, la signification au sens de Wittgenstein, c'est-à-dire l'usage. Et le troublant, c'est le sens en tant qu'il dit, l'usage est rompu. La pratique est hors usage, met l'usage hors d'usage.** La pratique est révolutionnaire. Elle est déconcertante. Et c'est-ce que j'avais appelé l'autre fois la surpréhension, ce qui avait beaucoup plu à Ricardo et ça me réjouit beaucoup, la surpréhension qui est au-delà de la compréhension. La transindividuation du transindividuel, c'est de la compréhension. Mais l'individuation du transindividuel, c'est-à-dire la révolution du transindividuel, la signifiante, c'est de la surpréhension. Et c'est ainsi que cela fait signes. Faire signes, il faut le prendre au pied de la lettre, il faut mettre signes au pluriel. Ça fait des signes, c'est-à-dire que ça produit de l'invention idiomatique, cela produit de l'invention linguistique, de l'invention symbolique et au bout du compte, vous verrez, je développerai ça la semaine prochaine, enfin dans deux semaines, de **l'invention catégoriale**. Car chaque fois que je produis un mot nouveau, par exemple, je ne sais pas, le mot récurrence, par exemple, au sens où je l'emploie, ou le mot épiphylogénèse ou rétention tertiaire, eh bien, **je produis un phénomène de surpréhension par une invention catégoriale.** Tout à coup, dans un système qui fonctionnait bien, que tout le monde partageait, vous voyez, les catégories, on sait ce que c'est, Aristote, on connaît, la critique de Benveniste, on la connaît, la critique de Derrida sur Benveniste, on la connaît, on sait qu'il y a une théorie des catégories et tout ça. Et puis d'un seul coup, hop, on va introduire un nouveau concept de catégorie. C'est-à-dire qu'on va créer une révolution catégoriale. **Une invention catégoriale est toujours une forme de révolution catégoriale.** Pourquoi ?

Pour une raison qu'a très bien expliqué Saussure, c'est que **les catégories sont toujours solidaires les unes des autres**. C'est-à-dire qu'une catégorie ne fonctionne jamais toute seule, elle est toujours liée à un système, à un jeu de catégories qui sont elles-mêmes déterminées, comme disait Saussure, par des relations syntagmatiques et paradigmatiques. Et d'ailleurs, on trouve ces questions de syntagmes et paradigmes dès Platon et on les retrouve aussi chez Aristote. Et cela, eh bien, il faut aujourd'hui le revisiter à partir de toutes ces questions, y compris la théorie mathématique des catégories. C'est ça qui est en jeu derrière ce que je vous dis. Mais, la condition pour comprendre ces choses, c'est que **l'invention catégoriale est produite par des traumatypes et ces traumatypes sont transindividuels c'est-à-dire que ce ne sont pas les miens**. Ce ne sont pas mes petites blessures narcissiques qui sont à l'origine de ma petite névrose psychanalytique que je vais soigner chez le médecin. C'est ça aussi. Mais c'est beaucoup plus que ça. C'est ce qui est au fond du ça, justement. Et le ça, ce n'est pas simplement psychique. C'est ça la grande question qu'il faut poser.

Alors je vous l'avais dit, cette invention catégorielle, on ne peut pas la penser à partir d'un point de vue transcendantal. C'est totalement impossible. **Il faut la penser à partir de ce que j'appelle un point de vue atrascendantal parce que c'est un point de vue qui introduit de la rétention tertiaire, c'est-à-dire l'empirique** dans l'invention. Il y a de l'invention parce qu'il y a de l'empirique. Il y a une empiricité qui est une *empeiria* au sens où je parle de l'expérience d'Épiméthée, c'est-à-dire la bêtise d'Épiméthée. Et ça, c'est absolument irréductible. Si je précise ce point, c'est parce que dans le dernier bouquin *Pharmacologique du Front National*, j'ai écrit plusieurs chapitres qui sont consacrés à ce que j'appelle la bêtise d'Épiméthée et non plus simplement la faute d'Épiméthée. Et j'ai essayé de montrer, si vous avez lu le livre vous le savez, que, en fait, la bêtise est l'origine du savoir, et non l'inverse. La bêtise n'est pas une dégradation d'un savoir a priori. Le savoir, c'est une sublimation d'une bêtise *a posteriori*, a posteriori mais qui vient en premier. Et si j'insiste sur ce point-là c'est parce que là aussi, ce qui est derrière tout ça, c'est une logique quasi-causale. Épiméthée, c'est la figure de la quasi-causalité. C'est fondamentalement un dieu de la quasi-causalité. **Je fais des bêtises et ensuite, je les transforme en savoir**. Et j'en deviens la quasi-cause. Alors, un petit peu plus tard, peut-être pas cette année d'ailleurs, mais peut-être au cours de l'été, peut-être pendant l'académie, il faudra que nous revenions sur la question de la catégorie chez Simondon. Simondon montre qu'il y a des catégories, évidemment, au sens de la psychologie, cette fois-ci, de la psychologie expérimentale et animale, que **si les animaux peuvent par exemple reconnaître un prédateur, c'est évidemment parce qu'ils catégorisent**

et cette catégorisation-là, elle est instinctuelle c'est-à-dire qu'elle est fondée sur des processus de prégnance comme on les appelle en éthologie et qui sont biologiquement transmis, qui sont des catégories biologiques. Ce que dit Simondon, c'est que ces catégories biologiques, il ne faut pas les confondre avec ce qu'il appelle des catégories psychiques animales, qui sont des catégories psychiques vitales, mais

qui ne se produisent que dans ce que Simondon appelle le territoire. Simondon montre, en s'appuyant sur les éthologues, **qu'un animal n'a pas le même comportement quand il est hors territoire et dans son territoire**. Hors territoire, il a des comportements totalement automatiques. Dans son territoire, il a des comportements qui résultent d'apprentissages qu'il a réalisés dans son territoire et qui sont moins automatiques, si je puis dire, qui sont plus individués, qui sont plus ontogénétiques ou épigénétiques. Et ça, c'est très important, parce que ces deux catégories-là eh bien, quand on passe à l'âme noétique, selon moi, mais ça, ce n'est pas ce que dit Simondon maintenant, ça c'est maintenant moi qui le dis, eh bien, ça se rejoue très profondément.

Là, je reviens vers la question de la thèse post-darwinienne. Ce que j'étais en train de dire à propos de Simondon, c'est que Simondon montre qu'il y a des processus de catégorisation animale, grosso modo et ce que je soutiens moi c'est que ces processus de catégorisation animale, il faut les reprendre, on y reviendra, mais ils se rejouent en profondeur dans la catégorisation que j'appellerais noétique et non pas humaine. **Moi, je ne dirais pas catégorisation animale, je dirais catégorisation organique. Et je ne dirais pas catégorisation humaine, mais je dirais catégorisation noétique ou organologique.** Je crois que l'organique se rejoue profondément dans l'organologique, c'est ce qu'on retrouve au niveau des neurosciences, que j'ai déjà décrit avec Maryanne Wolf. Et en revanche, ce que je soutiens, c'est que la question du territoire et de la différence entre dans le territoire et hors territoire que pose Simondon chez les animaux, on la retrouve dans le noétique. Et ça, c'est très important, parce que la nation, c'est une forme de territoire, et l'internation, c'est du hors territoire. Alors, voilà, je dis ça pour y revenir plus tard, qui est-ce que j'appellerais la géopolitique de la transindividuation, un sujet éminemment difficile, redoutable, extrêmement dangereux mais en même temps absolument capital pour la question qui est la nôtre, qui est l'internation du mouvement et la question de ce que j'appellais tout à l'heure la transindividuation globale. Alors, la thèse post-darwinienne que je soutiens, quelle est-elle ? Elle consiste, je vous l'avais déjà dit, à poser que la traumatypie fondamentale, c'est celle qui procède du défaut qu'il faut dans la vie technique, qui constitue la vie technique au sens de Canguilhem, sur la base du défaut qu'il faut. Et tous ces effets traumatypiques qui peuvent surgir en nous après, partagés par tous ou qui peuvent nous être absolument intimes, comme nos grands traumatismes névrotiques par exemple, ce sont des conséquences **d'une substitution, à savoir que la causalité biologique a été remplacée par une quasi-causalité technologique.** Et que cette quasi-causalité technologique, elle est blessante. C'est *das Ding*, elle est fascinante et angoissante et elle peut se transformer en culpabilité. C'est le cas dans le monothéisme, mais pour moi, la culpabilité c'est une forme dérivée, c'est un traumatisme très particulier qui est uniquement occidental. Il n'y a pas de culpabilité au Japon, il n'y a pas de culpabilité dans les grandes sociétés non européennes et je mets l'islam en Occident **et en revanche, il n'y a pas de société sans *Ding*, sans cette question de *das Ding*.** Il n'y a pas de société, Gerald avait beaucoup écrit là-dessus par exemple, qui ne sacrifie pas.

Et sacrifier, c'est sacrifier à cette irréductibilité de *la chose* qui est *la cause* qui me met en question. Et les catégorisations en général, ce sont des façons de socialiser, de civiliser à partir des démarches que le jeune Nietzsche aurait appelées apolliniennes, cette mise en cause par Dionysos, par cette figure de l'excès absolument irréductible qui est la question du défaut qu'il faut qui est pour moi la question quasi-causale du pharmacologique et de sa *thérapeia*. Vous voyez que je suis en train de dire, de poser que la pharmacologie suppose une organologie qui permette d'élaborer une thérapeutique qui elle-même est une quasi-causalité. C'est très important ces trucs-là. Si ce que je dis est acceptable, ça a des conséquences énormes. En thérapeutique psychiatrique, par exemple, mais en médecine en général, et dans toutes les questions de soins. Je ferme cette parenthèse.

Alors, si on conclut sur ces points, on dira que ce que j'appelle l'atranscendental, la question atrascendantale, c'est la question de la quasi-causalité et que je soutiens que toute philosophie future sera une philosophie de la quasi-causalité dans ce sens-là ou de l'atranscendental dans ce sens-là, qu'il ne faut pas oublier les questions transcendantales qui sont des occurrences métaphysiques de ce que je suis en train de dire là et que la métaphysique c'est une quasi-causalité parmi d'autres qui s'est faite passer pour une causalité, une pure causalité, qui est en fait uniquement une quasi-causalité. Dans le langage de Heidegger, on dirait qu'elle est *geschichtlich*, c'est-à-dire qu'elle est *historiale* et donc qu'elle n'est qu'une époque de l'Etre, dirait Heidegger. Ce n'est pas mon langage, mais dans le langage heideggérien, on disait cela. Et d'autre part, je conclurai en disant que, je vous l'avais déjà dit, **causalement, le défaut ne peut que faillir**. D'un point de vue purement causal, le défaut ne peut qu'échouer. **Or, quasi-causalement le hasard organologique et pharmacologique, c'est ce qui transforme le hasard en chance, en fortune, *fortuna***, que je prends au sens de la providence. Et la providence, contrairement à ce que croient beaucoup de gens, ça ne vient pas du christianisme, ça vient du stoïcisme. Les grands traités sur la providence viennent des stoïciens. Et ce sont les chrétiens qui se sont réappropriés ces considérations sur la providence. Mais **qu'est-ce que c'est que la providence ? C'est une quasi-causalité** chez les stoïciens. Et si j'y insiste là, ce n'est pas pour un seul plaisir post-théologique ou je ne sais quoi. En soi, ça me suffit d'ailleurs, ce plaisir-là. Ça suffirait largement à justifier que je vous en parle pour moi. Mais une autre raison qui est beaucoup plus importante : c'est que ça, c'est-ce que Darwin ne peut pas penser. Mon ami Charles Lenay, qui enseigne à l'Université de Compiègne, qui est dans le laboratoire Costec que j'ai créé avec lui, est un darwinien, c'est un spécialiste de Darwin, il a fait sa thèse sur le hasard chez Darwin. Mais s'il était là, peut-être que je l'inviterai d'ailleurs à l'académie d'été, je lui dirais : **le hasard, chez Darwin, c'est ce qui ne peut pas penser la chance. La chance, ce n'est pas simplement du hasard. *Chance* en anglais, c'est beaucoup plus du hasard qu'en français, mais en français, la chance, ce n'est jamais du hasard. La chance, c'est toujours quelque chose qui a une dimension providentielle. Cette dimension providentielle, on peut l'avoir d'un point de vue théologique, christologique ou autre. Mais on**

peut la voir d'un point de vue stoïcien et **en tant que point de vue stoïcien, c'est la capacité à faire, à produire de la signifiante dans un horizon de transindividuation**. Joe Bousquet, par exemple, est un être providentiel. Pourquoi ? Parce qu'il donne à ce qui est arbitraire, l'arbitraire du signe de la langue française, l'arbitraire de la blessure qu'il a reçue à travers cette balle qui l'a fracassée au niveau des vertèbres lombaires et qui l'a cloué au lit pour toute sa vie, et bien ça en a fait la nécessité de l'œuvre de Joe Bousquet. Et c'est ça, c'est ainsi que Deleuze introduit le thème de la quasi-causalité dans la *logique du sens*. Alors, ce renversement quasi-causal, il n'est possible que parce que le défaut est le défaut d'origine du pharmakon. Et en cela, le défaut est pharmacologique. **Et il ne se marque et ne se remarque que comme rétention tertiaire, c'est-à-dire comme artefact**. J'insiste sur cette question de l'artefact que je viens d'introduire avec l'arbitraire du signe et de la langue en me référant à Joe Bousquet. Je définis moi toujours la poésie comme ce qui transforme le caractère arbitraire de tout langage en un caractère nécessaire de tout langage et qui fait que tout à coup, ce qui était purement artificiel, des productions techniques, devient quasi providentiel. Ceci, ce renversement, qui est donc le renversement, qu'est le défaut d'origine, ce défaut d'origine est *das Ding* pour moi eh bien c'est ce qui installe une nouvelle ère de la sélection, une nouvelle époque de la sélection. Ça n'est plus la sélection naturelle de Darwin, ça n'est plus la sélection sexuelle dont Darwin tente de décrire les fonctionnements très paradoxaux dans *The Descent of Man* je vous recommande de lire ces textes de Darwin sur la sélection sexuelle puisqu'il montre qu'ils sont contradictoires avec la sélection naturelle et que néanmoins ils sont compatibles avec. Il essaye de se débrouiller avec un ensemble de contradictions qui est magnifique, c'est parce que c'est très beau. Quand je dis ça, je me moque pas du tout de Darwin, mais c'est très intéressant parce qu'il y a quand même une espèce de fêlure dans la sélection naturelle à travers cette sélection sexuelle et **cette sélection sexuelle, quand elle devient la sélection artificielle**, eh bien, elle produit toutes sortes de renversements, dont je ne vous parlerai pas aujourd'hui, mais j'en ai un peu parlé avec Caroline, qui se produisent avec Pandora, qui fait que tout à coup, là où chez les animaux, ce sont les mâles qui sont couverts de, par exemple, les paons qui sont à Epineuil qui ont des plumes magnifiques et les mâles sont beaucoup plus beaux que les femelles, ils sont dotés, les taureaux ont des cornes absolument splendides, les mâles sont somptueux, eh bien, à partir du défaut, ce sont les femelles qui deviennent des femmes et qui se couvrent de bijoux, d'artefacts. Alors, elles n'ont plus de défense naturelle, etc. donc, des défenses artificielles, des cosmétiques, au sens grec du terme. Et vous le savez bien, *cosmos*, en grec, il y a eu un long commentaire de Jean Bauffret là-dessus. **Ça veut dire parure, ça veut dire bijoux, ça veut dire aussi agencement du monde**. Et il faudrait développer des choses là-dessus je n'en ai pas le temps.

Quoi qu'il en soit, ce qui advient avec la sélection artificielle, c'est Pandora, c'est-à-dire le désir. Mais. Je vous disais il y a trois séances, je crois, que la sélection artificielle, lorsque se produit cette transformation par *das Ding*, c'est ce qui génère des organes, qui ne sont pas simplement des organes

artificiels techniques, qui sont des organes artificiels sociaux, ce que j'appelle des organisations c'est-à-dire des organes sociaux de sélection. L'Église, qui est un organe de sélection, l'Agence France Presse qui hiérarchise ou l'agence Reuters qui hiérarchise les dépêches de presse, c'est un organe de sélection, ou par exemple l'organisation scolaire qui me fait rentrer dans la tête en me faisant aller à l'école des processus de sélection, des processus institutionnels qui vont m'entrer dans la tête sous la forme d'un savoir et qui vont modifier ma façon de vivre, de penser et de sélectionner. Ici, évidemment, se pose la question de rapport entre ces organes de savoir et ces organes de pouvoir et les organes de pouvoir, que sont, ou que deviennent aussi toujours les organes de savoir. Ce que je suis en train de me dire en parlant des organes de pouvoir, eh bien, c'est que, évidemment, ce processus-là c'est **le processus de catégorisation top-down C'est-à-dire c'est un processus qui consiste à hiérarchiser des phénomènes de sélection et à les transindividuer en les dépsychologisant, si je puis dire, et en en faisant des organisations de pouvoir.** Donc, c'est la question du pouvoir qui se pose là. Et cette question du pouvoir, elle est intrinsèque au pouvoir de catégoriser. **Je ne peux pas catégoriser sans transindividuer. Et donc, je ne peux jamais catégoriser indépendamment des organisations.** Les organisations, ce sont des organes sociaux qui incarnent des thérapeutiques, en principe. C'est-à-dire qu'au départ, ce sont des organisations qui portent des systèmes sociaux qui ont vocation à incarner des savoirs qui eux-mêmes savent faire avec la toxicité du pharmakon pour la « détoxifier » en quelque sorte. Mais évidemment, ils peuvent toujours devenir, ces organes eux-mêmes, toxiques. Ils sont eux-mêmes pharmacologiques, donc rien n'est jamais acquis dans ces affaires-là évidemment. Alors, à notre époque, ceci se présente d'une manière très spécifique. Il en va ainsi parce que **l'automatisation numérique rend possible un pur et simple court-circuit de toute organisation sociale et thérapeutique.** Les Big Four, comme on les appelle, les cavaliers de l'apocalypse, comme les appelle un rapport officiel français, mais c'est une expression qui vient des États-Unis par les activistes américains qui ont qualifié ainsi les GAFA, ce sont des processus qui utilisent les automatismes, c'est-à-dire la rétention tertiaire numérique, pour détruire de manière rationalisée toute capacité anamnésique, pour pouvoir court-circuiter ce que Nicholas Carr appelle, comme on l'avait vu l'année dernière, la *deep attention*, ou ce qu'on appelle la lecture profonde. Puisque la *deep attention*, nous dit Nicholas Carr, c'est d'abord une lecture profonde, un *deep reading*. Ce que nous essayons de cerner dans ce séminaire, c'est cette question-là politique et économique. Et nous essayons de le cerner en vue de produire des propositions pour l'internation dont je parlais tout à l'heure. Quoi qu'il en soit, je vous disais l'autre fois, **la sélection artificielle sous toutes ses formes, c'est le processus de transindividuation. Et étudier un processus de transindividuation, c'est étudier les modes de sélection artificielle qui y sont à l'œuvre.** Pour que ce soit possible, cette étude et il faut absolument le faire, c'est ce qu'on essaye de faire, il faut d'abord avoir **identifié les spécificités du stade de la grammatisation dont il s'agit.** Nous, nous parlons à notre époque de rétention tertiaire numérique, cette rétention tertiaire numérique, elle a des caractères spécifiques dans l'histoire

de la grammatisation. Elle apporte dans l'histoire de la grammatisation des caractères nouveaux que les autres stades de la grammatisation n'avaient pas. En l'occurrence, la spécificité de cette époque, de la grammatisation numérique et l'alternative pharmacologique qu'elle recèle, tient au fait que la sélection dans ce contexte-là est soit automatisée et court-circuitée permettant, par exemple, à Google, Apple, Facebook et Amazon de faire d'énormes plus-values etc., mais au prix d'une extraordinaire prolétarianisation des individus psychiques et des groupes sociaux, **soit au contraire, cette spécificité est thématisée et explicitée là aussi avec des automates, mais des automates qui sont mis au service des circuits anamnésiques c'est-à-dire qui sont conçus à partir de théorèmes anamnésiques, si je puis dire, à partir d'axiomes anamnésiques.** Et à partir de là, ces agencements d'automates sont potentiellement infiniment longs. Qu'est-ce que c'est que ces agencements d'automates ? vous allez me demander. Eh bien, c'est ce qu'on va essayer de voir maintenant. Ce que j'essaye de penser ici et à l'IRI, ce sont de tels agencements d'automates. Je ne crois absolument pas à la désautomatisation, à la sortie de l'automatisation. D'abord parce que je crois que l'automatisation, c'est la condition de l'appareil psychique. Mais dans un sens qu'on va essayer d'analyser maintenant.

D'une façon générale, les critères en quoi consistent les modes de sélection artificielle dont je parlais tout à l'heure, qui sont dans un processus de transindividuation et qui s'agrègent en général sous forme d'institutions et sous forme de disciplines, de savoirs, sur la base d'anamnèse, qui construisent des circuits de transindividuation et qui sont ce que j'ai appelé l'année dernière des rétentions secondaires collectives, tout ça, ça produit ce que j'appelle des **stéréotypes**, qui, vous le remarquerez, sont aussi des automatismes. Un stéréotype, c'est un automatisme. C'est quelque chose qui marche tout seul. Ces stéréotypes qui marchent tout seuls, ils étouffent les traumatismes. C'est-à-dire qu'en tant qu'ils marchent tout seuls, ils refoulent les traumatismes. Ils les empêchent de faire surface, de faire symptômes et ils peuvent produire, du coup, ces stéréotypes, d'énormes souffrances. Ils produisent aussi de la désindividuation ou de la soumission. Ils produisent, par exemple, de la soumission du bottom-up à un top-down hégémonique, tyrannique, etc. **Le sens, au sens où j'en parlais tout à l'heure, c'est ce qui est capable de mettre les stéréotypes au service des traumatypes.** Car on peut mettre les stéréotypes au service des traumatypes. Qu'est-ce que c'est que les stéréotypes ? C'est-ce que je viens d'appeler les automatismes linguistiques, par exemple. Et un poète, c'est celui qui reprend un automatisme linguistique, mais qui le met dans une position telle que du coup, il redevient un traumatype, ce stéréotype. Et il se remémore son origine, qui n'existe pas, donc comme quasi-cause de cette origine. Typiquement, Baudelaire, c'est un somptueux, c'est un lion de ce genre de démarche. Et il donne à goûter, à savourer, ce que les stéréotypes contiennent de traumatypes, contenir, voulant dire ici, limiter, empêcher de s'exprimer, mais en même temps comporter, véhiculer. Et quand se produit un phénomène de ce type-là, un sens de ce type-là, qu'est-ce qui advient ? C'est un changement des critères de sélection

artificielle. J'ai beaucoup insisté depuis des années sur le fait que Gérard de Nerval, qui a écrit, vous le savez, un poème, Gérard de Nerval qui a terminé sa vie dans la folie et qui a écrit ce poème où il est question du soleil noir, un soleil noir qui est devenu quasiment à un moment donné une marque, qui est aussi devenu le titre d'un livre de Julia Kristeva, Gérard de Nerval produit une révolution du langage, une véritable révolution linguistique qui appartient d'ailleurs à ce jour justement ce que Kristeva, il y a 25 ou 30 ans, il y a 40 ans, avait appelé la révolution poétique du langage, mais en parlant non pas de Nerval mais de Mallarmé. Ce processus-là donc, c'est ce qui produit de nouveaux critères de sélection artificielle, et qui vont, ces critères, progressivement se naturaliser, et qui, au départ, relèvent de l'art, en latin, *ars*, comme *ars Industrialis*, et en grec, *technè*. Vous voyez bien que là, on est au cœur de ce que j'essaye de penser depuis 25 ans. C'est l'artiste qui change les critères. C'est d'abord l'artiste. C'est ça que dit Nietzsche. C'est ça qui est en jeu dans Nietzsche. C'est très mal compris en général. Mais qu'est-ce que ça veut dire cela ? Ça veut dire que Nietzsche essaye de penser cela à partir de l'artefactualité de la transindividuation et du langage, par exemple. Tout le monde sait que Phidias, par exemple, le sculpteur, change les critères de cette sélection artificielle qu'est le fait de regarder. Ça, on sait aujourd'hui que regarder, c'est sélectionner. Francisco Varela l'a très bien montré il y a 30 ou 40 ans avec la théorie autopoïétique de la vision. Mais ce qu'il ne sait pas, en revanche, c'est que ça, c'est hétéropoïétique et pas seulement autopoïétique, c'est-à-dire que ça passe par de l'artefactualité. Il est évident que les peintures de la Grotte Chauvet sont des changements de la façon de regarder, c'est-à-dire de la critériologie. Il est tout aussi évident que l'« anartiste », Marcel Duchamp, lui-même fait exploser tout ça en requalifiant complètement l'art, l'œuvre, etc., et en faisant exploser leurs concepts. Il produit une révolution catégoriale absolument sans précédent, qui elle aussi, alors n'a toujours pas été comprise, à mon avis, par personne. Je n'ai rien lu aujourd'hui sur Duchamp, moi, qui ne m'ait jamais convaincu. Si, ce n'est pas tout à fait vrai. Il y a Michel Guérin qui a écrit des choses intéressantes, je m'en suis d'ailleurs inspiré et je publierai un livre bientôt là-dessus. Alors, tout cela, vous l'aurez peut-être remarqué, **c'est aussi ce qui survient comme le second temps du double redoublement épokhal**. Je parle depuis des années de ce double redoublement épokhal. Je dis le premier temps du double redoublement épokhal, c'est la destruction des circuits de transindividuation constitués par la technique, par la *technè*, par *l'ars*. **Et le second temps, c'est le moment où cette destruction engendre de nouveaux circuits de transindividuation c'est-à-dire ouvre une nouvelle époque**. Eh bien, ce deuxième temps, c'est un temps d'invention catégoriale, de transindividuation en ce sens-là.

Maintenant, nous sommes confrontés, nous, à un double redoublement épokhal permanent, comme je le disais tout à l'heure, qui nous pose un problème fondamental : c'est qu'il se produit à la vitesse de la lumière. Et qu'il est instrumentalisé par le capitalisme en exploitant cette vitesse de telle sorte qu'il rend quasiment impossible la chance quasi-causale de l'anamnèse. Il tend à éliminer toute chance quasi-causale. Pourquoi ? parce qu'il met en place des processus mathématiques

probabilitaires automatisés qui tendent à court-circuiter ces processus-là. Il tend donc à éliminer toute possibilité d'espérer. J'emploie un autre terme très chrétien. Jésus, notre espoir. Jésus, c'est l'espoir. **Moïse, ce n'est pas une figure de l'espoir. C'est une figure de la loi.** Mais Jésus, c'est une figure de l'espoir. Il n'y a pas de question de l'espoir dans le judaïsme, c'est un problème qui ne se pose pas dans ces termes-là. Le judaïsme, c'est le respect de Yahvé. C'est l'imposition, l'explosion de la toute-puissance de l'Un. Dans le christianisme, c'est autre chose. C'est l'espérance dans le processus de l'individuation, de l'amour, etc. Et cette espérance, elle est fondée sur une providence qui elle-même donne des miracles. Que sont ces miracles ? des preuves de cette providence. Eh bien, moi, je requalifie tout cela. Je dis la quasi-causalité, c'est un quasi-miracle. Un processus quasi-causal c'est quasiment un miracle. Joe Bousquet, c'est quasiment un miracle. C'est évident. C'est miraculeux que Joe Bousquet ait pu être Joe Bousquet. Mais ce n'est pas un miracle. C'est un quasi-miracle. Tout comme la providence, ça n'est pas une providence, non plus. **C'est une providence stoïcienne, fondée sur une quasi-cause.** Ça n'est pas une cause. Il n'y a pas de cause première. Il n'y a pas Dieu. Et l'espérance dont je vous parle, ce n'est pas une espérance dans une libération qui viendrait nous apporter le salut. **Il n'y a pas de salut. Il y a un processus pharmacologique dont il faut prendre soin.** Et à l'intérieur duquel on peut saluer. Je vous salue, Marie, et vous, mes amis de Pharmakon.fr mais ce salut-là, il faudra que je le refasse demain matin, faudra toujours tout recommencer. C'est-ce que j'avais appelé l'année dernière la question de Sisyphe. **Alors, la quasi-causalité c'est quelque chose qui relève de Sisyphe. C'est la question, comme l'a très bien dit Deleuze, de la répétition.** Et d'une répétition interminable. Et là, j'emploie le mot au sens de Maurice Blanchot. Quoi qu'il en soit, si nous voulons, nous, lutter contre la perspective très sombre que je viens d'ouvrir en disant que la transindividuation numérique, c'est ce qui tend à éliminer toutes ces chances quasi-causales-là, c'est-à-dire la possibilité d'espérer, le quasi-miracle etc. la possibilité de Joe Bousquet, par exemple, la possibilité de la poésie, la possibilité de la pensée en général. **Si nous voulons lutter contre cette perspective littéralement infernale, portée par une véritable machine infernale, c'est une machine de l'enfer, il faut prendre tous les mots que j'emploie-là au pied de la lettre.** Machine infernale que serait la grammatisation généralisée à travers la réticulation généralisée, ce que j'avais évoqué il y a dix ans dans *De la misère symbolique* lorsque je parlais de la fourmilière numérique où j'essayais de montrer que la traçabilité numérique allait produire, à l'époque Facebook n'existait pas encore quand j'écrivais ça, mais ça s'est concrétisé deux-trois ans après avec Facebook, c'est-à-dire une réticulation qui me fait fonctionner comme une fourmi dans une fourmilière, c'est-à-dire réagissant à des phéromones, étant piloté par l'extérieur, perdant absolument de plus en plus ma capacité anamnésique, **si nous voulons lutter contre cela, il nous faut revenir au cérébral.** Mais il nous faut revenir au cérébral pour le faire immédiatement sortir de ses gonds, pauvrement darwiniens. « Sortir de ses gonds » en français, ça veut dire exploser en quelque sorte. Aujourd'hui, le cérébral est approché essentiellement d'un point de vue darwinien. Et ce point de vue darwinien, c'est

le point de vue qui permet précisément d'évacuer toutes ces questions-là, toute la question de l'artefact et de l'arbitraire. Nous, ce que nous essayons de faire, c'est de réactiver tout cela. Alors, comment est-ce que nous essayons de le réactiver ? Je reviens ici sur la mémoire de travail dont parlait, vous en souvenez, Joseph LeDoux, le neuroscientifique de New York. Vous vous souvenez qu'il posait la question de savoir en quoi consiste ce qu'il appelait la mémoire de travail ou la mémoire à court terme. Il disait par exemple : j'ai un coup de téléphone, on me dit quelque chose et je suis un peu distrait et j'oublie ce numéro de téléphone qu'on vient de me donner par téléphone ou autrement. **Et il oublie de parler du calepin sur lequel j'aurais pu noter cela.** Comment se fait-il qu'il oublie cela ? Comment se fait-il que Joseph LeDoux oublie qu'il est possible de noter un numéro de téléphone ? Et que non seulement c'est possible, mais que l'homme en général, ou l'âme noétique, ne fait jamais qu'inscrire, pas forcément en écrivant, mais passe sa vie à inscrire sur, par exemple, le harpon que taille le chasseur de phoques, à inscrire des choses qui le frappent. Et bien c'est parce que là se trouve sa mémoire, qui est une, qui est la condition préindividuelle de sa quasi-causalité. Chez Joseph LeDoux, l'oubli de cette dimension est pour moi, profondément choquant. C'est choquant d'abord parce que qu'il travaille sur la mémoire et tous les gens qui travaillent sur la mémoire, c'est toujours choquant qu'ils oublient quelque chose. Mais c'est choquant surtout parce qu'il est un savant. C'est-à-dire un cerveau noétique qui essaye d'être le plus noétique possible, de rester dans le noétique le plus longtemps possible. Comment un savant, c'est-à-dire un cerveau noétique, peut-il oublier son espace de travail en tant que précisément il est irréductible à la mémoire immédiate ? Qu'est-ce que c'est que l'espace de travail ? C'est la bibliothèque de Darwin, par exemple. C'est toutes les traces qu'il trouve, y compris à travers l'imagerie cérébrale via des ordinateurs, **toutes les rétentions tertiaires qui lui permettent de penser. Il ne pense pas dans son cerveau.** Il pense en agencant tout ça, qui n'est évidemment pas de la mémoire à long terme au sens simplement de Joseph LeDoux, mais en un sens tout à fait différent. En fait, la neuroscience n'a pas du tout pris la mesure des limites de la mémoire à long terme, de ce qu'elle appelle la mémoire à long terme, et qu'elle considère ainsi du point de vue de la discipline darwinienne qu'est la biologie moléculaire. Et s'il en va ainsi, c'est parce que la biologie moléculaire, comme Darwin, comme absolument toute la science pratiquement jusqu'à nos jours, il y a quelques exceptions malgré tout, rejette avec Platon et *a priori* la facticité primordiale de la vie noétique. Pour ces gens-là, faire de la science c'est supprimer toutes les dimensions techniques, c'est-à-dire artificielles, du vivant, pour retrouver les bases fondamentales qui sont les bases scientifiques. Or, du coup, ils manquent immédiatement leur objet. **Le cœur de leur objet c'est justement l'artificiel.** Et s'il en est ainsi, c'est parce que l'artificiel, c'est ce qui n'a pas encore commencé à être pensé. Derrière cette conception très superficielle de la mémoire, qui est celle de Joseph LeDoux et de ce qu'il appelle la mémoire de travail, il y a aussi l'oubli de ce que signifie le mot « travail », justement. Est-ce que, par exemple, lorsque je fais travailler, comme l'on dit, un chien, en le dressant, est-ce qu'il travaille ? C'est compliqué. Mais quoi qu'il en soit, de répondre à cette question, quoi qu'il en soit, ce qu'on

appelle le travail, au sens où Marx, par exemple, parle du travail, c'est la modalité normale de la vie technique. Dans la vie technique, ça travaille, on travaille, l'âme noétique travaille toujours. **Elle doit produire ses instruments de noétisation en permanence.** Elle ne peut pas se contenter de s'en servir. Elle doit individuer, elle doit inventer, catégorialiser à nouveau frais, etc. Et ça, c'est un nouveau rapport à la mémoire elle-même. Le travail est lui-même un nouveau rapport à la mémoire. Le travail, qui par ailleurs, dans la vie économique, qui est en règle générale, souvent en tout cas, une guerre économique et aujourd'hui essentiellement une guerre économique, eh bien, le travail, c'est ce qui remplace la lutte pour la vie, au sens de Darwin. Là où s'exerçait la sélection naturelle, **le travail, c'est essentiellement le lieu de la sélection artificielle.** Celui qui travaille sélectionne artificiellement. Par exemple, Michel-Ange sélectionne, en travaillant un marbre, il y a un texte magnifique dont j'ai parlé dans mon cours sur Michel-Ange et le marteau de Michel-Ange, Michel-Ange sélectionne dans le marbre des opportunités de travail. Il produit des sélections artificielles. D'une façon plus générale, la sélection naturelle est remplacée par la sélection artificielle et ici il faudrait lire le chapitre de la grande industrie dans *le Capital* de Marx, dans le premier tome du *Capital*, par le fait que les organes psychosomatiques sont remplacés et augmentés ou augmentés, et surtout sont recodés par des outils qui deviennent parfois des armes. Quand je dis que les organes psychosomatiques sont recodés, la main des musiciens n'est pas ma main, par exemple. La main d'un musicien par exemple d'un pianiste ou d'un guitariste, est totalement recodée par rapport à la mienne. Ça n'est pas le même organe. C'est un organe artificialisé de A à Z. Et ce recodage ne peut se produire que parce qu'il y a un recodage des aires cérébrales qui le rend possible. Mais ce qu'il faut bien comprendre, c'est que ceci ne se pose pas simplement avec les pianistes ou les formes élaborées qui apparaissent à l'époque de la grotte Chauvet, on date les premiers instruments de musique d'il y a 40 000 ans, ça commence dès qu'il y a du travail. Et du travail, il y en a, il y a probablement plusieurs millions d'années. Donc, l'organologie, ça doit être d'abord une organologie du travail, en tant que l'organologie du travail c'est un recodage des organes qu'on va appeler naturels par les organes artificiels. **Et c'est un passage de la sélection naturelle à la sélection artificielle, puisque les organes naturels ayant été artificialisés, il n'y a tout simplement plus de sélection naturelle.** S'il est vrai que la sélection se fait à travers les organes, deux types d'organes, principalement les organes de prédation et de défense et les organes sexuels. Et ça, c'est complètement recodé, y compris les organes sexuels. La reproduction humaine n'est pas du tout, ne fonctionne absolument pas de manière naturelle. Elle est complètement artificielle, c'est pour ça qu'elle peut être perverse, c'est pour ça qu'elle n'est pas dédiée à la reproduction, mais à la jouissance, etc. Alors dans ce processus d'individuation nouveau, la « nature », ce qu'on appelle la « nature », je mets entre guillemets, est elle-même altérée et individuée par la technique, je mets également la « technique » entre guillemets, que la « science », que je mets encore entre guillemets, met en œuvre sans jamais la penser, ni donc penser ce qui en résulte. **Jusqu'à aujourd'hui, la science a mis en œuvre la technique pour explorer la nature sans jamais penser le coût de cette mise en**

œuvre de la technique par la science. Or, ce coût est énorme. Ce coût, c'est le coût que met en évidence Simondon lorsqu'il dit que dès que je connais un objet, le fait de le connaître individue l'objet et fait que ce n'est plus l'objet que j'ai connu et qu'il est toujours trop tard. Simondon dit que ce n'est pas simplement la philosophie qui vient toujours trop tard, c'est la connaissance sous toutes ses formes. A partir de là, moi je soutiens, peut-être qu'un jour je ferai un séminaire où je passerai par, comment s'appelle-t-il je n'arrive plus à retrouver son nom, Whitehead, le concept de concrescence de Whitehead. Moi je soutiens qu'à partir de ce moment-là il ne faut plus penser la nature comme une substance, comme un être, comme un individu, mais comme un processus. **Non pas un processus d'individuation, puisque ce n'est pas un individu et ça ne devient pas un individu, mais ce que j'appelle un processus de naturation.** Et ici, l'artefact, ce n'est pas ce qui vient dénaturer la nature. C'est ce qui vient au contraire la naturer mais qui peut aussi la dénaturer. **L'artefact toxique dénature la nature.** Et donc détruit les possibilités de la nature. Mais l'artefact soigneux nature la nature. C'est-à-dire il la surnaturalise, si je puis dire. Il la surréalise. C'est un point de vue surréaliste que j'ai sur la science, ici, que je développe. Mais j'y tiens beaucoup. En fait, si beaucoup d'entre vous m'ont demandé pourquoi je n'ai jamais publié *Prendre soin tome 2*, c'est parce que c'est ça qui m'intéresse dans *Prendre soin tome 2*. Et ça, c'est un sujet qui nécessite que je lise les physiiciens, que je lise beaucoup plus les biologistes, que je lise aussi Whitehead, justement, de très près et je n'arrive pas à trouver le temps de le faire.

Alors, quoi qu'il en soit, revenons à la mémoire noétique. Dans le cas de la mémoire noétique, **la mémoire de travail, c'est précisément la mémoire telle qu'elle est mise en dehors de la cérébralité organique.** Ce qui est exactement le contraire de ce que décrit Joseph LeDoux. Donc LeDoux ne peut pas, absolument pas, appréhender ce dont je vous parle. Et du coup, c'est ce qui met aussi en dehors ce que LeDoux appelle lui-même la mémoire de travail, ce qu'il décrit comme une mémoire de travail, c'est pas du tout une mémoire de travail, **c'est une fonction cérébrale de régulation d'un certain nombre de processus automatiques, plus ou moins automatiques de la mémoire, de l'organe cérébral.** Là où l'organe cérébral se met à travailler noétiquement, c'est quand il s'articule avec une mémoire de travail qui n'est pas cérébrale. Et alors là, il fait fonctionner la mémoire cérébrale de travail autrement. **Où est-ce que se fait ce travail ? Eh bien, dans l'espace et dans le temps de la transindividuation.** Ce travail, ça s'appelle la transindividuation. Et quand je produis un nouvel objet technique, par exemple, un nouveau marteau, n'importe quel travail produit de la transindividuation. Cet espace et ce temps de la transindividuation c'est l'espace et le temps de l'écriture des circuits de transindividuation C'est-ce que aussi Derrida appelait une différance avec un a. Et ça, cette différance avec un a, c'est la conséquence de ce que Derrida a nommé en commentant en 1962 *L'origine de la géométrie*, c'est ce qu'il a appelé La finitude rétentionnelle. C'est en partant de cette expression finitude rétentionnelle que j'en suis venu à développer l'idée de rétention tertiaire. La

finitude rétionnelle produit des rétentions tertiaires qui permettent de créer des circuits hypomnésiques. Mais en tant qu'ils conduisent à une intériorisation qui structure par recodage la mémoire à long terme et de façon très différente de ce qui concernait une mémoire de travail uniquement cérébrale, ces circuits intériorisés, ces circuits de transindividuation qui sont donc à l'extérieur et qui se sont à nouveau intériorisés, c'est-à-dire individués en tant que milieux préindividuels que l'individu psychique adopte et qu'il intériorise à nouveau, eh bien en les intériorisant, il les réinterprète, il les réécrit à travers une boucle sensori-motrice noétique. Pourquoi est-ce que j'introduis tout à coup ce terme de boucle sensori-motrice ? eh bien parce que c'est une question absolument fondamentale, c'est celle qu'a ouverte Jakob von Uexküll et il faut revenir sur la question de la sensori-motricité noétique en particulier à l'époque où les rétentions tertiaires numériques réintroduisent énormément de motricité. Quand vous êtes sur le web, vous ne recevez pas des choses comme sur un média de télévision passivement, vous les recevez en étant perpétuellement actif. C'est-à-dire que ça sollicite votre sensori-motricité. Mais aujourd'hui, le web tend à faire fonctionner cette sensori-motricité d'une manière sensitive, c'est-à-dire en court-circuitant le noétique. Et moi, ce que je propose, c'est de penser un développement organologique qui, au contraire, va reproduire une motricité émotive, affective et rationnelle, **sachant que pour moi, la raison, c'est un affect avant toute chose**. Donc je suis en train de m'acheminer vers une question de l'affect et des catégories en tant qu'elles sont finalement des processus affectifs. **Affectif, c'est-à-dire anamnésique**. L'anamnèse, c'est un affect. Vous le savez bien, c'est exactement ce que dit Ménon à Socrate dans le dialogue *Ménon* lorsqu'il dit « Tu me troubles, Socrate, tu me troubles ». Il est affecté par Socrate. L'anamnèse qui n'affecte pas n'est pas une anamnèse. C'est un automatisme qui se fait passer pour une anamnèse. Et c'est évidemment pour cette raison que de *Ménon*, on passera au *Banquet*. Alors, une telle production anamnésique suppose une conservation hypomnésique des traumatypes. Les traumatypes, ils ne se gardent, les traumatypes qui sont issus de ce que j'appelle maintenant la grande spirale, ils ne se gardent évidemment pas dans l'appareil psychique. En tout cas, ils ne se gardent évidemment pas dans les structures nerveuses et biologiques de l'appareil psychique. On va dire, ils se gardent dans le *ça* de cet appareil psychique qui lui-même sort du cérébral et s'enracine dans le préindividuel c'est-à-dire dans le non-vécu. Donc l'appareil psychique, de mon appareil psychique, mon grand-père, mon arrière-grand-père font partie, bien évidemment. Et donc mon appareil psychique, je reviens sur une chose que j'ai déjà dite et j'y reviendrai à nouveau bientôt, mon appareil psychique, c'est quelque chose qui est... alors Ricardo dira non, ce ne sont pas des racines. Ce sont des rhizomes, peut-être. Ce sont en tout cas des processus qui sortent de moi mais qui reviennent à moi. Et c'est cette circulation-là cette résurgence, cette récurrence permanente qu'il faut essayer de penser à partir des inclusions de spirales. Vous comprenez peut-être maintenant pourquoi je tiens à ces spirales. Parce que ces spirales sont fractales et elles sont toujours prises dans une autre spirale qui les précède, etc. Et ça nous donne cette structure.

Alors pour m'acheminer vers une fin de ce séminaire, je voudrais vous parler maintenant, et si vous avez encore le courage de me suivre un quart d'heure, je voudrais vous parler des automatismes et introduire la question de l'automatisme. Cette année, je suis allé aux États-Unis là récemment, à New York puis à Minneapolis, j'y ai rencontré Anaïs et je me suis fait en revenant des États-Unis une réflexion sur mon problème avec la langue anglaise ou américaine qui d'ailleurs évidemment ne sont pas les mêmes langues et c'est toujours pour moi un moment difficile d'accommodation de passer les formules de politesse anglaise aux formules de politesse américaines par exemple. La langue anglaise ou américaine n'est pas ma langue maternelle, en plus je ne la parle vraiment pas bien, mais enfin je la parle quand même, puisque j'enseigne dans cette langue-là mais là où j'ai le plus de difficultés avec ces langues, avec cette langue, c'est moins quand je donne des cours que quand je suis dans la vie quotidienne parce que dans la vie quotidienne je n'arrive pas à y mettre en œuvre des automatismes linguistiques auxquels je n'adhère pas. Et je n'y adhère pas, à ces automatismes, pour une raison précise, c'est **qu'ils m'apparaissent comme des automatismes. Ils ne font pas partie de ma langue maternelle, du coup, ils m'apparaissent comme arbitraires.** Et du coup, je ne peux pas m'empêcher de les trouver parfois quasiment ridicules. Je vous donne des exemples. En Amérique, *good to see you*. Je retrouve un ami à New York, *good to see you*. Ou bien je rencontre quelqu'un dans un hôtel, *how are you doing today?* Ou *nice to meet you*. J'entends tout ça à la lettre, moi, parce que je suis un français qui transcode en permanence très vite, mais ce n'est pas ma langue maternelle. Donc, je suis toujours en train de traduire le truc et j'entends à la lettre. *Nice to meet you*. Qu'est-ce que ça veut dire, seulement? En fait, je n'arrive pas à parler ces locutions, à les formuler autrement que, comme on dit en français, au pied de la lettre. Et du coup, j'ai toujours l'impression que je marche dans une chaussure trop petite, que je suis complètement ridicule et je me dis quand je leur dis *nice to meet you* ou *good to see you* ils vont penser que je suis complètement ridicule à essayer de parler une langue que de toute façon je ne parlerai jamais. Ça n'est pas ma langue. Parce que je n'arrive pas à automatiser mon rapport à cette langue. **Et ça, c'est le problème de l'arbitraire du signe. Le signe et son arbitraire, voilà une question fondamentale.** Nous allons y revenir avec la question de la catégorie que nous allons essayer de lire, cette fois-ci avec Émile Benveniste, Derrida et Aristote. Je vous avais envoyé en fait ces textes de Benveniste, Aristote et Derrida, mais enfin pas Aristote, mais de Derrida, mais en fait vous ne les aviez pas reçus puisque les emails n'étaient pas partis, mais là normalement vous avez dû les recevoir maintenant. Lorsque nous allons les lire, ce sera à la prochaine séance, nous verrons comment la catégorisation pose la question de l'arbitraire, c'est-à-dire aussi de son oubli comme automatisme. Une catégorie, ça fonctionne de manière automatique, et c'est pour ça qu'on peut avoir très peur des gens qui sont catégoriques. C'est-à-dire que les gens qui sont absolument catégoriques, ils nous effraient parce qu'on sait toujours au fond qu'une catégorie, c'est quelque chose qui fonctionne comme un automatisme, mais qui, comme tous les automatismes, est dangereux. Donc, quelqu'un qui est absolument catégorique, on se dit : oulala, ce n'est

pas inquiétant qu'il soit absolument catégorique comme ça ? Cette question de l'automatisme, pour introduire la question de la catégorie, je vais la poser en revenant à une question qu'avait posée Gerald il y a deux ou trois séances et qui concerne la pulsion. J'avais commencé à répondre à cette question de Gerald mais je vais y revenir maintenant. J'avais terminé l'avant-dernier séminaire en disant que lorsque Husserl décrit l'agrégation de rétentions primaires dont résulte le caractère mélodieux d'une sonate ou d'une symphonie, il ne s'agit pas d'une simple mémoire de travail qui ne peut faire qu'une ou deux choses à la fois comme le dit LeDoux. Autrement dit, la rétention primaire, ce n'est pas de la mémoire à court terme. La plupart de mes étudiants, quand ils commencent, ils ont tendance à naturaliser Husserl c'est-à-dire interpréter Husserl à partir de la psychologie expérimentale, ce qui est une très grave erreur. Malheureusement, beaucoup de gens ont fait ça en sciences cognitives, ils n'y comprennent rien. Même si LeDoux, je vous l'avais dit l'autre fois, je vous ai dit pourquoi je crois, parfois est extrêmement proche de penser la rétention primaire. Je vous avais dit qu'en fait, il ne s'agit pas du tout de cette mémoire de travail parce qu'il ne s'agit pas de faire quelque chose. Il disait la simple mémoire de travail ne peut faire qu'une ou deux choses à la fois. Et je vous avais dit, il ne s'agit pas de faire quelque chose mais au contraire de ne pas faire quelque chose. Il s'agit de différer une action pour intensifier une attention. Et ça, c'est aussi la différence avec un a et comme agencement de rétentions et de protentions. Qu'est-ce que ça veut dire tout ça ? Ça veut dire que l'attention noétique, comme modalité organologique de la différence avec un a, ça n'est pas la vigilance vitale. Ça n'est pas la catégorisation prégnante dont parlait Simondon quand je parlais tout à l'heure, par exemple, de la vigilance par rapport au prédateur ou à la proie. Ce n'est pas du tout ça. Ça n'est pas une capacité biologique, ça n'est pas une capacité innée, ça n'est pas une capacité biologiquement acquise non plus. **C'est le fruit d'une formation sociale, c'est-à-dire technique et organologique.** Les objets techniques sont des organes artificiels et en ce sens arbitraires. **Et le mot peut être arbitraire, au sens où il y a un arbitraire du signe, parce que le mot est un objet technique aussi, bien évidemment.** C'est évidemment une production technique, le langage. L'attention noétique, c'est en cela d'abord la faculté de sélection artificielle via des mots, via des objets techniques, via des outils, ou tout ce que vous voulez, via des circuits de transindividuation, via des stéréotypes, via des institutions qui sont elles-mêmes des instruments techniques. **L'attention noétique, donc, c'est la faculté de sélection artificielle telle qu'elle est capable d'intensifier la transindividuation en explicitant les critères de cette transindividuation.** Et ici, d'ailleurs, je fais une remarque en passant qui s'adresse à Jean-Luc Barthélémy qui écoute parfois ce séminaire et qui vient d'écrire un article sur Peter Sloterdijk et moi-même et où il essaye de comparer nos approches. Parce que Sloterdijk a publié un livre qui a pour titre en français *Tu dois changer ta vie*, je dirais, moi, « tu dois changer tes critères de sélection » et c'est un livre sur le soin, d'une certaine manière. C'est vrai que sous certains angles, c'est très proche de ce que je dis. Je ne veux pas dire du tout que Sloterdijk a été influencé par moi. De toute évidence, ce n'est pas cela, la question. En revanche, si je vous en parle, c'est parce que Sloterdijk,

dans ce que j'ai lu pour le moment, je ne trouve pas ça absolument passionnant. Mais il pose une question qui me paraît très importante. Il pose le problème de l'explicitation. Pas de l'explication, mais de l'explicitation. Et il dit : **voilà quelque chose fondamental dans le soin, c'est la capacité d'expliciter.** Et je pense qu'il a raison. La sélection artificielle, c'est une sélection qui a une capacité d'auto-explicitation de ses propres critères. Et pas seulement dans le monde dit européen ou occidental ou rationnel. Le chaman aussi, n'importe quel comportement d'un pouvoir symbolique, noétique, dans n'importe quelle forme de société, a une capacité d'auto-explicitation et qui n'est pas forcément une explication. Ça peut être une complication. Qu'est-ce que c'est que cette critique ? Eh bien, la critique dont je vous parle là, qui va au-delà du sens critique des Grecs comme capacité d'explicitation, c'est la quasi-causalité de l'arbitraire, qui fait de l'arbitraire une nécessité. Par exemple, Joe Bousquet fait de la langue française et de sa blessure une nécessité qui fait de lui le poète génial qu'on connaît. Mais c'est aussi, par exemple Aristote qui fait des déclinaisons et des cas et des parties du discours de la langue grecque la quasi-nécessité de l'ontologie et de l'ontothéologie philosophique fondant la métaphysique en totalité. Et ça, c'est le sujet et l'enjeu de ce que dit Émile Benveniste, du commentaire qu'en propose Jacques Derrida, qui se réfère lui-même à des commentaires de Heidegger, de 36 000 personnes, mais qui aucun d'entre eux, Derrida non plus d'ailleurs ne posent les problèmes évidemment dans ces termes-là. Moi je crois qu'il faut reposer la question des catégories aujourd'hui dans ces termes-là parce que **nous sommes en train de vivre une révolution catégoriale**, une révolution du pouvoir de catégoriser produite par de nouveaux automates, **sachant que les catégories ce sont toujours des automates.** Alors, par ailleurs, la faculté critique de je viens de parler, dont je soutiens qu'elle est, on pourrait presque dire universelle, eh bien, évidemment, à chaque stade de la grammatisation, elle connaît une nouvelle vigueur.

La rétention tertiaire littérale qui apparaît à l'époque des Grecs, c'est ce qui va donner tout ce que j'ai pu essayer d'explorer l'année dernière avec Maryanne Wolf, Walter Ong, etc., sur le *reading brain*, etc. et les conditions littérales de l'anamnèse. Mais, évidemment, c'est aussi ce qui produit les processus de double redoublement épokhal et donc de destruction amnésique que je décris à propos du numérique. Maintenant, je terminerai en vous disant que tout cela, ça suppose une soumission de l'organique à l'organologie, que tout cela, c'est ce qui permet de construire un appareil psychique par l'éducation exclusivement, **ce qui fait que l'appareil psychique est psychique, c'est qu'il est éduqué, c'est-à-dire qu'il est débiologisé, désautomatisé par rapport aux automatismes biologiques, mais réautomatiser par rapport à des automatismes que j'appellerais socio-ethniques et techniques.** Hélène Brosse, que cite Canguilhem, dit que la seule manière de faire de la thérapeutique de bonne qualité, c'est l'éducation. Elle dit que c'est quand l'éducation échoue qu'on a besoin des médecins. Mais normalement, on ne devrait pas avoir besoin de médecins, on devrait avoir besoin d'hygiène et c'est ce que Pasteur a enseigné. Voilà, la question fondamentale d'un savant en biologie, c'est d'abord de dire aux gens : lavez-vous les dents, lavez-vous

les mains, ne buvez pas trop d'alcool, etc. Et si on éduquait bien les gens, on n'aurait quasiment pas besoin de médecins. Et donc la question, c'est parce que comme c'est une forme de vie artificielle et technique, elle est toujours en train de produire de la toxicité donc il faut qu'elle produise toujours en contre-toxicité des thérapeutiques qui vont devenir des quasi-causes de cette toxicité, qui vont produire une nouvelle forme de santé comme dit Georges Canguilhem. Tout ça se produit à travers des phénomènes d'identification et d'idéalisation qui sont des naturalisations ou ce que j'appellerais des « maternalisations » de l'arbitraire. Je dis des « maternalisations » de l'arbitraire parce que l'arbitraire de la langue qui fait que ma langue est ma langue maternelle, fait que j'adhère à elle comme j'adhère à ma mère ou au sein de ma mère. La langue artificielle que reste pour moi l'anglais, par exemple, ce n'est pas ma langue maternelle. Je n'y ai pas développé ces processus d'idéalisation et d'identification. Cette maternalisation eh bien c'est une quasi-causalité typiquement et ce que dit Winnicott doit être réinterprété à partir de cette question de la quasi-causalité. Je m'aperçois que j'ai une feuille qui me manque, ce qui fait que je vais devoir m'arrêter là.

De toute façon, j'en ai presque fini, donc je vais m'arrêter là. Parce que j'ai une feuille qui n'a pas été imprimée en fait, et donc voilà, je peux pas discuter. Je suis désolé. La violence de mon propos. Je ne peux pas discuter, je suis désolé de la violence de mon propos d'aujourd'hui, de sa longueur, mais on reviendra sur tout ça dans 15 jours. Je développerai un petit peu ce point et ensuite on attaquera vraiment la question de la catégorisation. Et pour finir, on retournera vers Jacob von Huescu, John Bolby, la question du cérébral, etc. Voilà, je m'arrête. Merci de votre patience.

Séance 5

« Chaque stade de la grammatisation est une nouvelle histoire catégoriale et relance à chaque fois des questions de transindividuation qui constituent de grandes philosophies » B. Stiegler

« La catégorie n'a pas d'autre usage pour la connaissance des choses que de s'appliquer à des objets de l'expérience ».

Emmanuel Kant, **Critique de la raison pure** (B144) § 22

Bonjour à tous. Je ne sais pas si on aura le temps aujourd'hui de parler de l'académie d'été qui aura lieu à Épineuil à partir du 15 août mais on essaiera, en tout cas pour la prochaine séance la semaine prochaine, de peut-être nous envoyer un email avant que nous n'ayons la dernière séance pour parler un petit peu de tout cela. Ça se présente très bien, il y a beaucoup de propositions intéressantes. Alors je vais, pour commencer cette avant-dernière séance, faire un rappel, ça fait au moins trois semaines que nous ne nous sommes pas vus, faire un résumé un petit peu de la dernière séance. Et ensuite nous allons nous acheminer vers la question de la catégorisation et d'une lecture et d'une interprétation de Derrida et de Benveniste à travers Derrida. L'autre fois je disais, dans la dernière séance, la signi-fiance, et j'écris le mot « signi-fiance » avec un tiret qui sépare les deux, « fait signe » en latin, d'ailleurs, *significare* carré, littéralement, signifie faire signe. La signi-fiance fait signes, et quand j'écris fait signes, je mets le mot signe au pluriel. Les conditions de se faire signes, au pluriel, la signi-fiance fait des signes, les conditions de se faire signes dépendent des caractéristiques des rétentions tertiaires qui donnent accès aux traumatypes qui sont l'origine ou le défaut d'origine des signes. C'est cela qui constitue les conditions formelles et matérielles de ce que j'appelle la transindividuation. **La transindividuation, en fait, c'est la signi-fiance.** Mais comme la signi-fiance et comme la transindividuation sont pharmacologiques, la signifi-fiance, c'est aussi l'insignifi-fiance parce que, je n'aurai pas le temps d'en parler cette année, mais peut-être que j'en parlerai l'an prochain. Le destin de la signi-fiance, c'est de devenir insigni-fiante. C'est-à-dire de s'effacer. C'est un processus qui rappelle beaucoup ce qu'on appelle en théorie de la rhétorique, la théorie des tropes, la *catachrèse*. Le fait qu'on oublie l'origine métaphorique par exemple d'un mot. Vous savez que Nietzsche a beaucoup parlé de ces questions et que ça a

été aussi un sujet très important de débat dans le structuralisme, à la fin du structuralisme, dans les années 60 en France. Alors là, ce que j'appelle la signifi-
fiance, c'est ce qui survient, disais-je, par réactivation de structures rétentionnelles
et protentionnelles traumatypiques. Et ces structures traumatypiques, enfouies
dans le fond préindividuel et transindividuel sont à l'origine de ce que je vais
appeler maintenant l'invention catégoriale. **Car finalement, la signifi-
fiance, c'est une invention catégoriale.** Faire signes au pluriel, produire des signes,
faire des signes c'est produire des catégories. **Les signes sont des catégories.**
Ce sont des types spécifiques de catégories. On va voir qu'il y a d'autres types
de catégories que les signes. Cette traumatypie, cette origine traumatypique de
l'invention catégoriale procède fondamentalement du défaut qu'il faut dans la vie
technique telle que Georges Canguilhem la qualifie de forme de vie technique. Et
cette traumatypie substitue à la causalité biologique une quasi-causalité techno-
logique. **La forme de vie pharmacologique, la forme de vie technique, ce
n'est pas une forme de vie qui se pense par la causalité.** Évidemment, elle
est soumise à la contrainte de la causalité, mais elle sort de la stricte causalité.
En fait, elle est confrontée à la question d'une néguentropie et d'une entropie qui
sont irréductibles et qui ne se résolvent que de manière quasi-causale et jamais
de manière causale. Ce que j'appelle la question *atranscendantale*, ça fait 25 ans
maintenant que je parle de cela, c'est la question de la quasi-causalité et dans
cette quasi-causalité, il se produit, je l'avais dit depuis plusieurs séances déjà,
un renversement quasi-causal. Ce renversement n'est possible que parce que le
défaut, c'est le défaut d'origine du pharmakon.

**Ce que j'appelle le défaut qu'il faut depuis le premier tome de *La tech-
nique et le temps*, en fait, c'est le nom du pharmakon.** Ce renversement
quasi-causal provoque ou installe, disais-je, une nouvelle ère de la sélection. Car
dans tout ce que nous décrivons là, dans tous les processus d'individuation,
que ce soit les processus d'individuation vitale ou d'individuation psychique et
d'individuation sociale, dans tous les cas, **il y a un processus de sélection.**
Ça, c'est ce qu'a compris Darwin pour l'individuation vitale. Mais dans le cas
dont nous parlons, cette sélection est artificielle, c'est-à-dire pharmacologique.
Et cette sélection se constitue dans ce que j'appelle le deuxième temps du double
redoublement épokhal. Dans pratiquement tous mes livres je parle de cela, le
double redoublement épokhal. Ce double redoublement épokhal d'abord détruit
des circuits de transindividuation, mais sur la base de cette destruction de circuit
de transindividuation, se produisent de nouveaux circuits de transindividuation
dans un après-coup et c'est un nouveau processus de sélection en réalité. Donc
ce sont de nouvelles règles de sélection qui s'imposent qui sont des règles quasi-
causales de sélection. Ce qui constitue ces règles, ce sont les organes sociaux,
donc il y a les organes psychosomatiques, il y a les organes artificiels et il y
a les organes sociaux. C'est au sein des organes sociaux que s'opèrent, que se
définissent les critères de sélection. **Et ces critères de sélection, ils forment,
dans leur ensemble, ce qu'on appelle des thérapeutiques.** Ce que j'ap-
pelle des thérapeutiques. Or, voilà maintenant notre sujet à proprement parler,
l'automatisation numérique rend possible un pur esprit et simple court-circuit

de toute organisation sociale et thérapeutique. C'est une organisation intrinsèquement toxique dans son stade actuel. Elle est intrinsèquement toxique dans la mesure où elle est basée sur la destruction des thérapeutiques. **C'est une organisation qui repose sur le modèle du *deal***, comme l'avait déjà très bien montré, bien avant même l'automatisation numérique, comme avait bien montré William Burroughs que **c'était la loi du capitalisme consumériste**. C'est une tendance irréductible. Notre question à nous qui sommes soi-disant des pharmacologues donc qui ne sommes pas des anti-pharmakon **puisque nous pensons que de toute façon, on ne peut pas réduire la pharmacologie**, notre question du coup c'est comment pourrions-nous devenir des quasi-causes de cette toxicité, c'est-à-dire comment est-ce que nous pourrions renverser cette toxicité en une thérapeutique, une curativité, des techniques de soi, etc., etc., de nouveaux critères d'individuation ? Comment pouvons-nous penser le second temps du redoublement épokhal numérique, sachant que, j'en ai parlé dans mon dernier bouquin, je crois, ou l'avant-dernier, sachant que le numérique se produit à la vitesse de la lumière ? Alors, est-ce qu'un second temps peut se produire dans la vitesse de la lumière ? C'est une immense question. **Je réponds que oui et je réponds que oui parce que de toute façon, nous n'avons pas le choix**. C'est la seule possibilité pour que quelque chose soit. La question pourquoi y a-t-il de l'étant et non pas plutôt rien de Leibniz, d'ailleurs, aujourd'hui se pose dans un sens bien nouveau. Pourquoi faudrait-il encore de l'étant plutôt que rien maintenant ? À quoi bon encore de l'étant plutôt que rien ? Je dis ça parce qu'il y a une tendance suicidaire qui s'impose au monde entier en ce moment, qui est extrêmement dangereuse et qui traverse beaucoup d'esprits qui se disent : **il ne vaudrait peut-être mieux rien que cela**. C'est par exemple ce qui guide beaucoup de comportements terroristes, etc. Je ferme cette parenthèse, c'est une remarque juste en passant.

Quoi qu'il en soit, moi je soutiens qu'il est possible de prendre soin de tout cela, de devenir des quasi-causes de tout cela parce qu'on n'a pas le choix. Et alors là, je dirais, comme Derrida, que je suis du côté de la vie, je crois que quand Derrida dit vraiment des choses extrêmement fortes, c'est lorsqu'il dit cela, lorsqu'il dit, moi, je suis **inconditionnellement du côté de la vie**, ça c'est très important pour moi, cette position que Derrida a *a priori*, qu'il affirme très fortement et qui le rapproche évidemment de Nietzsche. Je ferme là encore cette parenthèse. Je soutiens donc que c'est possible cette quasi-causalité à la vitesse de la lumière, si je puis dire, et ça suppose ce que j'appelle, et ça sera un sujet pour Ars Industrialis dans les mois qui viennent, important, je vous en reparlerai. Je vous le dis tout de suite, le 22 juin, il y aura une réunion à Paris sur Ars Industrialis qui sera en streaming, donc si vous avez le temps de la suivre, je vous y invite. Caroline me dit que ce ne sera pas en streaming on va essayer de trouver une solution. En tout cas, sinon, ce sera en ligne après coup. En tout cas, ce que je soutiens, et ce qu'on soutiendra aussi dans cette réunion, c'est que cette quasi-causalité qui est absolument impérative, qui s'impose comme la seule voie possible en réalité, elle suppose une invention organologique académique. Elle suppose que le monde académique au sens large,

pas seulement le monde universitaire, mais le monde de tous les gens de bonne volonté et qui savent quelque chose depuis leur bonne volonté, les amateurs, les hackers, les militants, tous ces gens qui constituent les sociétés savantes, innombrables et le monde académique doivent s'unir pour produire de l'invention organologique qui suppose elle-même une invention catégoriale. C'est pour cela que je parle des catégories. Cette invention catégoriale, cette invention d'un nouveau type de catégories, d'une nouvelle manière de produire des catégories, devrait permettre la reconstitution de circuits anamnésiques. Et ces circuits anamnésiques sont les seuls circuits possibles de prescription d'une pratique curative de la transindividuation humaine. Je vous rappelle qu'anamnésique chez moi, je ne l'ai peut-être pas suffisamment dit, mais évidemment, ça réfère à Platon et à Socrate et je revendique cela, je ne suis pas platonicien mais en revanche je revendique cela, je pense que **ce qu'il ne faut pas sacrifier chez Platon c'est la question de l'anamnèse** mais j'ajoute, je l'ai déjà dit souvent mais je le répète, que l'anamnèse ne vient pas de Platon mais des tragiques, **l'anamnèse c'est-ce que pratiquent les poètes grecs**. Et donc, la question de *l'anamnésis*, c'est d'abord une question de poésie, de rapport au langage, de rapport poétique au langage. Je vais y revenir tout à l'heure. Quoi qu'il en soit, pour ce qui nous concerne, nous vivons dans la transindividuation numérique et la transindividuation numérique, en tant que toxicité du pharmakon industriel en quoi elle consiste, tend à éliminer toute chance quasi-causale, disais-je l'autre fois. Elle tend à détruire toute possibilité quasi-causale et vous vous souvenez, j'espère que l'autre fois j'insistais sur le fait que la quasi-causalité c'est une chance, pas un hasard, ce n'est pas le hasard darwinien. Le hasard est très important chez Darwin, mais là ce dont je parle, moi ça n'est pas du hasard, c'est de la chance. Et de la chance en tant qu'elle est la seule possibilité d'espérer. J'avais parlé de la providence, etc. Bon, je ne vais pas y revenir. Aujourd'hui, le numérique détruit cette possibilité d'espérer. Et donc, il ne peut pas continuer comme cela. Parce qu'une société ne peut pas fonctionner sans espoir. C'est absolument impossible. Alors, je vais vous faire un dernier point de rappel et ensuite je vais repartir sur la suite de tout cela. Dernier point de rappel qui est sur un autre plan mais que je tiens à rappeler néanmoins, c'est ce commentaire que j'ai fait de Joseph LeDoux. C'était d'ailleurs la deuxième fois que je le faisais et j'y reviens une troisième fois. Où j'essayais de montrer que lorsqu'il s'intéresse à la mémoire immédiate et à ce qu'il appelle la mémoire à long terme, d'un point de vue de neuroscientifique un peu neurocentriste, en tout cas qui oublie, c'est un des plus subtils des neuroscientifiques que je connaisse, mais il est très riche, très intéressant, mais néanmoins, **il oublie l'organologique, ce que j'appelle l'organologique, et il reste dans l'organique** donc toutes les questions que je viens de poser de sélection artificielle et tout ça, il ne peut pas les penser. Mais du coup, il oublie aussi que la mémoire, comme je le disais l'autre fois, c'est ce qui se passe hors du cerveau. C'est ce qui est dans l'espace de travail. Et pas le travail au sens où il parle d'une mémoire de travail, qui est la mémoire à court terme, mais du travail tel qu'il passe par la technique, qui est la mémoire de la vie technique, dans la vie technique. **Et je disais, la mémoire de travail, c'est ce qui met hors de la cérébralité organique la question**

noétique. C'est-à-dire c'est ce qui précisément se, je ne vais pas dire se sépare du cérébral, car ce n'est évidemment pas du tout le cas, mais ce qui excède et infinitise le cérébral. Si j'insiste sur ce point, c'est parce que le travail que tout le monde, plus ou moins, les préhistoriens, Freud, les anthropologues, Marx, etc., s'accordent à reconnaître comme l'élément fondamental de l'hominisation. Après, qu'est-ce qu'on appelle travail ? Bon, c'est compliqué. Le travail donc, c'est ce qui se produit hors de soi. Lorsque je travaille, je me mets hors de moi, je me projette dans l'espace social, je constitue l'espace social par cette projection même, je me détemporalise, parce que travailler ça veut dire spatialiser, ça veut dire inscrire dans un espace. Et cet espace qui recueille sous forme cristallisée, si on peut dire, ou sédimentée, le temps de mon travail, et là je pense évidemment à Marx quand je parle de temps de mon travail, eh bien c'est l'espace de la transindividuation. Bref, ce que j'essaye de faire à travers tout ce que je vous dis là, c'est aussi de repenser Marx à travers tous ces concepts-là qui évidemment ne sont pas des concepts marxistes. J'avais esquissé ce truc-là enfin je l'ai fait à deux reprises d'ailleurs, tout récemment dans. *Pharmacologie du Front National* mais surtout dans le bouquin d'avant, *États de choc*, dans ma tentative de commenter les *Grundrisse*, j'y reviendrai. Ce qu'on appelle l'intellect général, etc., c'est évidemment ce qui est derrière tout ce dont je parle ici.

Alors, justement, puisque je vous parle de Marx, ce qui est en jeu chez Marx, dans les *Grundrisse* en particulier, c'est l'automatisation. **Qu'est-ce qui est en jeu pour nous à travers la transindividualisation numérique ? C'est l'automatisation généralisée** et c'est une technologie mathématique de l'automatisation qui, à travers le numérique, permet de relier tous les automatismes et de surdéterminer et de sur-intégrer ce processus d'automatisation. **C'est un processus, ce que j'appelle l'automatisation généralisée absolument colossal, vertigineux dont à peu près personne ne voit venir le problème.** Pas même moi parce que c'est presque inconcevable. Au moment où je le dis, ça ne veut pas dire que je le vois venir. Je vois venir que je n'arrive pas à le voir venir. C'est ça que je vois venir. Mais je ne le vois pas venir. Il y a derrière ce que je vous dis une question de l'aveuglement, y compris par la lumière et la vitesse de la lumière, de ce que j'appelle le temps/lumière qui est le temps de la technologie numérique. Je ne vais pas parler de ça aujourd'hui, je n'en parlerai même pas la semaine prochaine, je n'en parlerai pas dans ce séminaire, je l'avais un peu évoqué l'an dernier dans l'académie d'été, en revanche nous en parlerons beaucoup au centre Pompidou au mois de décembre puisqu'on va consacrer deux journées à l'automatisation généralisée, on va faire venir beaucoup de gens. Là je n'en parlerai pas, enfin j'en parlerai un tout petit peu, mais en revanche je vais essayer ici aujourd'hui et la semaine prochaine, de construire des bases possibles pour penser tout cela. Et en revenant vers la question de l'automatisme en général. J'en avais déjà parlé l'autre fois, vous vous en souvenez, je vous disais par exemple, quand je parle anglais, en Angleterre ou en Amérique du Nord, je dis en Angleterre ou en Amérique du Nord parce que ce n'est pas du tout la même chose quand je parle anglais en Allemagne ou en Italie. Quand je parle anglais en Allemagne, je parle avec des Allemands qui parlent anglais avec moi

parce que je ne parle pas allemand, et donc eux ne parlent pas anglais de manière maternelle et donc ils ont le même problème que moi, plus ou moins. Quand je parle anglais, parce que l'anglais n'est pas ma langue maternelle, il y a des automatismes que je n'arrive pas à oublier et donc à laisser fonctionner comme des automatismes. Par exemple, je ne sais pas, les expressions comme *good to see you*, toutes sortes d'expressions qui sont ce qu'on appelle en linguistique, des locutions, je les entends au pied de la lettre, c'est-à-dire que je ne les entends pas comme des locutions, mais je les entends littéralement. Et du coup, je n'arrive pas à m'en servir. À les prendre au sérieux. Voilà. **Parce que je n'arrive pas à oublier l'arbitraire du signe**, tout simplement. Si Saussure a dit quelque chose d'important au début du XXe siècle, c'est que la langue est fondée sur l'arbitraire du signe. Où est-ce que c'est important pour moi ? C'est important dans le fait que si la langue est un système de signes arbitraires, alors **pour pouvoir adopter la langue je dois oublier son caractère arbitraire**, c'est-à-dire que je dois automatiser mon rapport à la langue. La langue doit s'emparer de moi et je dois devenir une machine automatique à parler cette langue, en quelque sorte. Je disais l'autre fois que cet apprentissage passe par la relation transitionnelle. C'est pour ça qu'on parle de langue maternelle. Ce qui est vrai du signe linguistique, et j'en fais l'expérience quand je parle une langue étrangère, parce que tout à coup je l'entends au pied de la lettre et donc je ne l'ai pas vraiment maternellement intériorisée, si je puis dire, c'est vrai de n'importe quelle catégorie et c'est aussi vrai de la pulsion. Enfin, c'est vrai... pardonnez-moi Je dis des bêtises. Excusez-moi je dis des bêtises. Ce que je voulais dire c'est que tout comme mon rapport au signe est un rapport automatique, mon rapport à la catégorie est un rapport automatique. C'est d'ailleurs pour ça que quand on dit de quelqu'un qu'il est catégorique, on veut dire par là qu'il applique quelque chose de manière catégorique, sans discussion, d'une manière quasiment automatique. C'est-à-dire qu'il n'y a pas d'alternative à l'application de cette catégorie-là qui le rend catégorique. **Troisièmement, la pulsion est un automatisme**. Les pulsions, ce sont des automatismes et toute la difficulté, c'est, par exemple, quand les criminels, par exemple les criminels sexuels, sont des gens qui n'arrivent pas à désautomatiser des mécanismes pulsionnels, c'est-à-dire automatiques auxquels nous sommes tous soumis. Et ce processus-là c'est le cœur de la question noétique. Qu'est-ce que c'est que la question noétique ? D'abord, **qu'est-ce que c'est que la noésis ? C'est une forme de l'attention**. C'est la forme la plus exigeante, la plus profonde, comme dirait Nicholas Carr, de l'attention. C'est l'attention la plus profonde. C'est l'attention au tout. La noésis, c'est ce qui veut faire attention à tout. Ce qui veut penser à tout. Il y a toutes sortes de formes de noésis. Il y a des formes rationnelles de la noésis, il y a des formes spirituelles de la noésis. Par exemple, le christianisme veut prendre soin de tous et de tout. Il est *Katholou*, c'est-à-dire universel dans ce sens-là. Mais par exemple, la physique, comme discipline veut tenir compte de tous les phénomènes physiques, c'est-à-dire qu'elle se définit comme physique en tant qu'elle est ce qui rend compte de tout ce qui est physique, etc. La linguistique, pareil. C'est ce qu'on appelle l'universel. Mais ce n'est pas suffisant ça d'appeler ça l'universel. Dans les cosmologies très apodictiques, dont je reparlerai tout à l'heure, il y a

aussi une prétention à l'attention au tout. Et elles ne se revendiquent pas de la rationalité, mais d'autre chose, d'une spiritualité. Quoi qu'il en soit, l'attention noétique, au sens où en parle Aristote, je vous disais l'autre fois, c'est une faculté de sélection artificielle qui est capable d'intensifier la transindividuation, **la transindividuation étant une individuation collective**, donc d'intensifier l'individuation collective. Je dis collective parce que l'attention noétique, **je m'individue moi-même mais je m'individue moi-même directement en revendiquant l'individuation du collectif**, par exemple, du collectif des géomètres. Nous nous individuons ensemble en tant que géomètres. Et moi en tant que géomètre ou en tant que philosophe, quand je m'individue en tant que philosophe, je prétends individuer avec moi toute la philosophie. Et c'est possible parce que, en travaillant ainsi, j'explicité les processus de transindividuation, j'en exhume des critères de transindividuation et en les exhumant, je les transforme, c'est-à-dire que je les critique. Je critique le processus de sélection. Je dis : ce processus de sélection est artificiel et son artificialité, je la critique en tant qu'elle est artificielle, c'est-à-dire pharmacologique. C'est ça que veut dire artificiel. Cette sélection n'est Jamais satisfaisante. N'est jamais pleinement satisfaisante. C'est pour ça que Husserl dit, par exemple, la géométrie est infinie, personne ne la terminera jamais. Elle ne sera jamais tout à fait satisfaisante pour aucun géomètre. Quoi qu'il en soit, cette attention noétique, c'est là où je voulais en venir surtout, est une désautomatisation. L'attention noétique, la *noésis*, c'est le fait de, à partir d'automatisme, la langue que je parle, les catégories du grec par exemple que je parle, etc. je vais faire fonctionner tous ces automatismes d'une manière désautomatisée. Je vais les mettre en question, dirait Heidegger, ou en crise. Et cette crise, cette critique, c'est la quasi-causalité de l'arbitraire qui est à l'origine de la situation. Car l'arbitraire, ce n'est pas simplement l'arbitraire du signe, c'est l'arbitraire du pharmakon, c'est l'arbitraire du défaut qu'il faut. Si les mortels ont honte d'être des mortels et donc sont confrontés à *l'aïdos* c'est à dire à la pudeur, et le christianisme et monothéisme représenteront Adam et Eve comme cachant leur sexe par pudeur, leur sexe qui est leur défaut, le monothéisme avait appelé ça leur faute mais la pensée grecque tragique appelle ça leur défaut, selon moi, non pas leur faute, c'est-à-dire l'objet de leur honte mais **cette honte n'est pas la honte d'une culpabilité, c'est la honte d'un défaut, d'un inachèvement si vous voulez**, et dans le langage de Simondon, d'un inachèvement structurel de l'individuation, qui est aussi le savoir du caractère pharmacologique de cette situation artificielle. **Les mortels ont honte de leur situation pharmacologique**. Mais la seule manière de combattre cette honte ce n'est pas de rejeter le pharmakon, puisque de toute façon on ne le peut pas, c'est de quasi-causalement, je vais employer un mot que j'emploie toujours avec parcimonie et toujours avec inquiétude, **je vais sublimer le défaut**. J'emploie ce mot avec prudence parce que, le mot de sublimation, parce que en général, il est mal utilisé, il est mis à toutes les sauces. Il est très mal compris à mon avis. Alors, ce processus de socialisation qu'est la tension noétique, qui est une socialisation par la noèse, par la désautomatisation, il s'opère, c'est la socialisation du pharmakon dont je parle c'est-à-dire le fait qu'on va produire avec le pharmakon de la *thérapeia*, ce processus de production thérapeutique s'opère

à travers une succession, disais-je l'autre fois, de processus d'identification et d'idéalisation. Donc je redis là ce que je dis très souvent depuis dix ans, les deux grands concepts de Freud qui sont absolument fondamentaux pour la philosophie, ce sont **l'identification** dont je pense que le processus psychique d'identification est la condition de l'identité au sens des mathématiques, la condition de l'un au sens de la métaphysique. Etc. donc tout ça c'est très ambitieux ce que je suis en train de dire, peut-être démesuré. Et d'autre part, **l'idéalisation**, bon ça je n'arrête pas de le répéter dans le cours consacré à Platon, l'idéalisation là aussi doit s'entendre à partir de Freud et comme la condition de l'idéalité au sens de Husserl, au sens de Jean Toussaint Desanti, au sens de Platon Etc. Mais bon ça n'est pas nouveau, je le répète depuis des années donc vous le savez, mais en revanche ce qui est un peu nouveau dans ce que je suis en train de dire c'est que **ces processus d'identification et d'idéalisation ce sont des naturalisations** au sens où on dit par exemple, je suis citoyen italien, je veux me faire naturaliser américain. En France, on dit ça. On dit par exemple, un maghrébin qui vit depuis très longtemps ici, il a la nationalité marocaine ou algérienne, il va se faire naturaliser, c'est-à-dire qu'il va être adopté. Mais la naturalisation, c'est aussi ce que j'appelais autrefois la maternalisation, de quoi ? De l'arbitraire, de l'artefact, de l'artificiel, du pharmakon. C'est-à-dire d'une certaine manière, l'oubli de son caractère pharmacologique. Et évidemment, cet oubli est dangereux. Je dois, pour pouvoir adopter le pharmakon, finalement, faire corps avec lui, le faire mien. C'est ça la quasi-causalité, il est évident que Mallarmé, Baudelaire, Joe Bousquet, Edgar Poe, Pétrarque, je ne sais pas, tous ces poètes, ce sont des êtres qui ont fait la langue, leur langue, ils sont devenus la langue. Il n'y a plus d'écart entre eux et la langue. **Ça veut dire que, d'une certaine manière, il y a un effacement du caractère pharmacologique du pharmakon. Et il faut le savoir.** Il y a un aveuglement auquel on ne peut pas échapper. Paul Celan, le fameux poète, qu'a tant commenté Jacques Derrida et en particulier Derrida commentait les poèmes de Celan où Celan convoquait plusieurs langues, d'abord le Yiddish, sa langue maternelle, l'allemand, sa deuxième langue maternelle, sa langue co-maternelle on pourrait dire, le français, l'espagnol à cause de la guerre d'Espagne, *No Pasaran*, et en fait, toutes les langues du monde, Celan luttait contre cet aveuglement de la langue, à mon avis. Peut-être aussi que Blanchot, ce qui est derrière les questions que Blanchot pose, c'est quelque chose de cet ordre-là.

Alors, je voulais revenir. Je ne sais plus où je me suis arrêté l'autre fois, au dernier cours, au dernier séminaire. Je ne sais plus du tout où je me suis arrêté et pour tout vous dire, je n'ai pas eu le temps de regarder la dernière séance, malheureusement. Donc je ne me souviens plus si je vous ai parlé, si j'ai fait le commentaire que j'avais prévu de faire d'un propos de Catherine Malabou sur le cerveau ou pas. Je ne me souviens plus. Non ? Je me suis arrêté là-dessus. Donc, je parlais de Catherine Malabou parce que c'était pour réintroduire la question du caractère automatique de la pulsion. Et j'essayais de dire, j'en avais parlé en réponse à une question que Gerald avait posée il y a un mois et demi ou deux mois, que lorsqu'elle écrit dans un livre qui s'appelle *Les Nouveaux*

Blessés, je la cite, elle dit : « La structure et les opérations cérébrales, loin d'être les supports organiques eux-mêmes sans lueur de nos lumières sont la seule raison des processus de cognition et de pensée et il n'y a absolument pas lieu de séparer esprit et cerveau » j'étais stupéfait moi de lire ce texte dans lequel Catherine Malabou adhère au cognitivisme. Ça c'est vraiment le discours du cognitivisme. Eh bien je suis en désaccord absolu avec ce point de vue et je suis en désaccord absolu parce que je pense qu'elle a une interprétation absolument fausse de la question de la pulsion et donc de la libido. Ce discours, d'une part néglige complètement le fait que la connaissance n'est pas un simple fait cognitif mais suppose la formation de circuits sociaux de transindividuation par lesquels se constitue un savoir qui est lui-même irréductible à une simple cognition, ça c'est-ce que j'essaie de vous dire. Et si je dis qu'il est irréductible à une simple cognition c'est précisément parce qu'il est orienté, le savoir, par avant tout l'impératif de sa désautomatisation. Or la cognition, telle que l'on parle de cognition dans les systèmes artificiels depuis la cybernétique et dans les systèmes vivants y compris, on parle de cognition dans les végétaux par exemple, dans le cognitivisme depuis une cinquantaine d'années, la cognition est dominée par l'automatisation, est conditionnée fondamentalement par l'automatisation, pas une automatisation, pas au sens évidemment de Vaucanson, pas au sens des artefacts, mais au sens précisément **de l'automatisme de ce qui n'est pas la pulsion, mais l'instinct**. Et donc je reviens à la question de l'instinct, dont je vais vous parler un petit peu aujourd'hui avant d'aller vraiment vers la question de la catégorie de Derrida.

Je vous disais, je ne sais plus si j'en ai parlé ou pas, mais l'autre fois, mais je crois que je vous ai dit que ce discours de Catherine Malabou est une régression par rapport à la conquête de Freud, qui précisément, d'abord a posé que la pulsion n'est pas l'instinct parce que la pulsion est perverse et peut se détacher de ses objets, elle n'a pas d'objet naturel, elle est donc artificielle par essence. La pulsion est fondamentalement artificielle. Elle est essentiellement orientée vers l'artifice, c'est-à-dire vers le fétiche. Ça, c'est la première découverte de Freud. Et la deuxième découverte de Freud c'est que cette pulsion, parce qu'elle est artificielle peut se désautomatiser et donc se « dépulsonnaliser ». C'est pourquoi je suis en désaccord absolu avec Catherine Malabou lorsqu'elle dit l'organisation cérébrale préside à une économie libidinale dont les lois propres commencent tout juste à être explorées. En fait je me souviens maintenant que vous avez lu ça, j'avais terminé le séminaire sur cette phrase. Ça me revient, donc pardonnez-moi d'avoir répété les choses, peut-être que ce n'était pas inutile, ça permet de les reformuler et de les résumer. Alors, la question de l'économie libidinale, donc, premièrement, moi ce que je soutiens, c'est que ça n'est pas la question de la sexualité contrairement à ce que semble encore en croire Catherine Malabou, c'est la question de la pulsion, en tant que justement la pulsion n'est **premièrement** pas un instinct comme je viens de le dire et **deuxièmement** n'est pas simplement la pulsion sexuelle. La pulsion sexuelle c'est une dimension de la pulsion, c'est évidemment la pulsion dominante qui guide la réaction en quelque sorte l'organisation de toutes les autres mais elle

la guide cette organisation de toutes les autres dans la mesure où elle peut se déssexualiser sinon elle ne la guiderait pas. C'est son pouvoir de guider et de lier comme dit Freud est lié au fait qu'elle a un pouvoir de se désautomatiser, précisément d'idéaliser et de sublimer c'est ça qui est en jeu et si quelqu'un comme Malabou, qui est une fille très intelligente, peut se tromper sur ces questions, à mon avis, je crois qu'elle se trompe, mais si elle peut se tromper, **c'est pour une raison bien précise qui est que la psychanalyse elle-même n'a jamais instruit la question de la rétention tertiaire**, n'a jamais vu la question du fétiche ou même de l'objet transitionnel comme la question d'une rétention tertiaire. Et du coup, elle n'a pas pu interpréter l'émergence du fétichisme et de la transitionnalité des objets artificiels à partir de ce que disait pourtant Freud en 1898, à savoir que les organes des sens se défonctionnalisent et sont pris dans ce qu'il appelle le perfectionnement organique. Alors, tout ça pour revenir à quoi ? A l'automatisme. **Le cerveau, c'est une machine à produire des automatismes**. Un cerveau, c'est avant tout une usine chimique, électrochimique extrêmement complexe, extraordinairement diversifiée dont on est en train de découvrir aujourd'hui de façon fascinante l'extrême complexité au niveau des processus électrochimiques mais qui produit dans tous les cas des séries d'automatismes. Alors ces automatismes peuvent se combiner en des complexes d'automatismes etc. c'est extrêmement complexe donc mais ce que je soutiens, moi, c'est que ce que j'appelle depuis l'année dernière la possibilité de produire un cerveau organologique et non pas simplement organique, c'est ce qui, par des automatismes technologiques, c'est-à-dire qui ne sont pas biologiques et dedans je mets la langue, je mets l'arbitraire du signe, c'est ce qui par ces automatismes technologiques, permet une désautomatisation des automatismes cérébraux et biologiques en général. C'est-à-dire c'est ce qui permet l'automatisme technologique de déplacer ces automatismes et de les faire fonctionner sur un mode qui peut ne pas être automatique. Qui est la plupart du temps automatique, mais qui peut ne pas être automatique. On va appeler ça le mode de la réflexion. Derrida détestait quand je parlais de ce genre de truc, quand j'employais ce mot de réflexion, parce que vous savez que pour Derrida, la réflexivité, c'est un point de vue métaphysique. Eh bien, pas pour moi. Je ne crois absolument pas que la réflexivité réflexion soit une question métaphysique. Je pense que la réflexion, il y a une formulation essentiellement métaphysique de la réflexion jusqu'à pratiquement nos jours, mais je ne crois absolument pas que la réflexion soit métaphysique. Ce que je crois c'est que la question de la réflexion c'est la question de la désautomatisation. Si Derrida évidemment a tendance à poser que la réflexion est métaphysique, c'est parce que pour Derrida, qui dit réflexion dit autonomie opposé à l'automatisme. Or moi, je dis au contraire que **l'autonomie, c'est ce qui est conquis sur l'automatisme**. C'est n'est pas l'opposé de l'automatisme. C'est une désautomatisation de l'automatisme. Il faut d'abord être automatisé pour se désautomatiser. Et il faut être capable de réautomatiser sa désautomatisation, si je puis dire. Donc c'est pourquoi, c'est en ce sens-là que je parle de réflexivité. Et cette réflexivité-là n'est absolument pas métaphysique. **La métaphysique, c'est ce qui oppose autonomie et automatisé**. C'est pour ça que l'an passé j'avais donné tant d'importance à

Maryanne Wolf qui d'ailleurs m'a envoyé un long email hier, je vous le dis parce que je lui ai envoyé une partie de ces travaux et voilà, elle me disait qu'elle se reconnaissait tout à fait dans ces analyses donc j'en suis ravi, j'en suis soulagé parce que moi je ne suis pas un scientifique. Je ne suis pas un spécialiste du cerveau et de la psychologie du développement, elle c'est son cas et donc je suis très heureux qu'elle ne se sente pas trahie dans l'interprétation de son travail, mais au contraire qu'elle s'y reconnaisse tout à fait. Je pense que peut-être un jour on fera quelque chose avec Maryanne Wolf dans *Pharmakon*. Je ferme cette parenthèse. En tout cas, ce que je voulais dire c'est que ce que j'ai décrit à partir de ces analyses comme étant un recodage du cerveau passe par cette possibilité de la désautomatisation et de la réautomatisation.

Alors, ici, je voudrais vous citer un pédopsychiatre anglais qui est très important, à mon avis, pour toutes ces questions, qui est central, qui s'appelle John Bowlby, qui a écrit un livre, un très gros livre, qui doit faire 2000 pages, qui s'appelle. Alors, je ne me souviens pas du titre général, mais enfin, le premier volume s'appelle *Perte et attachement*. J'ai déjà parlé de lui dans ce séminaire. C'est un psychiatre qui s'occupait de bébés, de tout petits bébés. Il recueillait, il était en charge à Londres pendant les bombardements de la Deuxième Guerre mondiale. Il était en charge de s'occuper des bébés orphelins dont les parents avaient été tués dans les bombardements. Et il s'occupait de toute une équipe de nurses qui était spécialisée dans la prise en charge de ces petits bébés qui avaient perdu leur mère, en particulier leur mère. Et il a fait, à partir de là des travaux extrêmement intéressants. C'est un connaisseur de la psychanalyse. Ce n'est pas du tout quelqu'un qui rejette la psychanalyse, mais c'est aussi un connaisseur de l'éthologie. Il a beaucoup travaillé sur la psychologie animale et en particulier sur le rapport mère/ petit, disons, on ne dit pas enfant pour les animaux, mais disons entre une mère et ses petits dans le monde animal, que ce soit des épinoches, des poussins, des grands singes, etc. Il a fait toutes sortes d'analyses comparatives. Il joue un rôle extrêmement important, à mon avis, dans la question que Derrida avait commentée lui-même de ce qu'on appelle « l'instinct de cramponnement » qui avait été découvert par Alice et Imre Hermann, qui étaient un couple de psychanalystes, qui étaient des amis de Derrida et dont Derrida a fait des analyses par ailleurs dans un livre. Mais ça, c'était un autre sujet.

Quoi qu'il en soit, John Bowlby, dans *Perte et attachement*, essaye de penser à ce qu'il appelle la relation d'attachement et ce qui le frappe et le fascine, c'est le fait que cette relation d'attachement, on la trouve chez les animaux comme chez les humains. Et il est extrêmement troublé par, d'une certaine manière à la fois troublé et en même temps enthousiasmé, c'est-à-dire stimulé par cette évidence qui saute aux yeux, on voit bien. Et derrière toute cette question, il y a la question du *care* d'ailleurs, mais pas au sens où elle est posée dans ce qu'on appelle la philosophie du care, mais il y a la question du soin qu'une poule prend de ses petits par exemple. C'est très intéressant de voir ça. Et évidemment ça pose à l'éthique, à tous ces discours sur le care, etc. des questions passionnantes qui remettent en cause beaucoup de choses et qui vont dans le sens

de ce que dit Derrida d'ailleurs, il ne faut pas opposer l'animalité et l'humanité quand on veut penser toutes ces questions, etc. Et en même temps moi je pense la question de l'éthique comme étant la question de l'éthique du pharmakon. Je soutiens que le *care*, entre guillemets, enfin pas le *care*, disons le soin tel que je le pose ici comme *thérapeia*, ça ne se pose qu'à partir du moment où on a affaire à un pharmakon, c'est-à-dire à quelque chose qui peut faire du bien mais qui peut faire du mal. Si on a besoin d'une éthique, et là j parle de l'éthique au sens du judaïsme, au sens où au 7e siècle avant Jésus-Christ au moment même où Thalès commence à contribuer à l'émergence de la forme grecque et tragique de l'individuation psycho-collective eh bien en Judée, l'éthique monothéiste arrive et pose aussi à mon avis ces problèmes là mais sur un autre registre et dans les deux cas ça passe par l'écriture et la grammatisation des relations interpersonnelles. Quoi qu'il en soit, John Bowlby essaie de reposer ces questions-là, lui à partir d'un point de vue clinique et en ayant à prendre soin non pas comme une mère s'occupe de ses petits mais comme un médecin s'occupe d'enfants privés de leurs conditions normales de développement. Et à partir de là, il essaie de comprendre comment on passe de l'instinct au soin tel que la mère en est une incarnation la plus... La madone en Italie, elle incarne cela en fait. Pourquoi est-ce que Marie a un tel poids dans le christianisme, en particulier dans le christianisme latin, c'est parce que c'est la mère qui prend soin de l'enfant. Ça c'est vraiment fondamental. Là où d'ailleurs Pasolini est génial, c'est quand il comprend dans son interprétation de *l'évangile selon saint Matthieu* qu'il pose ça en point de départ à mon avis. Mais là je fais beaucoup trop de digression. Je vais faire une toute petite pause parce que j'ai oublié le livre, je voulais vous faire une citation de John Bowlby dans laquelle je vais essayer de vous montrer qu'il n'arrive pas à penser le passage de l'instinct à la pulsion, à mon avis, je pense que c'est ça son problème. C'est là la limite de mon adhésion à ses analyses. Je trouve que ce thérapeute est un très grand penseur de toutes ces questions, mais en même temps je suis gêné dans ces analyses parce qu'il y a quelque chose qu'il n'arrive pas à penser, **c'est le passage de l'instinct à la pulsion**. J'ai oublié le livre dans mon bureau donc je vais le chercher, ça va faire une pause de deux ou trois minutes et puis je reviens tout de suite. Alors, dans ce livre, donc, *Perte et attachement*, voilà, c'est ça le bouquin, évidemment je le lis en français, Je pourrais essayer de lire en anglais directement. John Bowlby écrit ceci : « Chez l'homme, c'est pages 64-65 de l'édition française. Mais je n'ai pas la pagination en anglais. Chez l'homme, le comportement instinctif n'est pas un mouvement stéréotypé, mais un acte, performance en anglais, idiosyncrasique, effectué par un individu particulier dans un environnement particulier. Action qui se conforme néanmoins à un schème reconnaissable et qui, dans la majorité des cas, aboutit à un résultat prévisible dont l'individu ou l'espèce profite. Pour toutes les espèces supérieures, donc pas seulement pour l'homme, une théorie du comportement instinctif fondée sur les concepts du mouvement stéréotypé est totalement inadéquate ». Plus loin « la structure fondamentale de l'équipement comportemental de l'homme ressemble à celle de l'espèce infrahumaine mais a subi au cours de l'évolution des modifications spéciales qui permettent d'atteindre les mêmes fins par une bien plus grande diversité de moyens ». Ici, **Bowlby**

est en train de parler de, j'en suis convaincu, de la technique mais en même temps il ne la thématise pas en tant que telle. Il ajoute « la forme primitive de l'instinct n'est pas supplantée elle est modifiée, mais elle détermine encore tout le schème. Cette structure fondamentale est issue d'un ou plusieurs prototypes courants chez d'autres espèces animales. On considère qu'il va de soi que ces prototypes ont été augmentés et largement élaborés dans certaines directions ». Donc ce qu'il est en train de dire, c'est qu'on a toujours affaire de l'instinct. L'instinct, c'est un prototype comportemental, ou un stéréotype, et que chez l'homme, il y a une augmentation, une transformation, une amplification, mais il n'y a pas de rupture. Voilà, bon je ne vais pas vous lire la suite, il y a beaucoup d'autres choses mais j'ajoute quand même, dernière citation, « ces structures prototypiques, quelles sortes de systèmes pouvons-nous imaginer qui puisse les expliquer et qui puisse expliquer le comportement instinctif chez l'homme ». Voilà ce qu'il dit. Eh bien, **moi je prétends qu'il n'y a pas de comportement instinctif chez l'homme, je prétends qu'il y a des comportements pulsionnels** et qu'évidemment, ces comportements pulsionnels se présentent tout à fait comme des comportements instinctifs en particulier par exemple la maman qui vient d'accoucher et qui n'accouche pas en clinique ou en maternité, mais qui, comme autrefois ici, là où j'habite avec Caroline, il n'y a pas si longtemps que ça, elles accouchaient dans les prés, surtout qu'elles avaient souvent des enfants illégitimes, donc elles les cachaient, etc. Et donc les conditions de l'accouchement se produisaient dans des conditions absolument improbables, on dirait aujourd'hui, insoutenables. Et néanmoins ces enfants grandissaient, étaient élevés, et puis finalement, on va dire, c'est l'instinct, c'est l'instinct qui les guidait. Non, c'est plus de l'instinct. Evidemment, ça ressemble énormément à de l'instinct, mais ça n'est plus de l'instinct. Parce que ça peut se désautomatiser. Ça peut s'éduquer ça peut se modifier. Et c'est tellement vrai que par exemple, dans la clinique où est né Augustin. Que vous connaissez parce qu'il passe de temps en temps devant cette caméra, là où donc Caroline a accouché il y a 6 ans et demi, eh bien il y avait, lorsque je suis allé voir Caroline et Augustin, il y avait des affiches dans cette clinique qui disaient aux mamans : il ne faut pas secouer ni taper les bébés. J'en avais été extrêmement surpris. J'avais dit à la sage-femme comment est-il possible que des mères tapent des petits bébés de 2-3 jours. Et la sage-femme l'avait très mal pris ce que j'avais dit puisqu'elle avait cru que je lui reprochais d'avoir mis une affiche comme ça sur le mur. Elle m'avait dit « Mais monsieur, c'est comme ça aujourd'hui, les mères, voilà, il y a des mères qui se comportent comme ça ». Vous voyez bien que la mère peut perdre son soi-disant instinct, puisqu'elle n'est plus capable, dans certains cas, il y a des mères aujourd'hui qui ne sont plus capables de s'occuper de leur bébé, qui ne savent même pas qu'on ne crie pas, et en fortiori qu'on ne tape pas un petit bébé de 3 jours. C'est quasiment un crime. Eh bien, ça, ça prouve qu'elles peuvent désapprendre ce comportement instinctif. Du coup, ça prouve que ce comportement n'est pas instinctif. Car s'il était instinctif, elles ne pourraient pas s'en éloigner. Ou alors, elles seraient des cas tératologiques, comme il en existe. Dans l'animalité. Il y a des cas de comportements animaux qui sont totalement déficients, mais ils sont considérés comme des cas de, ce

ne sont pas des cas psychiques, ce ne sont pas des animaux qui sont devenus fous ou je ne sais pas quoi, ce sont des animaux qui ont des problèmes, disons, de tératologiques au sens biologique. C'est-à-dire qu'on explique tout cela par des processus biologiques, organiques. Chez l'être humain, ce qui se présente chez l'animal comme l'instinct, c'est-à-dire comme un automatisme, devient **désautomatisable** et **réautomatisable** parce qu'il est **recodable**. Et il doit être recodé de part en part. Il doit être éduqué. L'être humain, ce qu'on appelle l'être humain, ce que j'appelle moi plutôt le vivant noétique, dès l'origine doit être éduqué. Et cette éducation n'est pas un apprentissage, simplement au sens où on parle de l'apprentissage des petits oisillons, par exemple. Konrad Lorenz a beaucoup étudié cela, l'apprentissage des petites oies, puisqu'il a étudié ce qu'on appelle l'imgo chez les oies. Là, dans ce cas-là ce n'est pas cela. Ce n'est pas un apprentissage, c'est une éducation. **L'éducation, c'est un recodage. Ce recodage, c'est l'intériorisation de règles qui sont produites par la société, par ce que j'appelle les circuits de transindividuation.** Le cerveau d'un nourrisson doit, dès le début et dès la première tétée, il est en train de s'inscrire sur des circuits de transindividuation c'est-à-dire ce qu'on appelle, chez Lacan, le symbolique. C'est ça, la socialisation du vivant et ce n'est pas une domestication comme on pourrait le croire en lisant trop rapidement Peter Sloterdijk, qui, comme grand provocateur, certainement aime bien jouer avec cette dramatisation-là mais je crois que même lui ne pense pas cela. Ce n'est pas une domestication, c'est une acculturation. C'est-à-dire que c'est une dotation de capacité que n'a pas l'être noétique nouveau-né et qu'il ne peut acquérir que par sa coindividuation avec sa mère, la relation transitionnelle c'est un cas très spécial de coindividuation qui n'est pas la coindividuation par exemple dont je parlais à propos de Socrate, mais c'en est un cas, à partir de laquelle la coindividuation c'est ce qu'est une cellule autour de laquelle vont se produire des processus de transindividuation c'est-à-dire de séparation de la mère, et du cercle familial, etc. **Ça, ça conduit à l'acquisition de capacités.** Cette acquisition de capacités auxquelles le vivant ne peut pas accéder à lui seul, il a besoin pour accéder à ces capacités d'organes artificiels, il a besoin de circuits de transindividuation eux-mêmes artificiels, etc., qui sont des thérapeutiques. Cette acquisition de capacités que je prends aussi au sens de la Amartya Sen, et j'insiste parce que derrière cette référence que je fais à Amartya Sen tout à coup, il y a évidemment une question d'économie et d'économie politique. Cette acquisition de capacités consiste à remplacer les automatismes biologiques, c'est-à-dire les schèmes comportementaux prescrits par l'héritage génétique par des automatismes sociaux. **Car le social, c'est essentiellement fait d'automatismes.** Je dis souvent à mes étudiants et je vous le redis maintenant, je vous l'ai peut-être déjà dit, pardon si je me répète, mais à chaque fois que je vais au Japon, et j'y vais assez régulièrement parce que j'ai un très bon ami là-bas qui m'y invite, qui s'appelle Ishida, à chaque fois que je vais au Japon j'ai toujours le même problème quand j'arrive à l'aéroport de Narita où Hidetaka Ishida vient me chercher en voiture. J'ai toujours le même problème, c'est que je vois Ishida quand je franchis la frontière, que je passe le contrôle des passeports. Je vois Ishida qui m'attend ou qui nous attend parce que parfois on y va ensemble

avec Caroline. Voilà dans le hall d'accueil à Narita, l'aéroport de Narita, et je ne peux pas m'empêcher, alors qu'à chaque fois je me dis, il ne faut pas que tu le fasses, de lui tendre la main. Et vous savez qu'au Japon, tendre la main, c'est violent. Ça ne se fait absolument pas. Et à chaque fois, j'ai honte, parce que chaque fois que je vais, moi, accueillir Ishida qui arrive en France, il me tend la main. C'est-à-dire qu'il sait faire le geste qu'il faut faire quand on arrive en France vers un Français, il faut lui tendre la main. Mais quand on va au Japon, il ne faut jamais tendre la main. Et comme il est extrêmement poli, comme d'ailleurs, la plupart des Japonais sont extrêmement polis, Ishida encore plus que tout autre, eh bien il me tend la main à son tour. C'est-à-dire qu'il efface le fait que je commets quelque chose qui ne va pas. Voilà. Bon, je vous dis cela parce que ça c'est une question d'automatisme. Vous ne pouvez pas être français si vous n'avez pas ce type d'automatisme par exemple. Mais en même temps, si vous êtes un être noétique, raffiné, ce qui n'est pas mon cas, vous êtes capable de désautomatiser ce fonctionnement. Et par exemple, vous devez être capable d'arriver au Japon sans importer avec vous toute la grossièreté occidentale qui est si choquante dans ce monde si raffiné. Cette question des automatismes sociaux, elle a été pensée pour moi, pour la première fois, je l'ai découverte, je veux dire, moi, chez André Leroi-Gourhan avec le concept de ce qu'il appelle les programmes socio-ethniques. Leroi-Gourhan montre qu'une vie qu'on appelle humaine est conditionnée de A à Z par des programmes socio-ethniques. Tout ce que nous faisons, la manière dont nous allons déféquer dans les toilettes, la manière dont nous mangeons, la manière dont nous faisons l'amour, dont nous nageons, dont nous, dont nous pensons, évidemment, etc. tout cela est inscrit sur des programmes socio-ethniques qui sont ce que j'appelle aujourd'hui des programmes de transindividuation et qui ne sont pas forcément ethniques, qui aujourd'hui ne sont plus ethniques. Et donc une question se pose de savoir s'il y a eu une époque où il ne l'était pas avant de le devenir. Et ça c'est une vraie question, je ne vais pas développer ce point parce que sinon je ne vais pas arriver au bout de ma séance d'aujourd'hui. Il est évident que les schèmes socio-ethniques, appelons ça comme ça, ou les programmes socio-ethniques qui m'ont fait parler dans le deuxième tome de *La technique et le temps* de ce que j'ai appelé une programmatologie. Et j'ai bien l'intention de revenir à ce sujet parce que cet été, au colloque Simondon, je parlerai d'*Imagination et invention* de Simondon où justement il rouvre cette question mais sans, lui, se référer ni à Leroi-Gourhan ni à tout cela. Ces programmes socio-ethniques donc, ces schèmes, évidemment, héritent des prototypes instinctuels dont parle John Bowlby. Leroi-Gourhan lui-même le dit. Enfin, il ne connaît pas John Bowlby, Leroi-Gourhan à ma connaissance mais il dit par contre, bien évidemment, ces programmes socio-ethniques ce sont des requalifications des chaînes instinctuelles ou instinctifs. Mais, en même temps, même si ce sont des requalifications instinctives, on sort, je reviens à ce que je vous dis depuis le début de cette semaine, on sort de la sélection naturelle. C'est-à-dire qu'on sort de Darwin. La conception de l'instinct à laquelle se réfère Bowlby est inséparable de la conception darwinienne de la sélection. **L'instinct est une machine à sélectionner.** Et c'est une machine à concrétiser les possibilités de ce que Darwin appelle la sélection naturelle. A

savoir que la sélection naturelle, Darwin ne sait pas exactement comment elle s'opère, vous savez bien ça, Darwin en a des idées et il dit qu'elle s'opère par la lutte pour la vie mais très analytiquement parlant il est incapable de décrire comment s'opère cette sélection parce qu'il n'a pas les concepts de la génétique de Weizmann, de l'ADN de Crick et Watson, etc. Ce n'est que la biologie dite néodarwinienne ou moléculaire qui sera capable de décrire tout cela. Mais quoi qu'il en soit, il est évident que pour Darwin, et là je vous renvoie encore à ce livre qui s'appelle *The descent of man*, l'instinct est entièrement mis au service de la sélection naturelle. Sauf l'instinct sexuel. Très étrangement. C'est-à-dire que, il dit par moment, la sélection sexuelle est contradictoire avec la sélection, paraît en tout cas, paraît être contradictoire. Il n'en est pas sûr. Mais il dit ça ne semble pas s'articuler. Par exemple, le paon. Il donne l'exemple du paon. Nous, nous avons des paons ici. Le mâle du paon se handicape dans la lutte pour la vie par son immense queue magnifique, avec lequel il fait cette roue. Et ça. On le voit nous presque tous les jours en ce moment. On voit notre paon qui fait la cour à sa femelle. C'est incroyable. C'est un spectacle incroyable. C'est aussi extraordinaire qu'un mariage marocain. Quand des Marocains se marient, vous avez un déploiement de faste c'est magnifique. Il y a un paon qui fait la cour à sa femelle c'est aussi, c'est comme ça, c'est incroyable, un feu d'artifice. Mais Darwin dit, mais c'est totalement, alors ça, ça va, ça ne va pas dans le sens des intérêts de la conservation de la vie, c'est-à-dire de l'instinct, de l'instinct de conservation. Ça, ça m'intéresse beaucoup, j'en avais parlé d'ailleurs dans un commentaire que j'ai fait d'Aristote, puisque Aristote ne parle pas de cela, mais dans le *Péri Psychès*, dans *Le traité de l'âme* il soutient que ce qui fait que l'âme sensitive est différente de l'âme végétative, c'est qu'il y a des moments où elle n'est plus mise, elle n'est pas entièrement dévouée à sa propre conservation. Il ne dit pas cela comme ça, c'est moi qui l'interprète comme cela. Mais ce que je crois, c'est qu'il décrit cela. C'est-à-dire que la reproduction, dit Aristote, dans la vie des êtres sexués fait que ce qui met en œuvre l'âme sensitive en tant que telle, ça n'est plus la conservation du vivant, c'est la reproduction de l'espèce, ce n'est plus la conservation de l'être vivant. Et ça, c'est déjà, d'une certaine manière, le problème que retrouvera Darwin. Alors, ce que je soutiens, moi, c'est que dans le cas de l'humain, la sélection sexuelle n'est plus une sélection sexuelle. Et ça c'est-ce que dit Freud, en plusieurs tranches, en plusieurs périodes, il y arrive petit à petit, mais il le dit surtout de manière très claire en 1923 dans *le Moi et le Ça*. Et ceux qui se mettent en jeu-là, c'est-ce que j'appelle moi, mais ça ce n'est pas Freud, c'est moi qui le dis **c'est donc la fameuse sélection artificielle**. C'est une sélection artificielle parce que cette sélection s'opère sous conditions organologiques, à travers des ruptures organologiques, c'est-à-dire des fétiches, des artefacts, des objets traditionnels et des organes en fin de compte car tous ces objets-là deviennent non pas simplement des objets externes au corps et qui sont des substituts comme les fétiches. Mais ça devient des objets du corps avec lesquels le corps fait corps. Par exemple la langue, qui est un objet artificiel, qui est un artefact et qui ne fonctionne que si je fais corps avec. C'est-à-dire que si mon cerveau a entièrement été recodé par cet apprentissage de la langue. Ça c'est-ce que décrit Maryanne Wolf de manière absolument

magnifique. Maintenant, ce qui est très important, c'est que cette modification organologique de l'organique qui va engendrer une nouvelle économie générale de la vie, l'économie que décrit Georges Canguilhem, l'économie de la pathologie. Et d'une pathologie qui va produire du sens à partir d'une maladie qui est une maladie non pas organique mais organologique, c'est-à-dire je me rends malade du fétiche et ça peut m'envoyer en prison, par exemple, pour crime passionnel, pour obsession sexuelle. Ou tout ce que vous voulez. C'est ça ce que je voulais dire tout à l'heure à propos de la domination de l'automatisme et de la pulsion. Tout cela, donc, va engendrer de constants déphasages. Parce que, par ailleurs, il y a une logique de l'organologique qui fait que cet organologique n'arrête pas de se complexifier, lui-même de s'individualiser et en s'individualisant de désindividualiser l'individu psychique et l'individu social. Et à partir de là, eh bien, on doit représenter tout ça sous la forme d'une spirale. Alors, je vous ai épargné la spirale pour la xième fois aujourd'hui, vous la connaissez par cœur. Mais ma spirale, c'est ça que ça que ça rend, je ne vais pas dire visible mais que ça problématise. Et c'est ça que Simondon appelle l'individuation psychique et collective. **Mais ce que je soutiens à la différence de Simondon, c'est que cette individuation psychique et collective c'est une économie libidinale.** Simondon ne voit pas ça. Parce que Simondon n'a rien compris à Freud, à mon avis. Donc c'est un jungien et il ne peut pas comprendre ce que dit Freud. Et d'ailleurs, en passant je fais amende honorable à une question qui m'a été posée il y a deux ou trois ans dans Pharmakon, je ne sais pas très bien par qui. J'ai lu Jung depuis, parce qu'un jour on m'avait posé une question sur Jung et j'avais dit : Je ne connais pas Jung donc je ne peux pas vous répondre. Depuis, j'ai lu. Et c'est très intéressant. Ce n'est pas parce qu'on dit ce que je viens de dire et que je maintiens, moi, je suis du côté de Freud, ce n'est pas pour ça qu'il ne faut pas lire Jung. Il faut évidemment lire Jung. Jung est très intéressant, ce n'est pas pour rien que c'était le plus proche collaborateur de Freud pendant longtemps, celui en qui Freud plaçait tous ses espoirs. Maintenant. La question de savoir pourquoi on ne peut pas se satisfaire de Jung reste posée. Je ne vais pas en parler maintenant. Alors, quoi qu'il en soit, par de tels programmes socio-ethniques dont je vous parlais tout à l'heure, qui sont des nouveaux automatismes, j'insiste sur ce point, ce ne sont pas des automatismes biologiques, ce ne sont pas des automatismes instinctuels ou instinctifs. Mais ce sont des automatismes quand même. Et donc, la question de l'automatisme, ce n'est pas la question, chez l'être humain simplement, de l'automatisme biologique, c'est l'automatisme organologique, mais tel qu'il vient de son propre corps, **qu'il l'a intériorisé à un tel point qu'il fonctionne à la limite comme un automatisme biologique.** Et bien cela suppose donc qu'il existe des programmes techniques et pas simplement des programmes socio-ethniques. Ces programmes techniques ce sont par exemple un ordinateur qui est constitué par des programmes techniques, un livre c'est un programme technique, il y a des pro-grammes, que je prends là au sens strict, c'est-à-dire des préinscriptions qui s'inscrivent très pratiquement, très concrètement dans les cerveaux des individus qui sont reliés dans les programmes socio-ethniques. **Et ces pro-grammes, c'est-ce que j'appelle des rétentions tertiaires.** Donc, ce

que je suis en train de vous dire, c'est qu'il y a des programmes socio-ethniques qui sont en fait ce que j'appelais l'autrefois dans les séances précédentes des systèmes sociaux. Et ça c'est donc ce que Leroi-Gourhan appelle des programmes socio-ethniques. Mais pour que ces programmes socio-ethniques soient transmissibles et effectifs, efficaces, il faut qu'il y ait des programmes techniques, c'est-à-dire des rétentions tertiaires. **Et que ces rétentions tertiaires soient intériorisées** donc psychiquement individuée, dans un processus de transindividuation. Ce processus de transindividuation peut être ethnique, peut être politique, peut être spirituel au sens du monothéisme et de ce qu'on va appeler la religion, donc il peut être religieux, il peut être social au sens où au XIXe siècle on commence à aborder le social, il peut être aussi commercial, ou appelons ça, « marketisé », produit par **le branding, c'est-ce que nous vivons aujourd'hui et c'est un cas limite**. Quoi qu'il en soit quel que soit le modèle de transindividuation ethnique, politique, spirituelle, etc., sociale, tout cela est rendu par des processus d'apprentissage, par exemple dans la société politique, dans le monothéisme, l'apprentissage de la lecture. Vous ne pouvez pas vous individuer, sérieusement dans le champ monothéiste ou dans le champ politique sans accéder à l'apprentissage de la lecture. C'est-ce que Luther rappelle au pape à la fin du XVe siècle. Mais d'une façon plus générale, tous ces programmes sont appris un par un et d'abord à travers la mère ou le père. Chez moi, la mère, ça peut être le père. Vous avez bien compris. Disons celui ou celle qui s'occupe du bébé, en lui faisant acquérir ce qu'on va appeler des comportements culturels de base, mais qui dès le départ sont idiomatisés. Par exemple, la manière dont on tète chez les Esquimaux, dont on tète chez les Indiens de Centrafrique et dont on tète en Europe. Ce n'est pas la même. Parce que c'est une manière dont on donne la tétée. Et cette façon de donner la tétée est toujours accompagnée de tout un ensemble de gestes, de paroles, éventuellement de chants, etc., qui immédiatement s'idiomatise, immédiatement se localisent dans un champ de transindividuation idiomatique. Quoi qu'il en soit, tout ça, c'est ce qu'on va appeler l'hygiène, les habitudes culinaires, les manières de table, la politesse etc. C'est tout ce que l'anthropologie va chercher à décrire, et tout ça, ce sont des automatismes. C'est-à-dire que vous devez savoir ce qu'on appelle manger correctement, comme par exemple, nous nous sommes battus pendant des années avec Augustin, Caroline et moi pour qu'il mange normalement avec une fourchette, etc. Et tous les parents font ça avec les enfants, ça prend du temps, c'est parfois très difficile. Surtout à notre époque. Et tout ça c'est un combat pour qu'à un moment donné, il ne viendrait plus à l'idée, enfin ça lui vient encore de temps en temps, Augustin, mais normalement, on ne mange plus avec les doigts quand on est européen. Et c'est un automatisme. Et si par exemple vous êtes invité au Mali à manger un mafé. On ne mange jamais le mafé autrement qu'avec les doigts au Mali. Il y a tout un art pour attraper avec ses mains. Bon, vous devez désautomatiser votre façon de manger. Si vous mangez avec des baguettes en Asie, vous ne mangez pas pareil. Et tout ça, ce sont des processus dans lesquels vous voyez bien que ce sur quoi repose ce qu'on va appeler la noétisation de la vie c'est sur des processus de naturalisation et de de maternalisation de l'arbitraire. C'est très arbitraire de manger avec une fourchette des baguettes, c'est très arbitraire

de manger avec ses mains. **Rien de tout cela n'est naturel, c'est pas du tout plus naturel de manger avec ses mains que de manger avec une fourchette.** Et évidemment, l'origine de la bêtise la plus brutale qui soit qui est le fait qu'on trouve les étrangers plus cons que soi, c'est ça la bêtise par excellence, repose sur le fait qu'il y a des automatisations et que c'est très difficile de s'en débarrasser. Et donc personne n'échappe à cette bêtise. Quand je tends la main à Ishida en arrivant à Narita je lui impose ma culture. Et ça montre que je suis tout aussi bête qu'un électeur du Front National. Et donc il ne faut pas pousser des grands cris contre l'électeur du Front National si on ne pense pas à ces problèmes-là. Il faut le faire, bien entendu, combattre le Front National. Mais c'est ça le cœur du problème. Après il y a, sur la base de ces processus de naturalisation qui sont la condition indispensable de la construction de la psyché, de ce que Freud appelle le développement de l'appareil psychique, qui n'est pas le cerveau comme le croit Malabou, sur cette base-là peuvent s'élaborer des comportements délibérés, psycho-noétiquement individués et qui sont des processus de désautomatisation. Au XXe siècle, au début du XXe siècle. Ou à la fin du XIXe siècle, on a appelé ça la transgression. Qu'est-ce qui fait que je peux transgresser ? Durkheim s'est intéressé à la transgression, y compris au suicide, qui est une forme de la transgression. C'est un crime dans le monothéisme le suicide. Et vous savez bien que le premier grand travail de Durkheim porte sur le suicide. Qu'est-ce qui fait que l'on transgresse ? Et qui est évidemment la grande question de la psychanalyse. Qu'est-ce qui fait qu'on n'arrive pas à transgresser ? qu'est-ce qui fait que le fait de ne pas pouvoir transgresser nous rend malade ? Et qu'est-ce qui fait qu'à un moment donné on transgresse, c'est-à-dire moi j'appelle ça *on passe à l'acte*. Voilà ce qui nous intéresse. Parce que nous savons, nous, nous croyons savoir, disons, que la transgression est la condition de l'individuation. A quelle condition transgresse-t-on ? Dans l'histoire par exemple. Il est évident que jusque 1880, en gros, par exemple à Vienne, il y a des conditions de transgression qui se font au prix de terribles névroses, par exemple la fameuse névrose viennoise, de l'hystérique viennoise à laquelle s'intéresse Freud, elle est historiquement constituée par des conditions historiques de la transindividuation qui sont aussi des conditions historiques de la transgression. Et on ne transgresse pas du tout de la même manière dans les différentes cultures. Je ne vais pas parler de la transgression maintenant. On n'en est pas du tout le temps. Ce n'est pas le sujet de ce séminaire de toute façon. Mais c'est à l'horizon de ce que je suis en train de vous dire. Voilà ce que je voulais vous dire.

Alors maintenant, je vais passer à tout à fait autre chose qui est la question de la, je vais revenir à la question de la catégorisation. Si je fais ce long détour par l'automatisation, c'est parce que vous l'avez bien compris, j'espère, **la catégorisation suppose l'automatisation.** Une langue est constituée de catégories, ces catégories ce sont des découpages arbitraires et donc ce sont des automatismes. On parle une langue lorsqu'on pratique des catégories de manière automatique. Par exemple mon œil voit du bleu et le distingue du vert. L'exemple qu'on donne tout le temps c'est qu'il y a des sociétés où on ne distingue quasiment pas le bleu du vert parce qu'il n'y a pas de mots de toute façon qui les séparent.

C'est le même mot qui qualifie le bleu et le vert. **Donc le découpage de ce que Simondon appelle les prégnances dans la perception se fait à travers des processus qui sont des processus de catégorisation.** Simondon en parle de ces questions d'ailleurs dans son livre *Imagination et invention*. Alors, je ne vais pas vous parler de cela maintenant. Maintenant, je vais me tourner vers Benveniste et Jacques Derrida. Émile Benveniste et Jacques Derrida. Je crois que nous vous avons envoyé mon commentaire du commentaire de Derrida, il me semble. Mais je n'en suis pas sûr. Est-ce que c'est le cas ? Je vous les ai bien envoyés, ces pages de Derrida où il commente Émile Benveniste ou pas ? Le texte qui s'appelle le supplément de copule. Non, vous n'avez pas reçu ça ? Non ? Ah, alors ça c'est dommage. Je croyais vous avoir envoyé ça. Bon. Je vais donc commenter un texte que je croyais vous avoir envoyé avec mes annotations dedans. Ce que je fais de temps en temps maintenant. C'est un texte que d'ailleurs j'avais autrefois, qu'on m'a volé, donc j'ai dû racheter, donc mes premières annotations je les ai perdues. Mais je l'ai racheté parce que à l'IRI nous faisons un séminaire sur l'indexation et j'ai demandé à tous les membres du séminaire de l'IRI de lire ce texte. Je croyais moi en avoir un commentaire tout prêt et annoté puis en fait je me suis aperçu qu'on m'avait piqué le livre ou donc que je l'ai peut-être perdu ou que je l'ai prêté et que j'ai oublié mais enfin bref je l'ai racheté et réannoté et je croyais vous avoir envoyé ces annotations et surtout le texte parce que c'est pas mes annotations-là qui sont importantes c'est le texte bon. Ce texte s'appelle *Le supplément de copule*. Il est paru dans un livre très connu de Derrida qui s'appelle *Marge de la philosophie* et dans lequel il commente donc un texte très connu d'Émile Benveniste lui-même mais dont j'arrive plus à retrouver le titre là, je suis désolé. C'est dans un livre qui a pour titre je crois *Éléments de linguistique générale*, j'irai de le chercher tout à l'heure dans mon bureau pour vérifier, et dans lequel, c'est un texte très connu, dans lequel Émile Benveniste fait toute une analyse, disons *Du traité des catégories* d'Aristote et où il prétend montrer, je résume très rapidement, où il prétend montrer qu'en fait là où **Aristote croyait avoir découvert des catégories qui disent la prédication de l'être, donc les conditions logiques d'une ontologie, en réalité, il avait découvert non pas des catégories universelles de l'être mais les catégories grammaticales de la langue grecque.** Voilà. En gros, peut-être un petit peu trop sommaire comme résumé mais c'est quand même grosso modo ce que dit Benveniste. Et Derrida va le commenter. Il va commenter ce texte de Benveniste avec une certaine méchanceté d'ailleurs. Quand je dis méchanceté, ce n'est pas le mot qui convient tout à fait, disons avec beaucoup de mordant, il est encore tout jeune à cette époque-là. Il doit avoir 40 ans quand il écrit ce texte et il s'adresse à Émile Benveniste qui est une très grande autorité, c'est lui qui a fait le dictionnaire des institutions, enfin c'est un... Émile Benveniste c'est un géant dans le monde académique français. Et Derrida, le « mouche » comme on dit en français, il lui fait la leçon. Il lui explique qu'il ignore à peu près tout de ce que la philosophie dit sur cette question, qu'il y a des tas de textes qui ont dit la même chose que lui avant lui, ou beaucoup mieux que lui, qui connaissent l'histoire de la philosophie et en particulier que c'est Aristote lui-même, d'une certaine manière, qui pose cette question. Pourquoi est-ce que je

veux lire ce texte avec vous ? Parce que la question de la catégorie va s'y poser, que c'est une très bonne manière d'introduire une nouvelle façon de penser la catégorisation à une époque où je soutiens que ce que j'appelais tout à l'heure l'invention organologique qui serait nécessaire dans le contexte de la rétention tertiaire numérique telle qu'elle court-circuite les processus d'anamnèse, etc., et donc telle qu'elle est toxique, je crois que pour pouvoir réfléchir à cette invention organologique, il faut réfléchir en termes d'organologie de la catégorisation. Et que pour pouvoir penser en termes d'organologie de la catégorisation, sachant que Google est une machine à catégoriser par des algorithmes et des mathèmes, par des équations mathématiques, des calculs de probabilité, etc., et donc c'est une automatisation de la catégorisation qui se produit avec Google et avec toutes ces technologies et donc c'est une automatisation de la transindividuation aussi, pour pouvoir faire cela, pour pouvoir passer à un autre stade de la catégorisation numérique, eh bien, il faut, pour pouvoir faire cela, il faut revenir sur la question des catégories depuis Aristote. Voilà ce que je veux dire. Il faut revisiter toute la question de ce que j'appelle l'invention catégoriale. Alors, pourquoi est-ce que Derrida s'est-il emparé de cette analyse de Emile Benveniste ? Ce n'est pas simplement pour le plaisir de corriger un grand maître. Je suis sûr qu'il adorait ça, Derrida, mais je pense que ce n'est pas pour ça qu'il faisait ça. Il ne perdait pas son temps dans ces vanités. Je crois que c'est parce qu'il veut revisiter en profondeur la question du rapport entre langue et philosophie. Son texte commence en disant cela. La question de la contrainte linguistique qui s'exerce sur toute philosophie a été posée depuis très longtemps en philosophie et en particulier depuis le 19e siècle par Nietzsche et ensuite au 20e siècle par Heidegger. Et nous nous la posons, nous, après le structuralisme, l'arbitraire du signe, etc. Et il se trouve qu'un linguiste, Émile Benveniste prétend que lorsqu'Aristote veut fonder son ontothéologie, parce que l'ambition de la logique d'Aristote, c'est de fonder l'ontothéologie. Eh bien, c'est cette question qu'il pose mais il la pose naïvement. Alors ce que je voudrais dire moi, je ne vais pas vous lire ce texte que je pensais que vous aviez reçu et lu pour le séminaire, je ne vais pas vous le lire parce que on n'en a pas le temps mais je vais vous dire ce que j'en retiens. Les trois points que je vais retenir pour ce séminaire, il y a beaucoup d'autres choses à retenir, c'est un texte extrêmement important, extrêmement riche. Donc les trois points que je vais retenir c'est premièrement la langue, c'est mon point de vue, ce n'est pas du tout le point de vue ni de Derrida, ni encore moins de Benveniste, la langue, pour le philosophe, pour la philosophie, disons plutôt, c'est un fond préindividuel et c'est un fond préindividuel arbitraire, artificiel, dont la philosophie doit devenir une quasi-cause. Oui, bien sûr Aristote pense en grec, oui bien sûr, moi, j'essaie de penser avec vous en français, etc. etc. Évidemment, Heidegger pense en allemand. Il a même tendance à dire que ça ne peut vraiment penser qu'en allemand la philosophie. C'est tout le problème de Heidegger. Mais comme quasi-causalité. C'est-à-dire que qu'est-ce qui est en jeu dans ce processus qu'est la philosophie dans son rapport à la langue ? C'est le philosophe veut être la quasi-cause, du grec dans le cas d'Aristote, de l'allemand dans le cas de Heidegger ou de Nietzsche, du français dans mon cas ou dans le cas de Derrida. Et cette volonté de devenir la quasi-cause du signifiant et du signifié,

si on reprend ces termes que Derrida ne reprend pas à son compte, eh bien le philosophe la partage avec le poète. Et c'est pour ça que Heidegger dit dans un texte fameux que le poète et le philosophe sont comme deux sommets qui se regardent l'un l'autre dans un rapport à la langue. Sachant que dans les deux cas, le cas du poète comme le cas du philosophe, **cette quasi-causalité réside dans ce que je vais appeler maintenant une invention catégoriale**. Le poète invente catégoriellement. Qu'est-ce qu'il invente ? Des tournures, des locutions qui n'existaient pas et où il transgresse le fond locutoire donné et il le transgresse, ce fond, pour y inscrire de nouvelles locutions, par une anamnèse comme dit Jean-Pierre Vernant, pour y inscrire un nouveau circuit de transindividuation, une nouvelle façon de parler, une nouvelle idiomaticité. Et pour moi, un poète, et plus généralement artiste, c'est celui ou celle dont l'individuation psychique coïncide avec l'individuation collective. C'est-à-dire que ce n'est pas quelqu'un qui participe à l'individuation collective, c'est quelqu'un qui est l'individuation collective. C'est dans ce sens-là qu'on peut dire Picasso et Marcel Duchamp sont le XXe siècle, ou JeanLuc Godard et je ne sais pas qui. Je parle ici de la sphère française. Si j'étais aux États-Unis je donnerais sans doute d'autres noms. Je dirais John Coltrane, par exemple, ou un certain nombre d'autres. Le philosophe quant à lui, il produit aussi de l'invention catégoriale, il produit aussi de l'anamnèse, mais sur un autre registre de quasi-causalité. Et c'est une quasi-causalité qui tente de transformer le défaut de l'arbitraire du signe, du signe, pas seulement du signe, des catégories en général, des concepts en général, des façons de faire et de vivre en général en un « il faut de la nécessité ». La grande question que pose Aristote d'ailleurs, c'est la question de la nécessité. Ce n'est pas la question de l'universel. Bien entendu, que la question de la nécessité chez Aristote devient la question de l'universel. C'est-à-dire qu'il y a quelque chose qui coïncide. **Ce qui est nécessaire est universel** dit Aristote, aux yeux du Logos. Mais néanmoins, c'est d'abord la nécessité qui le met en mouvement et je pense que dans ce que j'appelle la quasi-causalité c'est ça qui est en jeu. **Comment faire de ce qui n'est pas nécessaire, quelque chose qui le soit**. Evidemment c'est pas du tout le point de vue d'Aristote ce que je suis en train de vous dire, c'est la manière dont moi j'interprète ce que fait Aristote c'est évidemment pas du tout la manière dont Aristote interprète ce qu'il fait lui-même. Quoi qu'il en soit sur ce premier point je vais terminer en disant que ce que je suis en train de vous dire c'est que la langue est un pharmakon, c'est comme pharmakon qu'il faut la considérer. Que le philosophe, comme le poète, l'aborde comme un pharmakon. Et que ce pharmakon, il faut en produire la *thérapeia*. Cette *thérapeia*, c'est-ce que dit Pierre Hadot, c'est-ce que Michel Foucault reprend chez Pierre Hadot, **à savoir que la philosophie c'est une technique de soi, comme la poésie**. Et si j'avais le temps, et Yuk est là, je crois, je ne sais pas, il est peut-être parti, mais si j'avais le temps je vous aurais aussi parlé de la chine et du rapport entre peinture, écriture et poésie dans la Chine ancienne. Parce que, voilà, je ne suis pas très cultivé dans ces domaines de sinologie, mais il y a une chose que je sais, parce que j'ai lu deux ou trois bouquins d'histoire de l'art chinois, c'est que, en Chine ancienne, la pratique de la poésie, de la peinture et des lettrés, c'est-à-dire des gens qui sont des,

disons, ce qu'on appelle des fonctionnaires de l'Empire chinois, eh bien, n'est pas séparable et repose avant tout sur une technique de soi, une thérapeutique. Ça, c'est extrêmement intéressant. Je n'ai pas le temps d'en parler. De toute façon. Je ne suis pas compétent pour en parler, mais je le signale peut-être pour avoir un jour une discussion avec Yuk sur ce sujet. Deuxième point que je voulais dire en commentaire de ce texte de Derrida sur Benveniste, c'est que le travail catégoriel, le fait de par exemple de produire les catégories de la fameuse table des catégories d'Aristote. Qui est un travail qui sera repris par bien d'autres philosophes et en particulier par Emmanuel Kant, ce travail catégoriel n'est possible que dans un horizon de grammatisation. J'avais écrit il y a bien longtemps sur ce texte que moi ce qui m'épatait c'était justement qu'Aristote ait pu retrouver les catégories du langage dans la langue grecque parce que rien n'est plus difficile de trouver les catégories d'une langue quand cette langue n'est pas grammatisée, n'est pas grammaticale, n'est pas écrite et analysée à partir de l'écriture par des générations et des générations. C'est extrêmement difficile de considérer sa langue d'un point de vue catégoriel parce que pour le faire, il faut justement désautomatiser le fonctionnement de sa langue. Et ce qui permet cette désautomatisation linguistique, c'est la grammatisation de la langue. Donc j'avais soutenu il y a bien longtemps que si Aristote pouvait produire ces catégories, d'abord c'était fabuleux cette production de catégories, d'avoir trouvé toutes ces catégories linguistiques et grammaticales et que c'était rendu possible non pas par le génie simplement d'Aristote mais par le fait qu'Aristote baigne dans un bain de transindividuation grammatisée lui-même. Il vit dans une société où l'écriture fait ce travail, on pourrait dire, de précatégorisation, de prédécoupage catégoriel. Or, ce travail-là de découpage catégoriel par la grammatisation, ni Benveniste ni Derrida n'en parle et ne le voit. Benveniste, je crois tout simplement, ne le voit pas parce qu'il est naïf sur ce point. Et Derrida n'est évidemment pas naïf sur ce point, si je peux vous dire ce que je suis en train de dire c'est grâce à lui, mais en même temps il est, je crois moi, déjà en train de partir vers la question quasi-transcendantale et donc il est, d'une certaine manière, aveuglé par sa propre découverte. Il est aveuglé par sa découverte à tel point que d'une certaine manière il découvre quelque chose dont il ne voit pas qu'il est en train de le découvrir. Et je prends le mot « découvrir » au sens où en archéologie quand on découvre quelque chose c'est qu'on l'enlève progressivement de la terre qui cachait la chose. Et c'est comme ça qu'il s'achemine vers la question quasi-transcendantale alors que, du coup, il manque la question quasi-causale. **Le problème, ce n'est pas le quasi-transcendantal c'est le quasi-causal.** Et c'est ça que Derrida ne voit pas dans son rapport au pharmakon, que pourtant il a découvert.

Troisième point, dans ce texte, Derrida réagit au discours de Benveniste en mobilisant Heidegger et la façon dont Heidegger parle de l'être dans son analyse, là je parle de l'analyse de Heidegger, des catégories d'Aristote, enfin pas exactement des catégories d'Aristote, mais de ce que veut dire catégoriser chez les Grecs et en particulier chez Aristote. Et Derrida rappelle que pour Heidegger l'être est le transcatégoriel. **Ce n'est pas une catégorie, l'être. C'est la**

condition transcategoriale de toutes les catégories. C'est la condition de la catégorisation elle-même. Ce que disait déjà Heidegger dans *Sein und Zeit*, d'une certaine manière, lorsqu'il définissait l'être comme étant ce qu'il appelait *la compréhension ordinaire et vague de l'être*, comme étant la condition de tout *Dasein*. Il disait : Tout *Dasein* a une compréhension ordinaire et vague du mot être. Et il ajoute dans d'autres textes que sans l'être transcategorial, il n'y aurait tout simplement pas de signification. Ce que je dirais ici, c'est que dans cette mobilisation que Derrida fait de Heidegger pour contrer le discours de Benveniste, il y a quelque chose qui me gêne à savoir que ce à quoi renvoie évidemment **ce discours là c'est-ce que l'on appelle la différence ontologique** et que cette différence ontologique comme Derrida précisément l'a extrêmement bien montré, là aussi c'est lui qui l'a montré, eh bien elle repose sur une opposition entre *l'Eigentlich* c'est-à-dire le propre d'un côté et l'inauthentique, *Uneigentlich* de l'autre, l'impropre qu'est l'artefact. L'artefact c'est la figure de l'impropre. Et ça fonctionne comme une opposition et ça durera très... Jusqu'à la fin. Heidegger ne dépassera jamais cette position-là à mon avis. Même si dans le texte qui a été publié en français sous le titre *Être et temps, Zeit und Sein*, il y a quelque chose qui semble bouger par rapport au Gestell sur ce point. Mais ça n'est qu'une esquisse à mon avis et en tout cas moi ça ne m'a jamais vraiment convaincu. J'avais essayé de montrer en particulier à quel point Heidegger reste très oppositionnel dans ses analyses dans un commentaire que j'avais donné dans *La désorientation* d'un texte de Heidegger qui s'appelle *Langues de Tradition et Langues Techniques*.

Alors, je rappelais tout cela parce que maintenant je voudrais vous proposer, je ne vais faire qu'introduire, parce que malheureusement comme d'habitude je suis très loin d'avoir dit tout ce que je voulais dire, mais tant pis. Je voudrais proposer une tout autre approche de la catégorisation. Et vous savez qu'en philosophie la question de la catégorisation est absolument centrale pas simplement dans l'ontothéologie aristotélicienne qui n'est pas rien puisque c'est la base de la logique donc c'est considéré par tous les scientifiques, même aujourd'hui encore, comme l'origine même de la pensée scientifique. **La logique, tout le monde reconnaît dans Aristote l'origine de cette pratique et la logique pour tout scientifique, c'est la condition de toute activité scientifique**, quelle qu'elle soit géographie, biologie, mathématiques, etc. **On ne peut pas entrer en contradiction avec la logique, et c'est à Aristote que l'on doit cette question.** Alors, la deuxième grande narration sur les catégories, vous le savez, c'est celle que produit Kant, Emmanuel Kant lorsqu'il repose la question des catégories et lorsqu'il aborde une nouvelle table des catégories dans *La critique de la raison pure*, dans ce qu'on appelle *la déduction transcendantale des catégories*, justement. Les catégories, ce sont les concepts purs de l'entendement. Alors, enfin, ce sont des concepts purs de l'entendement. Il y en a d'autres. Mais il y a des concepts purs de l'entendement qui ne sont pas des concepts parmi d'autres. Ils sont plus purs que les autres, si j'ose dire. En tout cas, ils sont imparables. Et ils constituent les schèmes de la raison pure. Je ne vais pas développer cela je l'ai fait dans le troisième tome de *La technique et le temps*,

mais en revanche, si je vous le rappelle, c'est parce que ce que je vais commencer à faire maintenant, c'est la suite de ce travail-là. Et je le fais non pas du tout dans le but de continuer à spéculer sur Kant et sur Aristote et tout ça, par plaisir, ce qui en soi serait largement suffisant pour moi d'ailleurs, ça justifierait pleinement de le faire. Mais je ne le fais pas pour ça. Je le fais aussi pour cela, mais **je le fais d'abord parce que ce travail-là doit constituer la base ce que j'appelle une nouvelle critique** et une nouvelle critique de la raison, d'une raison impure qui est la raison de Google. Et quand je dis de Google, je ne parle pas seulement de Google, **je parle de la raison à l'époque de la technologisation catégoriale, de l'industrialisation catégoriale qui pose des problèmes nouveaux en termes de critique de la raison pure qui apparaît comme être une raison essentiellement impure, c'est-à-dire artificielle.** Qu'est-ce que la grammatisation dont je parlais tout à l'heure ? J'en ai très souvent parlé ici. Donc je ne vais pas vous recasser les oreilles à vous dire ce que c'est que la grammatisation, je crois que vous le savez, vous savez à quoi je pense quand je parle de cela. Mais ce que je voudrais dire, en revanche, c'est que la grammatisation, c'est ce qui, à chaque nouveau stade du processus en quoi elle consiste, **la grammatisation c'est avant tout un processus** et qui consiste en des stades d'extériorisation **via des rétentions tertiaires qui sont elles-mêmes des spatialisations de la temporalité** de la vie noétique et de ce que Kant appelait le sens interne. La grammatisation, donc, transforme à chaque fois qu'elle se transforme, à chaque fois qu'elle change de stade, elle transforme radicalement le devenir de la catégorisation. **Chaque stade de la grammatisation est une nouvelle histoire catégoriale et relance à chaque fois des questions de transindividuation qui constituent de grandes philosophies.** Là, je regrette beaucoup, je le regrette, je le déplore, je le pleure littéralement la disparition de Friedrich Kittler parce que c'était un ami et que je l'aimais bien malgré qu'il était complètement fou ou parce qu'il était complètement fou mais ici c'est une discussion que j'aurais beaucoup aimé avoir avec lui parce que je pense que Kittler tournait autour de questions comme ça, Friedrich Kittler qui a joué un rôle très important en Allemagne. On pourrait dire que tout stade de la grammatisation est un processus de catégorisation techno-logique donc à la fois technique et logique aveugle. C'est un processus, je dis bien le premier stade de ce processus, le processus de grammatisation, **un nouveau stade de la grammatisation, engendre un nouveau processus de catégorisation qui est d'abord aveugle et systémique,** et qui précède toute intentionnalité, qui n'est pas guidée par une intentionnalité, qui se produit par défaut sur un mode quasi-darwinien d'ailleurs. Je veux dire par là que **c'est par une nécessité interne, sachant que les objets techniques et les réalités techniques évoluent de manière systémique, à travers ce que Bertrand Gilles a pensé comme un système technique, que finalement des évolutions s'opèrent.** C'est-ce que dit Sylvain Auroux à propos de l'écriture. Et que ces opérations sont techniques, c'est-à-dire très arbitraires. Très artificielles. Et ce n'est qu'après coup que ces processus de catégorisation vont être réintériorisés et socialisés. Là, je ne vais pas pouvoir le faire, mais je n'en ai pas le temps. Mais là, il faudrait lire Émile Durkheim

parce qu'Émile Durkheim commence son livre, qui est son grand livre *Les formes élémentaires de la vie religieuse* par poser le problème de la catégorisation. Et une catégorisation qu'il introduit finalement à travers ce qu'il appelle lui le totémisme, l'étude des sociétés totémiques qui sont - un totem, eh bien c'est un processus de classification. Et la catégorisation, elle se présente d'abord comme une question de classification. Ici, si on avait le temps aussi, il faudrait lire Michel Foucault et il faudrait aussi lire Yuk Hui qui m'a envoyé un texte extrêmement intéressant que, s'il m'y autorise, je vous enverrai, je sais qu'il va m'y autoriser parce qu'il m'a autorisé à le mettre sur Ars Industrialis ce qu'on va très bientôt faire, où il se réfère à Michel Foucault. Pas à Michel Foucault mais au texte de Deleuze sur Michel Foucault et au fait que nous sommes tous des documentalistes. Voilà, je n'en dis pas plus que cela. Je soutiens, je l'avais dit au début de ce séminaire, je crois, que la grammatisation occidentale, pas occidentale, bien avant la grammatisation occidentale, il y a de la grammatisation qui s'opère depuis la grotte Chauvet. J'essayais de montrer, j'en ai parlé, je ne sais plus si c'est dans le cours ou dans le séminaire, que la grotte Chauvet comme technique de peinture rupestre est en fait un processus de grammatisation. Je m'appuie sur Marc Azema, un archéologue qui a montré qu'en fait, ces peintures ne sont pas simplement analogiques, puisqu'elles sont typées et il y a des listes finies de types qui en sortent. Ce sont des systèmes. Elles forment des systèmes. **C'est l'origine pour moi du processus de grammatisation, la grammatisation étant reproduction, discrétisation, etc. et spatialisation du temps.** Ce que je crois, c'est que donc que Durkheim, par exemple, décrit des processus de catégorisation dans d'autres civilisations qui sont basés sur d'autres stades de la grammatisation que les nôtres. Et que, par exemple, les organisations totémiques de la société, ce sont des processus aussi. Un totem est un processus de grammatisation. Alors, tout ça, ce que je suis en train de vous dire, c'est que ça précède l'activité catégoriale intentionnelle et que là-dessus se greffent, se produisent ensuite des pratiques catégorielles déclaratives, revendiquées, rituelles, noétique, etc. qui vont donner à tout cela sa nécessité. Il y a donc une précedence technologique aveugle qui ensuite est nécessitée par des processus de réappropriation, et ça, ça fait penser évidemment à ce que Jean Hippolyte qui était le professeur de beaucoup de monde, dont Jacques Derrida, mais aussi Michel Foucault et beaucoup d'autres appelait **le champ transcendantal sans sujet**. Ce qui est l'origine de ce qu'on appelle le poststructuralisme à tort ou à raison, on appelle ça comme ça, c'est une reprise de ce discours du caïman de l'École normale supérieure qui était Jean Hippolyte, traducteur par ailleurs de Hegel, mais aussi introducteur de Husserl, et qui avait lancé cette phrase : Il y a chez Husserl un champ transcendantal sans sujet. Foucault, Deleuze, Derrida, Lyotard, Lacan et tant d'autres ont repris cela. Et je reprends ça moi-même mais je reprends ça moi-même sur un autre registre en parlant d'une technogenèse qui pose des problèmes de catégorisation dans un nouveau registre. Alors, je vais m'arrêter parce que malheureusement le temps passe et je suis encore en retard. Je ne ferai pas du tout ce que j'avais l'intention de vous dire parce que tout ce que j'ai fait jusqu'à maintenant dans ce séminaire est une introduction à ce dont je voulais vous parler. Mais bon, finalement je vous en parlerai toute l'année prochaine. Je veux dire depuis les

cinq séances qu'on a eues je suis toujours dans l'introduction de ce que je voulais vous dire. Ce n'est pas grave. C'est ça un séminaire, d'une certaine manière. La semaine prochaine, je viendrai en détail sur cette question catégoriale et je passerai un petit peu par Simondon. J'essaierai de vous montrer, en m'appuyant sur Simondon, que la catégorisation, on la pense en psychologie. En psychologie animale en particulier. Simondon l'a posé dans ses *Cours sur la perception*, il le pose dans son cours sur *Imagination et invention*. Il montre que la question de l'invention, c'est avant tout une question d'agencement de catégories et il montre que les catégories, elles sont d'abord produites dans le monde animal et de deux façons différentes d'ailleurs, le monde animal quand il est en dehors de son territoire c'est-à-dire dans une attitude de vigilance par rapport à ses prédateurs et ses proies et le monde animal quand il est dans son territoire, c'est-à-dire lorsqu'il a pu recatégoriser à partir de ses apprentissages, c'est-à-dire que déjà chez l'animal il y a de la recatégorisation. **Mais ce n'est pas de la recatégorisation organologique.** Donc j'essaierai de vous dire ça, puis évidemment. J'essaierai de vous dire aussi qu'il y a de la catégorie dans les gestes et pas simplement dans le langage et qu'un des très grands problèmes de la métaphysique, c'est qu'elle ne pense la catégorisation que dans le langage.

Séance 6

« La connaissance au sens objectif est *une connaissance sans connaisseur : c'est une connaissance sans sujet connaissant.* »⁹

Bon, alors c'est notre dernière séance aujourd'hui. J'espère que nous aurons le temps de parler un tout petit peu de l'académie d'été, mais par ailleurs, Caroline vous a envoyé à tous un message à ce sujet. Donc pour ceux d'entre vous qui veulent venir à l'académie et là maintenant il faut vraiment préciser : pour ceux qui viennent, dans tous les cas, vite parce qu'il y a des problèmes d'organisation de logement, etc. Par ailleurs, pour ceux d'entre vous qui viennent, on espère que vous tous vous prendrez la parole et que vous proposerez, que vous aurez envie de faire une communication et si c'est le cas, on vous remercie de nous envoyer un titre, même tout à fait provisoire. Alors c'est une communication qui peut être courte, qui peut être longue, ce n'est pas une obligation bien entendu, mais évidemment c'est quand même ce qu'on souhaite parce que le principal principe de l'académie c'est de consacrer deux jours au séminaire, c'est la suite du séminaire en fait, mais avec vos travaux à vous et donc il faut qu'on l'annonce maintenant, qu'on commence à l'annoncer, c'est très important.

Alors, ceci ayant été rappelé, évidemment si vous avez des questions sur ce point, n'hésitez pas à nous les poser soit aujourd'hui, soit par email. Ceci ayant été rappelé donc, je voudrais moi-même rappeler les points saillants de la dernière séance, de la semaine dernière, pour essayer d'aller je vais y aller assez vite aujourd'hui ça ne veut pas dire que je vais être plus court que d'habitude. Ça veut dire que je vais aller un peu plus vite encore que d'habitude pour essayer de conclure ce séminaire. Je vais quand même rappeler ce que nous avons dit, ce qui me paraît être le plus important dans ce que j'avais présenté la semaine dernière. Première chose qui me paraît importante, qui est assez nouvelle, je crois, par rapport à ce que je raconte d'habitude et qui est un acquis, me semble-t-il de ce séminaire, c'est que ce que j'ai appelé l'acquisition de capacités c'est-à-dire les apprentissages, si vous voulez, mais comme vous savez, j'emploie le mot capacité en référence à Amartya Sen. L'acquisition de capacité, ça consiste à remplacer des automatismes biologiques, c'est-à-dire des chaînes comportementales prescrites

9. Karl Popper « La connaissance sans sujet connaissant », dans *La connaissance objective*, Editions Aubier 1991 ; p. 185

par un héritage génétique par des automatismes sociaux. Il ne s'agit pas de sortir de l'automatisme, il s'agit de remplacer les automatismes biologiques et psychiques également d'ailleurs par des automatismes par des automatismes sociaux et **ceci relève, disais-je l'autre fois, de ce qu'André Leroi-Gourhan appelle les programmes sociaux ethniques**. J'avais dit également que ces schèmes évidemment héritent de prototypes instinctuels pour reprendre une problématique qui est celle de John Bowlby dont j'ai parlé la semaine dernière, mais en même temps ces prototypes instinctuels deviennent avec l'organologisation de l'organique, si je puis dire, des pulsions et non plus des automatismes, et non plus des instincts, je veux dire. Mais par contre, ils deviennent des automatismes psychiques. Et cette transformation de l'instinct en automatisme psychique se produit à travers la rupture organologique qui fait que cette sphère rompt avec la sélection naturelle de Darwin et entre dans la sélection artificielle organologique et noétique. **La noèse, c'est produire des sélections artificielles, c'est-à-dire des décisions**. C'est prendre des décisions et la capacité de décision. Poser les problèmes dans ces termes et où la décision n'est pas le contraire de l'automatisme mais ce qui est conditionné par deux nouvelles formes d'automatisme que j'appelle des automatismes sociaux et qui passent par des automatismes techniques ou technologiques également, analyser tout cela ça nécessite de modifier l'économie générale de la vie, c'est-à-dire de définir la vie noétique comme une autre forme de vie que la vie biologique, c'est la vie technique dont parle Georges Canguilhem et qui rompt donc avec le darwinisme mais quand je dis qui rompt, ce n'est pas une remise en cause du darwinisme, c'est une sortie du darwinisme et qui engendre des déphasages constants entre l'organique et l'organologique, ce que j'appelle des désajustements et ces déphasages, j'emploie là le mot de Gilbert Simondon sont aussi ce que j'appelle des processus de désautomatisation, **c'est-à-dire également des processus de transgression**. On avait entrouvert avec Tania une discussion autour de cette question de la transgression. Je n'y reviendrai pas. J'avais l'intention de le faire. Mais je n'en aurai pas le temps. Mais nous y reviendrons certainement, j'espère, pendant l'académie d'été. Et en tout cas, l'année prochaine. Parce que la transgression, c'est une question qui est devant nous. **Les nouvelles transgressions**, voilà un sujet dont il va falloir que nous parlions dans les années prochaines. Alors, ce processus de désautomatisation qui constitue un processus de transgression, c'est-à-dire de dépassement des automatismes sociaux, autrement dit de transgression des règles sociales, génèrent à leur tour des modifications qui produisent un processus de transindividuation qui engendre une nouvelle forme de société qui engendra de nouvelles formes de transgression, donc de désautomatisation, etc. **Et tout cela, c'est le processus de ce que j'appelle moi la transindividuation**. Et cela, c'est-ce que Gilbert Simon appelle l'individuation psychique et collective où il manque une pensée de la transindividuation, même s'il pense le transindividuel. Et c'est aussi ce que j'essaye de décrire depuis pas mal de temps maintenant, sous la forme de la spirale.

Mais c'est aussi, disais-je l'économie libidinale. Je crois que tout ce que je viens

de décrire, c'est ce qui est en jeu dans la découverte freudienne. Mais cette découverte freudienne n'arrive pas à instancier le pharmacologique lui-même ou l'organologique lui-même et du coup cette économie libidinale freudienne ne tient pas le choc, si je puis dire, face aujourd'hui, en particulier à l'explosion pharmacologique et organologique que nous sommes en train de vivre. Quand je dis qu'elle ne tient pas le choc, ça ne veut pas dire que la psychanalyse est dépassée, ça veut dire qu'il faut la refonder, la repenser, **en reprenant la question du fétiche et de l'objet transitionnel, qui sont en fait des témoignages de la dimension organologique et pharmacologique du désir.** Des témoignages que Freud exhume de la clinique, Freud et Winnicott, mais en même temps qui ne sont pas portés à leur niveau de pensée mature, si je puis dire. Tout ceci, et là je ne fais que répéter ce que nous avons vu la semaine dernière, conduit à ce que j'ai appelé **des naturalisations de l'arbitraire ou encore des maternalisations de l'artificiel.** Et c'est sur la base de ces processus de naturalisation et de maternalisation, c'est-à-dire d'identification, au sens freudien, mais qui permet d'intégrer ces identifications des artefacts, dont l'objet transitionnel, ça tout le monde le sait, le fétiche aussi, mais bien d'autres choses, c'est sur cette base que peuvent se construire des comportements délibérément et psycho-noétiquement désautomatisés. C'est sur cette base que, en fait, l'individu psychique peut véritablement accéder à son désir. **Car ce que j'appelle la désautomatisation, c'est le désir.** Et le désir ici, ça n'est pas du tout la satisfaction de la pulsion, **c'est la construction de l'idéalisation.** C'est le passage, donc, de la pulsion à l'idéalisation comme processus de liaison et donc de transindividuation. Tout cela, c'est ce qui repose sur des habitudes. Ce que j'appelle les automatismes socio-ethniques ce sont des habitudes. Et ces habitudes sont elles-mêmes étayées sur des pulsions, qui elles-mêmes sont étayées sur du biologique. Ces habitudes peuvent être habitées, c'est-à-dire déshabituer, désautomatiser, peuvent devenir signifiante et de ce point de vue-là extraordinarisées. Ça, c'est-ce que font les poètes, les artistes. C'est aussi ce qu'essayent de faire les philosophes et les scientifiques, mais c'est aussi ce qu'essayent de faire chacun d'entre nous là où il existe, **c'est-à-dire là où il vise une consistance.** Et nous existons tous possiblement à chaque fois que nous habitons nos habitudes c'est-à-dire à chaque fois que nous leur donnons, nous les rematernalisons sur une nouvelle base, si je puis dire, c'est-à-dire que nous les transmettons en transgressant la maternalisation c'est-à-dire en devenant adulte. **C'est ça être adulte, c'est être capable tout à coup de soi-même réindividuer ce qui nous a été transmis par les naturalisations et les matérialisations de l'arbitraire et l'artificiel,** ça s'appelle penser tout simplement. Et tout cela c'est ce qui articule les rétentions secondaires collectives, qui supportent les rétentions secondaires psychiques, qui elles-mêmes sélectionnent des rétentions primaires. **Tout cela, c'est le cycle de l'individuation.** Alors, j'avais terminé la session de la semaine dernière en posant que la langue, c'était dans mon commentaire de Derrida et de Benveniste, la langue est pour la philosophie, puisque Derrida - je vous ai envoyé aujourd'hui, j'espère que vous avez bien reçu la copie de mon surlignage et de mon annotation du texte de Derrida, je travaille de plus en plus comme ça en envoyant des

annotations de texte. Je pense que c'est sur les annotations que j'ai une manière de travailler, il faudra que nous en reparlions. Je ferme cette parenthèse - donc, en commentant ce commentaire que Derrida a fait de Benveniste qui lui-même commente Aristote, et là vous voyez bien que tout ça ce n'est que du commentaire, eh bien je vous disais, la langue, en commentant ce que disait Derrida au début, il a corrigé le rapport entre langue et philosophie, la langue est pour la philosophie un fond préindividuel pharmacologique, selon moi. Ce n'est pas le point de vue de Derrida. Du fait qu'elle est pharmacologique, c'est-à-dire organologique et ambiguë, la langue peut devenir l'instrument de la rhétorique. Ça, c'est la question que Socrate pose à la langue. Socrate dit à la langue : tu peux trahir le savoir. Je disais l'autrefois que la philosophie, pour devenir la thérapeutique de cette pratique toxique, selon Socrate, de la langue qu'est la rhétorique, ou la sophistique plus précisément, eh bien, la philosophie doit devenir la quasi-cause de la langue. Ça pose évidemment, d'ailleurs, de dire cela, c'est une remarque que je n'avais pas faite l'autre fois, le problème du statut du langage de la philosophie et de son rapport à l'artificialité. C'est-à-dire la question de sa littérarité, de son caractère littéraire. Ça, c'est la question qui a fait penser Derrida, la littérarité de la philosophie. C'est la question qu'il a posée en passant par la question de l'écriture qu'il a découverte en 1953 dans *L'origine de la géométrie* de Husserl. J'ai parlé de ça dans le deuxième tome de *La technique et le temps* et je crois que cette question de la littérarité, eh bien finalement, a éloigné Derrida de la question de la littéralité qu'il posait également entre 1953 et 1961 c'est-à-dire l'époque où il a écrit l'introduction à *L'origine de la géométrie*. Où il posait vraiment la question du la lettre, comment la lettre était à la lettre la condition de la géométrie et il a étendu cette question, élargi cette question à celle de la littérature et de la littérarité en finalement passant à la question de l'archi-écriture et je pense qu'il a eu raison de passer à la question de l'archi-écriture mais il a perdu la question du coup de la littéralité qu'il a plutôt tendue à rabattre sur la métaphysique de la lettre qui est celle de Rousseau et de Hegel, vous vous souvenez, au début de *De la grammatologie* lorsqu'il dit, bon, quand on dit l'écriture alphabétique est la plus intelligente comme dit Hegel, etc., c'est le logocentrisme. Je ne veux pas dire qu'il n'y a pas de logocentrisme évidemment dans ce que dit Hegel et moi je ne dis pas du tout que l'écriture alphabétique est la plus intelligente, je dis en revanche qu'elle est la condition du travail de Derrida. Je dis bien l'écriture alphabétique et non pas l'écriture idéogrammatique par exemple. Et ça, c'est-ce que Derrida a finalement n'a finalement pas pensé. Alors, ce que je viens de dire est un ajout à la séance de la semaine dernière. Enfin, la semaine dernière, en conclusion de la session, nous disions, je disais, que **l'être comme trans-catégorialité**, tel qu'il est pensé par Heidegger, c'est la définition que donne Heidegger dans un commentaire de la question des catégories chez Aristote et c'est-ce que Derrida rappelle à Benveniste : **l'être n'est pas une catégorie, c'est la trans-catégorialité**, évidemment pour nous extrêmement importante puisqu'on travaille sur la question des catégories. Cette trans-catégorialité de l'être, telle que Heidegger tente de la penser, **elle repose sur une opposition de l'artefact et de ce que Heidegger appelle *eigentlich*, c'est-à-dire propre, authentique**, etc. Et Derrida, évidemment

a montré cela dans *De la grammatologie* et tout le travail que Derrida fait de la déconstruction de la déconstruction heideggérienne, ça consiste précisément à poser cela, ça repose là-dessus. Il dit : **la définition heideggérienne de l'être repose sur l'opposition du propre et de l'impropre, c'est-à-dire de l'artificiel.** Et du coup, ce que Heidegger ne pense pas à travers cela, c'est le problème du pharmakon. C'est-à-dire le pharmakon. Ça c'est le problème du pharmakon, c'est-à-dire le pharmakon en tant qu'il est la cause de la désindividuation, c'est-à-dire de ce que Heidegger appelle *Verfahren*, la chute, la déchéance. **Mais ce que ne voit pas Heidegger, c'est que le pharmakon est aussi la condition de l'individuation,** c'est-à-dire de ce que lui appelle la temporalité authentique et du coup, on ne peut plus opposer authentique et inauthentique. **Ce n'est même pas une opposition, c'est une composition.** C'est-à-dire c'est une situation tragique et moi je dis qu'il faut revenir de Heidegger vers Nietzsche. Alors Derrida rend cela pensable. Si, moi, si j'essaye de penser cela et ça c'est le sujet de mon premier livre *La faute d'Epiméthée*, c'est grâce à Derrida mais lui-même, Derrida, efface la question de ce que j'appellerais non pas la *différence ontologique* qui est le sujet de Heidegger mais **la différence organologique et la différence pharmacologique.** Car ça, c'est la question que nous posons dans ce séminaire et dans Pharmakon en général. **Il y a du pharmakon, tout est pharmacologique,** mais il y a une différence à l'intérieur du Pharmakon et cette différence, il faut la faire. **Nous sommes en responsabilité de faire cette différence. Elle n'est pas donnée et nous devons la donner.** Nous devons donner la différence. C'est ça la question du don autour de laquelle d'ailleurs Derrida lui-même n'arrête pas de tourner. Et c'est ça la question de la différence avec un a. Et ça, c'est la reprise d'une question qu'Emmanuel Kant posait dans un texte qui s'appelle *Qu'est-ce s'orienter dans la pensée*, texte fondamental de Kant, eh bien c'est la question de ce que Kant appelle, dans ce texte-là *le principe de différenciation*. Heidegger, dans *Sein und Zeit* repense le principe de différenciation de Kant. Derrida critique la repensée, si je puis dire, la tentative de penser autrement ce principe de différenciation de Kant. Mais je pense que du coup, Derrida perd la question du principe de différenciation. Et je crois qu'il faut revenir sur ce point, c'est-ce que nous essayons de faire ici.

Alors, tout cela ayant été rappelé, et pour une fois j'ai rappelé en 20 minutes ce que j'avais dit avant, d'habitude ça prend une heure, donc je fais des progrès, j'espère que vous êtes d'accord, ceci ayant été rappelé, venons-en maintenant au sujet qui va nous conduire à la conclusion de ce séminaire que nous reprendrons cet été dans l'académie. Le sujet d'aujourd'hui c'est un retour à la question de la grammatisation. La grammatisation, à chaque nouveau stade du processus en quoi elle consiste comme extériorisation via des rétentions tertiaires qui sont, vous le savez bien maintenant, des spatialisations de la temporalisation, **la rétention tertiaire, c'est la manière dont je transmets spatialement ce qui se présente temporellement, c'est-à-dire ce que j'appelle autrefois des contenus mentaux.** Et grammatiser cela, c'est le transformer espace, et non plus en temps. Ça, c'est la différence avec un a de Nerida. Cette grammatisation,

donc, qui a une histoire que je fais remonter à trente mille ans, est toujours une discrétisation, aussi bien qu'une re-production. Dans tous les cas, tous les stades de la grammatisation sont des stades de la discrétisation, **c'est-à-dire de la production de listes finies**. Mais des listes finies de quoi ? C'est ce qu'on va voir. Et de reproduction, c'est-à-dire de la capacité, avec ces listes finies, à reproduire spatialement des choses d'origine temporelle. Ce processus de grammatisation, donc, transforme, à chaque évolution, il transforme et il transforme radicalement le devenir de la catégorisation. Et ça c'est-ce que ne voient ni Benveniste ni Derrida. La grammatisation est un processus de catégorisation techno-logique. **Ce processus techno-logique est un processus aveugle, systémique et qui précède toute intentionnalité au sens husserlien du terme**. Ce processus de grammatisation, qui est donc un processus de catégorisation aveugle, non intentionnel mais à chaque fois qui crée de nouveaux types de catégories et de nouveaux modèles catégoriques et catégoriels, donc de nouveaux processus de transindividuation, ce processus se fait toujours d'abord par défaut. C'est-ce que décrit Sylvain Auroux au début de son analyse de ce qu'il appelle la révolution technologique de la grammatisation lorsqu'il explique que au départ, l'apparition de l'écriture alphabétique c'est un processus qui se fait de manière aveugle, les gens qui sont les vecteurs de cette transformation n'ont absolument pas conscience de ce qu'ils sont en train de produire et ce n'est qu'après coup que les philosophes d'abord, avec en particulier Aristote, puis les grammairiens, puis, etc., les linguistes, etc., vont à partir de cette catégorisation aveugle et technologique et systémique, finalement produire des catégories explicites, revendiquées, critiquées, etc. **Ceci relève de ce que j'appelle le double redoublement épokhal, bien entendu**. Mais penser le double redoublement épokhal, c'est penser d'abord la grammatisation, le processus de grammatisation. Il faut bien comprendre par ailleurs que cette catégorisation technologique, elle commence comme grammatisation bien avant l'Occident, ce n'est pas du tout l'Occident qui pose les problèmes de catégorie. Elle commence comme question non pas de la catégorie en tant que telle, mais de ce que les ethnologues et les anthropologues appellent la classification. Quand je dis les ethnologues et les anthropologues, je pense autant à Émile Durkheim qu'à Jack Goody et un certain nombre d'autres. La classification chez Émile Durkheim, c'est ce qui s'opère à travers une grammatisation qui est elle-même ce que j'appelle la **grammatisation totémique**. La grammatisation telle qu'elle s'opère à travers les outils chamaniques, les outils magiques des sociétés totémiques. Et cette grammatisation, là, je soutiens, j'en ai déjà parlé dans le séminaire, qu'elle commence avec la projection reproductrice et discrétisée des premiers contenus mentaux à l'époque de la grotte Chauvet, c'est-à-dire sur les parois rupestres de l'époque du paléolithique supérieur. Je le redis, je n'ai pas le temps de l'argumenter, mais je vous renvoie à une référence, c'est-ce que montre Marc Azéma, l'anthropologue qui a analysé des centaines de peintures rupestres et où il montre qu'en fait, ces peintures rupestres produisent des standards et produisent des processus de catégorisation, des processus de discrétisation, des listes finies de formes. Leroi-Gourhan avait déjà, à mon avis, envisagé cette hypothèse, mais il ne l'avait pas démontrée. Je crois que Marc Azema le montre. Alors, tout cela, ce

processus de grammatisation en tant qu'il opère un processus de catégorisation aveugle, etc., qui passe par la classification et qui commence avec la grotte Chauvet et qui est une extériorisation spatiale du temps, extériorisation spatiale du temps qui est aussi la condition de ce que Hegel décrit dans *la Phénoménologie de l'esprit* comme une phénoménologie, justement, **c'est-à-dire comme une façon dont l'esprit s'apparaît à lui-même** c'est-à-dire s'écrit à lui-même, s'extériorise, mais où la catégorisation se produit d'abord de manière aveugle et préconsciente, et ça, je crois que Hegel lui-même y reste aveugle, c'est-ce que j'ai essayé de montrer dans *États de choc*, dans un chapitre de *États de choc*. Je pense que Hegel lui-même ne voit pas l'immense question de l'aveuglement. Il est aveugle à la question de l'aveuglement. Tout cela donc que je suis en train de décrire, eh bien ça fait penser énormément à ce que dans les années 1950, Rudulme, à l'école normale supérieure, un grand professeur qui s'appelait Jean Hippolyte, spécialiste de Hegel, traducteur de la *Phénoménologie de l'esprit*, et introducteur en France d'une lecture sérieuse de Hegel. Quand je dis une lecture sérieuse, c'est une lecture qui n'est pas simplement l'appropriation existentialiste par Jean-Paul Sartre de la phénoménologie, mais une véritable analyse très fouillée de la phénoménologie husserlienne. C'est Jean Hippolyte qui un jour convoque dans son bureau Jacques Derrida pour lui dire : Mon petit gars, tu vas te mettre à lire Husserl et à le travailler. C'est ça que je te demande. Et c'est-ce que va faire Derrida. C'est sa thèse, pardon, ce n'est pas sa thèse, il n'a jamais fait de thèse. C'est sa mémoire de maîtrise qu'il a faite à l'école normale supérieure. Je ferme cette parenthèse. Cela, donc, c'est-ce que Jean Hippolyte, tout ce que j'ai décrit comme grammatisation, comme processus de catégorisation aveugle, c'est-ce que Jean Hippolyte a appelé **le champ transcendantal sans sujet**. Et il a appelé ça transcendantal parce que c'est un champ de catégorisation aveugle. Moi, je soutiens que ce n'est pas un champ transcendantal. Donc, je vais essayer de m'expliquer avec Jean Hippolyte. Et du coup, avec Louis Althusser parce que Louis Althusser a repris ce point de vue-là à son compte en y voyant évidemment une manière de réinterpréter l'intellectuel collectif de Marx, etc. Mais je pense qu'il n'a rien compris à ce qui s'est dit là-dedans et que du coup, il faut rouvrir ce dossier à zéro. Et je pense que c'est aussi ce que Rancière n'a pas compris, ce que Badiou n'a pas compris, ce que à peu près tous ces althussériens n'ont pas compris, mais que aussi beaucoup de penseurs, jusqu'à Deleuze et Derrida eux-mêmes ont eu du mal à instancier. C'est pour ça qu'ils sont dans le quasi-transcendantal, dans l'empirisme transcendantal, etc. Et qu'il y a quelque chose qui ne tient pas debout dans cette affaire. Donc j'essaye, moi, de m'expliquer avec ça. **Mais ça, c'est la question des catégories. Le problème du transcendantal, c'est le problème des catégories.** Et à partir du moment où, par exemple, Deleuze dit je : je reprends à mon compte le transcendantal mais pas comme Kant et en passant par Hume, par la question des principes chez Hume, à partir du moment où Derrida dit : je ne suis plus dans le transcendantal mais je suis dans le quasi-transcendantal, à partir du moment où ils disent tout cela et où ils n'examinent pas la question des catégories, et bien ils ratent le sujet, ils le ratent totalement et c'est exactement ce qui se passe dans ce texte majeur qui s'appelle *Le supplément de copule*, qui est fondamental. C'est un

texte qui m'a énormément fait penser mais en même temps qui rate le sujet. Le sujet, c'est comment passer du transcatégoriel de Heidegger à la grammatisation avec Auroux, **c'est-à-dire à un champ transcendantal sans sujet qui se pose comme étant la question technologique de la catégorisation**. Si nous, nous pouvons poser cette question aujourd'hui, si nous sommes obligés de la poser c'est parce que **nous sommes dans un horizon de catégorisation industrielle, technologique**, qui fait que de toute façon, on ne peut plus ne pas voir la question si on a les yeux en face des trous, c'est-à-dire si on est encore un peu capable de penser, ce qui à notre époque est très difficile. Parce que la stupéfaction généralisée, c'est-à-dire la « stupidification » c'est-à-dire la bêtise généralisée, personne n'y échappe, ni vous, ni moi. Donc ce n'est pas facile de penser aujourd'hui.

Alors, ayant dit que la grammatisation produit un champ transcendantal sans sujet, mais qui n'est pas un champ transcendantal en général et qui n'est pas non plus un champ trans-catégoriel, mais qui est un champ organologique et pharmacologique, ayant dit cela, je dois ajouter que la catégorisation ne commence pas avec la grammatisation. La catégorisation, si nous voulons la penser, et si nous voulons penser la catégorisation noétique qui passe par l'organologique et le pharmacologique, eh bien, nous devons penser d'abord à la catégorisation qui se trouve dans n'importe quel quelle séquence sensorimotrice noétique. Je veux dire par là que **ce que j'appelle une séquence sensorimotrice noétique**, c'est-ce que plus généralement on appelle un geste. Un geste est catégorisé. S'il n'était pas catégorisé, il ne serait pas métastabilisé sous la forme de ce qu'on reconnaît comme un geste, par exemple, de vous tendre la main. Ça, ce geste-là c'est-ce que vous, les Européens et les Occidentaux, vous spontanément, quand je fais ça, vous faites la même chose. Alors évidemment, comme entre vous et moi, il y a une caméra et le réseau Skype, enfin le service Skype sur le réseau Internet, vous ne répondez pas. Mais si on était dans la même pièce, quand je fais ça, vous vous répondriez immédiatement. Si, par contre, vous étiez à Kyoto, non pas à Kyoto même, parce qu'à Kyoto les habitants sont des gens cultivés qui connaissent, mais cultivés et acculturés aux Européens, ils voient beaucoup de touristes. Mais si vous étiez dans la campagne du Japon et que vous tendiez la main comme ça, les gens, au lieu de faire ça, reculeraient. C'est-à-dire qu'est-ce qu'il me veut celui-là ou bien ils vous taperaient dessus. Pas les Japonais, parce qu'ils ne font jamais ça. Non, pas les Japonais. Mais dans certaines sociétés, on vous taperait dessus. Parce qu'on se dirait, qu'est-ce qui me veut celui-là et on se sentirait agressé. Pourquoi ? Parce que ce geste-là dans ces sociétés-là n'a pas été métastabilisé par un circuit de transindividuation qui s'appelle la politesse, la civilité. Ce que j'essaye de vous dire, c'est que les gestes sont catégorisés noétiquement. Cette catégorisation noétique du geste et pas de la parole et pas du logos, ce que j'essaye de vous dire c'est que la catégorie, ça dépasse très largement le logos. C'est une question corporelle, d'abord et c'est à partir du corps qu'il faut la penser eh bien, elle-même elle doit être pensée à partir d'une autre forme de catégorisation, beaucoup plus archaïque encore, qui est la catégorisation primordiale de la relation de vigilance proie/prédateur

et qui est le problème que pose la Gestaltthéorie comme étant la différence fond/forme ou figure/forme qui est un des champs de pensée fondamentaux à partir desquels Simondon essaye de repenser toutes ces questions-là. Simondon a été influencé par la *théorie du champ*, par la théorie de la *Gestaltthéorie*, la théorie de l'individuation de Jung et par un certain nombre d'autres questions, comme des questions de la cristallographie, que sa femme travaillait puisque son épouse était une cristallographe. Et Simondon, à travers la psychologie de la forme ou la Gestaltthéorie a étudié l'éthologie. Et il a montré que, en fait, chez les animaux, il y a deux types de catégorisation comportementale ou sensorimotrice. On ne veut pas dire comportementale, parce qu'il n'y a pas de comportement chez les animaux, selon moi. Il y a des modes de vie sensorimoteurs, mais je n'appellerai pas ça des comportements. Donc, chez les animaux, il faut distinguer deux types de catégorisation animale du comportement ou du mouvement corporel. D'une part, la catégorisation primordiale qui se produit hors territoire, c'est-à-dire qui se produit là où l'animal n'a pas construit un horizon d'apprentissage qui correspond à son territoire et où, dans ce cas-là, ses comportements, soit quand ils voient une proie, soit quand ils voient un prédateur, sont des comportements exclusivement guidés par *l'imgo* ou ce qu'on appelle la *prégnance*, c'est-à-dire une réaction comportementale, du type, par exemple, si je présente à Caroline qui est à côté de moi une araignée, elle va immédiatement foutre le camp. Ça, c'est un comportement qui était très étonnant parce que si par exemple il y a certains animaux, vous leur présentez un serpent, ils s'en vont tout de suite. Ils ne savent pas ce que c'est qu'un serpent. Ils n'en ont jamais vu. Mais si vous leur en présentez un, ils s'en vont tout de suite. C'est parce que l'image du serpent est une image inscrite biologiquement comme étant menaçante. Et c'est un comportement de défense et de fuite qui est strictement biologique. Et purement automatique. Ça s'appelle l'instinct. C'est de l'instinct pur. Si maintenant vous prenez cet animal dans son territoire, eh bien, il va toujours avoir de l'instinct, mais un instinct qu'il va avoir paramétré, qu'il n'a pas quitté, mais qu'il va avoir paramétré par rapport à son territoire, c'est-à-dire par rapport à des apprentissages qu'il va avoir faits à l'intérieur de ce territoire. Et ça, c'est-ce que Simondon appelle le comportement psychique animal. Le comportement psychique animal, parce que l'animal a une psyché, une âme, pour Simondon comme pour moi d'ailleurs, comme pour Aristote, mais ce comportement psychique, c'est un comportement psychique purement vital. **Il n'est pas psycho-social, il n'est pas collectif, c'est-à-dire qu'il n'est pas transindividuel.** Il n'y a pas de signification dans ce comportement, dit Simondon et il a bien raison. Par contre, il y a du territoire. Si je vous dis cela, c'est parce qu'il y a une question sur laquelle je ne parlerai pas aujourd'hui, mais sur laquelle on reviendra, j'espère, bientôt, c'est la question du territoire national. Qu'est-ce qu'un territoire national? Est-ce que le territoire national par exemple, a quelque chose à voir avec le territoire animal? Est-ce que dans le territoire national, il y a quelque chose qui relève d'une territorialité? Au sens où l'animal, dans son territoire, défend son territoire, etc. Je ne vais pas développer cela, mais si je vous en parle, c'est parce que **la langue s'idiomatise toujours, c'est-à-dire se territorialise toujours.** Et donc, je pense que cette question de la différence entre hors territoire et dans le territoire, que

Simondon étudie dans le comportement animal, il faut la reprendre au niveau noétique. Et il faut la reprendre en particulier quand on ambitionne, comme je le fais et comme je vous invite à le faire avec moi et avec Ars-Industrialis, de penser ce que nous appelons l'internation. Je n'en dirai pas plus, sauf que, puisque je vous parle d'idiome J'ajouterai pour revenir à la question du geste maintenant, qu'il n'est possible de parler de catégories noétiques dans le champ des gestes, ce que je faisais tout à l'heure, que parce que, à travers le processus de transindividuation, les gestes s'idiomatisent, s'idiosyncrétisent, se singularisent. Par exemple, les gestes des Français ne sont pas les gestes des Japonais, qui ne sont pas les gestes des Italiens, qui ne sont pas les gestes des Norvégiens, etc. Et il est étonnant de voir que très souvent, la gestique se différencie de manière homothétique avec la différenciation linguistique. Il y a une manière de parler quand on parle italien, par exemple, qui induit une manière de faire des gestes. Et une manière de parler quand on parle japonais il y a une manière de parler quand on parle japonais qui induit une autre manière de faire des gestes et d'autres gestes. Pour autant, le geste ne se réduit pas à la langue. **Ce qui est commun au geste et à la langue, c'est le territoire.** C'est le partage d'un territoire. Vous voyez que je suis en train d'introduire une question du territoire qui parfois m'effraie, d'ailleurs. Mais si je l'introduis, c'est parce qu'il y a aussi du hors-territoire qui s'appelle la grammatisation qui conduit à ce que Deleuze appelait la déterritorialisation et que nous vivons aujourd'hui sur un registre absolument nouveau qui est celui du web, de Wikileaks, et du scandale de PRISM, c'est-à-dire de l'espionnage généralisé pratiqué par la CIA à travers Google, YouTube, Facebook et tant d'autres choses.

Voilà des choses que j'ouvre pour la discussion de cet été et surtout pour le séminaire de l'année prochaine. Et que j'abandonne tout de suite sauf, enfin, que j'abandonne tout de suite et je voudrais conclure sur ce que je disais à propos du geste, et de son idiomatisation en disant que par exemple, lorsqu'on reconnaît dans un artisan telle façon de faire, ce qu'on appellera un savoir-faire de tel artisan, de tel maçon, de tel menuisier, de tel tailleur, etc., etc., ou quand on reconnaît dans l'œuvre de tel peintre, l'œuvre de Picasso, l'œuvre de tel artiste, etc. Ces gestes-là, ce sont des gestes exemplairement singuliers, mais qui exhument l'irréductibilité du geste à un simple comportement et le fait que ce geste est porteur d'une singularité idiomatique qui est tout autant noétique que la parole. Alors, si j'ai insisté sur cette question du geste, ce n'est pas pour le plaisir d'en parler, et j'adore en parler. Il y a en France quelqu'un qui réfléchit beaucoup à cette question, qui s'appelle Michel Guérin d'ailleurs, c'est un philosophe français. Si j'en parle, c'est parce que, avec le machinisme, qui apparaît à la fin du 18e siècle, début du 19e, et qui est un stade de la grammatisation des gestes et avec les gestes, un stade de la grammatisation des corps et des faire-corps qui se forment à travers ces gestes, c'est-à-dire des corporéités sociales, parce que le social c'est un faire corps. C'est-ce que je vous disais en disant que si je vous tends la main, vous faites corps avec moi en me la serrant. Le corps social se touche de mille manières. En faisant l'amour, il y a des manières sociales de faire l'amour. On ne fait pas l'amour en Asie comme en Europe. Et il y a

des manières de nager qui ne sont pas les mêmes chez les Indiens, les Africains ou les Américains qu'en Europe, etc. Mais il y a aussi la manière de manger, puisque tous tout ça, ce sont des faire-corps et des façons que les corps ont de se rencontrer. **Avec la grammatisation comme machinisation des corps et des modes de production à travers les gestes des travailleurs en particulier, se produit dans la grammatisation des gestes, un passage de la catégorie au standard.** C'est-à-dire que là où l'artisan, l'artiste et le curé, puis finalement tout le monde, catégorisait en faisant des gestes, en inventant des gestes, en transmettant des gestes, la machine fait passer de la catégorie au standard. Et c'est sur la base ancienne de ce passage qui survient avec la Révolution industrielle entre 1760 et, je dis 1760 parce qu'on date soit, souvent moi-même je date la révolution industrielle de 1780, c'est la rencontre de Watt et de Boulton, je pense que c'est comme ça qu'il faut le dater, mais en même temps, vous le savez bien, Adam Smith décrit déjà ce processus en 1776, dans la fameuse fabrique d'aiguilles, donc ça date en fait de bien avant 1780, ça date des métiers jacquards. **On date de 1780 la révolution industrielle, puisque 1780, c'est la socialisation de la machine à vapeur.** Mais en fait, ce dont je parle, ce n'est pas la machine à vapeur, **c'est l'automatisation de la production** par les métiers jacquards qui eux-mêmes sont une reprise de l'automate de Vaucanson. Et c'est ça la grammatisation. La machine à vapeur n'est pas un stade de la grammatisation. Par contre, la machine à vapeur permet d'optimiser les bénéfices de la grammatisation. Je parle de la grammatisation industrielle du geste. Alors, c'est sur cette base, donc, du passage de la catégorie au standard que Simondon médite du mode d'existence des objets techniques. C'est sur cette base que ce produit l'industrialisation de la production catégoriale en tant que telle et sous toutes ses formes et qui est ce en quoi consiste **notre époque, à savoir l'époque de la rétention tertiaire numérique.** A notre époque, toutes les formes de catégorisation sont devenues des formes industrielles de production catégoriale, soumises à des standards industriels. Ces standards s'appellent TCPIP, HTML, XML, etc. **Et si je vous en parle, c'est parce que mon ambition avec pharmakon.fr, avec l'IRI et avec Ars Industrialis, c'est de modifier ces standards industriels.** C'est de contribuer à travers les Digital Studies, à travers les théories de la catégorie que j'essaye de ressortir, etc. Et peut-être en travaillant avec Tim Berners Lee au W3C, parce qu'il y a quelqu'un qui est venu l'année dernière ici à pharmakon.fr qui s'appelle Harry Halpin et qui travaille avec Tim Berners Lee sur ces questions de catégorisation. Eh bien, peut-être qu'il s'agit de convaincre le W3C de poser le problème des standards du web sur ce registre-là. Et si on arrivait à faire cela, alors là, on ferait quelque chose de très important sur le plan historique. Mais, c'est pas du tout évident qu'on y arrive. Mais en tout cas, sachez que moi, c'est ce qui m'intéresse. Et c'est ce qui m'intéresse d'une manière très pratique. Si on en a le temps, j'en dirai un autre tout à l'heure. Je parle du caractère pratique.

Alors, quoi qu'il en soit, ceci ayant été dit, concernant le passage de la catégorie au standard, qui reste une forme de catégorie d'ailleurs, mais qui est la catégorie industrielle soumise à des normes industrielles, cela ayant été dit, une catégorie

noétique, **ce que j'appelle une catégorie noétique, et non pas une catégorie primordiale et vitale**, telle que l'a décrit par exemple Simondon chez les animaux, **c'est ce qui peut conduire et reconduire à une singularité**. Je dis c'est ce qui peut conduire à une singularité, c'est ce qui permet de produire une invention catégoriale, singulière, un nouveau type de geste, par exemple à travers un artiste, etc. Et c'est ce qui peut reconduire à une singularité. Par exemple, la singularité de Thalès, découvrant la géométrie, est que par réactivation, au sens de Husserl, je vais réaccéder dans une anamnèse, dans ce que Socrate va appeler *l'anamnésis*. **Donc la catégorie noétique, c'est ce qui inaugure et ce qui supporte la possibilité de l'anamnèse**. Et la question que nous posons ici, c'est de savoir si aujourd'hui l'industrialisation généralisée de la catégorisation comme standardisation menace ou pas, de manière foncière, cette possibilité. Est-ce que ce terreau standardisé de la catégorisation est intrinsèquement nuisible et contradictoire avec l'anamnèse ou bien est-ce que, au contraire, cette standardisation ouvre l'âge d'une nouvelle époque de l'anamnèse, d'une nouvelle activité d'invention catégoriale anamnésique. **Personnellement, je crois qu'en effet, cette industrialisation de la catégorisation comme standardisation rend possible à travers ce que j'appelle l'annotation contributive numérique, un nouvel âge de l'anamnèse**. Cette annotation numérique, d'ailleurs, nécessite une standardisation 45 :34. Elle repose sur la standardisation. L'annotation numérique contributive dont je vous parle repose sur les idées du standard SGML qui était le standard de l'armée américaine développé dans les années 1980 comme donc une normalisation de l'annotation sur les vecteurs électroniques. Et je crois que ceci et je crois que ceci est un nouvel âge, ouvre la possibilité d'un nouvel âge de la réactivation anamnésique des singularités, des catégories singulières, qui sont évidemment, si vous avez bien intégré ce que je dis, c'est compliqué ce que je dis d'ailleurs, donc ça prend du temps et ce n'est pas évident d'intégrer tout cela, y compris pour moi. Mais si vous avez bien intégré ce que j'essaye de dire dans ce séminaire, depuis le début de ce séminaire, c'est que l'invention catégoriale c'est une invention traumatypique. Et que par conséquent, comme c'est une invention traumatypique, elle se transforme toujours en stéréotype, c'est-à-dire les inventions catégoriales conduisent à des stéréotypies catégoriales où le sens qui a surgi de l'invention est toujours ramené à la signification, c'est-à-dire à la banalité de la norme, au caractère ordinaire du transindividuel. Ce que je viens de dire, ça signifie que notre question est la suivante : **à quelles conditions la standardisation actuelle, qui est liée à la rétention tertiaire numérique, peut-elle contribuer à une invention catégoriale ?** C'est ça la question. La langue, les gestes et les comportements catégorisent. Ce que je dis là est la conséquence de tout ce que j'ai dit précédemment. La langue, les gestes et les comportements produisent des catégories linguistiques, mais pas seulement des catégories linguistiques, des catégories motrices et ce que j'appelle aussi des catégories motiles, c'est-à-dire affectives. La motilité, c'est ce qui constitue l'émotion c'est-à-dire les affects, c'est-à-dire les sentiments. Les sentiments, eux aussi, sont des inventions catégoriales, comme les gestes et comme les mots. Ça signifie que les sentiments sont des réalités sociales et historiques. Ce sont des nœuds dans des chaînes d'affects qui

se métastabilisent, qui se forment dans des mouvements d'émotion et qui, dans cette métastabilisation et cette formation, constituent des formes attentionnelles, qui sont elles-mêmes des fruits d'apprentissage issus de thérapeutiques. C'est-à-dire issus de **règles en fonction desquelles les êtres non inhumains apprennent à faire avec le pharmakon plutôt du bien que du mal. C'est ça un système de règles thérapeutiques.** C'est un système qui apprend à une société à faire avec le pharmakon plutôt du bien pour elle-même que du mal. Et dans ces systèmes se constituent des formes attentionnelles à l'intérieur desquelles se forment des sentiments. Ce que Aristote appelle les *pathémata*, le *pathos* si vous préférez. Le *pathos* n'est pas du tout quelque chose qui relève du biologique, non plus. C'est aussi quelque chose qui est construit de part en part par un processus de transindividuation. Les inventeurs de *pathos*, les inventeurs de sentiments, ce sont les prêtres, d'abord les chamans, les prêtres, les poètes et les artistes. Si nous allons tous dans des rituels, au théâtre, dans des boîtes de nuit, au cinéma, si nous lisons des romans et pas simplement de la philosophie, etc., c'est parce que nous allons voir les inventeurs de sentiments. Nous voulons apprendre à sentir autrement. C'est-ce que dit Nietzsche. Et c'est pour ça que Platon veut virer les poètes de la cité. Il dit : non, dorénavant, c'est la philosophie qui va vous apprendre à sentir et vous sentirez selon la raison, selon le logos que seuls les prêtres rois, enfin les nouveaux rois que sont les philosophes, pourront, eux qui sont les seuls légalement anamnésiques, les seuls êtres légalement et légitimement reconnus comme anamnésiques, pourront vous enseigner. **Mais ça, c'est évidemment la dérive.** C'est-ce que j'essaye d'expliquer dans le cours de Pharmakon et c'est ce qui se passe dans *La République* et **c'est la grande dérive qui donne naissance à ce qu'on appelle la métaphysique.** Donc, les sentiments ne sont pas des réalités simplement biologiques, même s'il y a évidemment des proto-catégories de l'affect qui sont aussi ce que j'appelle des archiprotentions et des archirétentions et qui sont à la limite des catégories psychiques vitales au sens de Simondon. C'est-à-dire qu'ils sont toutes proches des comportements affectifs de l'animal. C'est pour ça que Freud dit que les pulsions ressemblent beaucoup au comportement de survie, par exemple, l'agressivité, les pulsions de mort sont très proches de l'instinct de conservation, comme on disait autrefois chez les animaux. Et c'est pour ça que Simondon dit que dans le fonds préindividuel il y a toute la vitalité naturelle. Mais en fait, Simondon a tort. Et Freud n'arrive pas à penser ça de manière très claire, parce que pour penser ça de manière claire, il faut organologiser l'organique. Il faut comprendre que ce qui rend possible le sentiment, c'est la pulsion qui n'est précisément pas de l'instinct. **Et donc l'archirétention et l'archiprotention ça n'est pas du biologique, c'est tout proche du biologique, c'est l'interface avec le biologique, mais ça n'est pas le biologique, c'est le biologique devenu organologique.** Les sentiments archaïques que constituent les archiprotentions et les archirétentions, eh bien, ce sont les sentiments, ce sont ce que j'appelle les défauts originels d'origine, d'où proviennent et par où se produisent et comme des quasi-causes les *pathémata*. Je veux dire par là qu'il y a effectivement des espèces de *Ur* - sentiments qui sont, et que le cinéma exploite énormément, par exemple Hitchcock, c'est l'art de l'exploitation de ses sentiments originaires et le cinéma

les exploite parce que le cinéma veut s'adresser aussi bien aux Africains, aux Japonais, aux Européens, aux Américains, et même aux extraterrestres, si je puis dire, parce qu'il vise véritablement les archiprotentions, mais ces archiprotentions, elles ne s'adressent qu'à des êtres organologiquement transformés et non pas à des êtres biologiques. Ce qu'on appelle les sentiments au sens courant, les *pathémata*, dont parle Aristote, le fait que par exemple il y a des sentiments chez les Indiens d'Amérique qui nous font rêver, qui sont magnifiques mais que nous n'avons pas. Un sentiment de la nature par exemple des Indiens qui est extraordinaire mais que nous n'avons pas, nous les Occidentaux et que n'ont pas les Asiatiques non plus. Ou bien il y a des sentiments qui appartiennent à la culture bouddhique qu'on trouve aussi bien en Chine qu'au Japon et que nous n'avons pas et qui nous émerveillent et qui parfois d'ailleurs aussi nous font peur, nous effraient, nous rendent xénophobes voire racistes. Ces sentiments-là qui sont constitués sur la base des sentiments archaïques, eh bien ils sont des quasi-causes des sentiments archaïques c'est-à-dire des appropriations locales, des quasi-causalités qui vont donner à ces aspects archaïques et quasi-automatiques une nécessité qu'on va appeler une culture, qui va former ce qu'on appelle une culture et qui permet de transformer les proto-affects en affects partagés par une communauté qui se reconnaît comme une sensibilité, par exemple, qui va donner lieu au fait qu'au XVIII^e siècle, il y a une musique française, on la reconnaît tout de suite, Lully, etc. ça sonne français. Et il y a aussi une musique allemande qui est absolument colossale. Il y a une musique italienne. Il y a aussi une musique anglaise. Je parle de ce qu'on appelle la musique classique. Et on les différencie très, bien. Au premier coup d'oreille, vous reconnaissez : ça, c'est un italien, ça, c'est un anglais, ça, c'est un allemand, ça, c'est un français. Ça se marque. Et ce sont des affects. Et d'ailleurs, c'est le début de ce que Monteverdi appelle la musique des affects¹⁰. Alors, dernier point pour passer à notre sujet, puisque je vous parle de la langue, des gestes et des sentiments, je voudrais ajouter, pour conclure ce petit paragraphe et en passer à la suite, qu'une catégorie linguistique elle-même est une catégorie motrice et pas seulement motile. Avec des mots, vous pouvez créer des sentiments, des émotions, mais les mots, par ailleurs, ce sont des comportements moteurs. Produire un mot, c'est agiter sa langue dans tous les sens à l'intérieur de sa bouche, c'est-à-dire la langue *tongue* et non pas *language*, **la langue qui, comme dit Joseph Beuys, fait des gestes dans la bouche**. On ne peut produire des mots qu'en faisant des gestes avec sa langue, dans sa bouche, et donc la langue, c'est du geste, comme dit très justement Joseph Beuys, le grand artiste allemand.

Tout cela ayant été dit, ce que j'appelle la trans individuation qui est le sujet constant du séminaire depuis trois ans, trois ans que je parle de la transindividuation ici. La transindividuation qui est la condition de l'individuation psychique et de son inscription dans l'individuation collective, c'est-ce que je soutiens en m'appuyant sur Simondon, mais en essayant d'aller beaucoup plus loin que Simondon sur ce registre-là, cette transindividuation donc c'est un processus complexe et stratifié de catégorisations de divers niveaux. Je dis complexe et je mets catégori-

10. <http://www.nhusser.com/College/CamilleSee/Terminales/CPE/Affects.pdf>

sations au pluriel, des catégorisations à divers niveaux, parce que ce processus est avant tout le lieu de conflit entre des modèles catégoriels de tendances opposées et de niveaux distincts. Il y a des moments où, par exemple, le niveau primordial de la catégorisation tout proche de l'instinctuel, s'oppose à des processus de catégorisation comme l'invention catégoriale, par exemple. Et d'autre part, il y a entre les inventions catégoriales, des conflits. Par exemple, j'essaie en tant que philosophe, comme tous les philosophes, de produire de l'invention catégoriale, d'inventer des catégories et de les transindividuer. Et d'autres, dans le même moment, essaient d'avancer des catégories qui sont contradictoires avec ce que j'essaie d'avancer. Et ça, c'est l'origine même de la catégorisation noétique. **La catégorisation noétique est polémique** et c'est pour cela que Héraclite dit que *Polémos* est le père de toutes choses. Ça, c'est fondamental et c'est le cœur de ce que j'essaierais de dire cet été sur le web, l'avenir du web qui est l'avenir de l'écriture, parce que le web c'est la nouvelle surface de l'écriture. Et donc, qui est l'avenir de l'individuation, parce que l'individuation, ça se fait à travers les rétentions, et l'écriture, c'est la rétention fondamentale à notre époque. **La catégorisation appréhende le monde**¹¹. Catégoriser, c'est appréhender le monde. À tous les niveaux. Comme l'animal, dans son rapport au prédateur et à la proie, comme la personne qui tend la main, qui fait un geste comme cela, etc. Tendre la main, c'est attraper le monde. C'est attraper la main de l'autre et à travers l'autre, le monde que l'autre porte avec lui. Et le monde n'apparaît qu'à travers la catégorisation. Ça, c'est-ce que dit Husserl. Sans catégorisation, le monde ne peut pas apparaître. La condition de l'apparition du monde, c'est sa catégorisation qui est la condition de l'intuition. Mais Husserl, on va le revoir tout à l'heure, dit que cette intuition catégorielle, c'est *l'eidétique*. Et cela, je vais le mettre en question dans un instant. Quoi qu'il en soit, **les catégories sont reçues. Ce sont ce que j'appelle, depuis le début de ce séminaire, des rétentions secondaires collectives**. C'est ça une catégorie noétique. Mais ces catégories que je reçois comme gestes, comme mots, comme comportements que j'ai appris par la maternalisation de l'arbitraire et de l'artificiel, ces catégories que j'ai donc reçues, je les enrichis de rétention secondaire, non pas collective, mais psychique, c'est-à-dire que je catégorise à mon tour. Et d'ailleurs, par-là, je transgresse, plus ou moins. Je produis des mots nouveaux, ou je produis des agencements nouveaux de mots existants. C'est-ce que font les gens qui font du slam, pas du slam, du rap aujourd'hui, dans les banlieues. C'est ce qu'ont fait les bluesmen, à l'origine du jazz, etc. Je dis cela, je n'ai pas le temps de dire pourquoi, mais c'est très important pour moi. Tous ces mouvements populaires sont des mouvements d'invention catégoriale de nouveaux genres par réagencement de catégories reçues. Ces rétentions secondaires psychiques que j'invente, elles reviennent comme rétentions secondaires collectives et elles deviennent effectivement des catégories en produisant un processus de transindividuation. Et ces catégories, que sont les rétentions secondaires psychiques et collectives, sont à leur tour porteuses de protentions secondaires psychiques et collectives, c'est-à-dire d'attentes, de désirs, de sentiments, d'affects. Tout

11. Voir l'exergue kantienne du séminaire du 13 juin 2013 séance 5

ceci constituant le jeu entre les traumatypes et les stéréotypes. C'est à partir de toutes ces questions-là que je lis et que j'interprète le commentaire de Benveniste par Jacques Derrida. Et si tout à coup je reviens vers Derrida et Benveniste, c'est pour une raison précise. C'est parce que ce qui est en jeu derrière ce que dit Benveniste et ce que commente Derrida, c'est la compréhension de l'invention catégoriale. Dans nos sociétés, dans la société de Benveniste et de Derrida, que nous partageons avec eux, c'est-à-dire dans les sociétés issues de la question ontologique et transcendantale - et Aristote c'est le père littéralement et de l'ontothéologie et du transcendantal tel qu'il repose sur une ontologie, dans nos sociétés, l'invention catégoriale, qu'il faudrait d'ailleurs penser au sein du cycle des images de Simondon mais ça j'en parlerai à Cerisy cet été dans le colloque Simondon - dans nos sociétés, l'invention catégoriale passe inévitablement par l'activité de prédication, c'est-à-dire d'articulation entre un sujet et un prédicat qui est la matrice de tout énoncé logique en philosophie, depuis non pas Aristote mais depuis le sophiste de Platon. Parce que c'est dans le sophiste de Platon que cette question commence à être posée et ça, ça sera le sujet de mon cours l'année prochaine dans Pharmakon, dans le cours de philosophie. La prédication, tout *s est p*, *s* c'est-à-dire le sujet, *l'hypokéménon*, *l'ousia* primordiale, *est p*, c'est-à-dire le prédicat, *l'ousia* seconde comme l'appelle Aristote, *l'ousia* secondaire, la deuxième *l'ousia* qui s'ajoute à *l'ousia*, par exemple, Socrate est mortel, voilà une prédication, avec une substance première, Socrate, et une substance seconde, la mortalité. Cette structure de type *s est p*, c'est la matrice de la logique formelle. Mais c'est bien avant d'être la matrice formelle, c'est la matrice de l'ontologique, du jugement ontologique, c'est-à-dire du jugement de vérité. **C'est pour ça qu'on parle de table de vérité en logique.** Cette structure apparaît dans la société grecque avec Aristote, mais en fait Platon le précède un peu, comme la matrice primordiale de la catégorisation. **Dans un monde, le monde grec, où s'opère une séparation qui commence avec Parménide entre l'être et le non-être qui est aussi une séparation entre l'être et le devenir.** Cette séparation, qui est en fait la séparation qui est à l'origine de la métaphysique, est fondée sur une expérience qui est l'expérience de la catégorisation apodictique. **La catégorisation apodictique**, vous le savez bien, je l'ai répété souvent, mais de toute façon vous le savez sans moi, **c'est ce qui naît avec le jugement géométrique, avec le raisonnement géométrique, avec ce qu'on appelle la démonstration.**

Et la démonstration repose sur des processus de prédication du type *s est p* soumis à des règles méta-prédicatives qui disent par exemple *a est différent de non-a*, principe d'identité, principe du tiers exclu etc. Tout ce qui va constituer les régimes d'apodicticité qui vont être pensés ensuite par Aristote sur la base de la table des catégories, comme étant ce qu'on appellera dans l'*Organon les analytiques* de ce qu'on appellera beaucoup plus tard *la logique formelle*. L'être, ce que Platon, avant Platon Parménide, après Platon Aristote et bien après encore Heidegger et même Derrida, l'être tel que tous ces gens-là le nomment, c'est ce qui s'exprime catégoriellement et catégoriquement dans la forme sujet/prédicat et dans la table des catégories, ce que Aristote tente de penser, c'est la multiplicité

des manières de catégoriser, c'est-à-dire de dire l'être puisque dans un autre texte qui n'est pas le *Traité des catégories*, mais qui est *La métaphysique* d'Aristote, Aristote dit ceci, je le dis en grec, *to on polakos legetai*, ce qui veut dire : *l'être se dit en multiples manières*. Et ces différentes manières de dire l'être, c'est-ce que reprend Benveniste en analysant la table des catégories dont il dit : mais ce ne sont que des catégories grammaticales. Et là, Derrida lui dit qu'il est peut-être un tout petit peu naïf en disant cela. Non pas que ce ne sont pas des catégories grammaticales, comme dit Derrida, mais ce ne sont pas **que** des catégories grammaticales ou plutôt la question de la grammaire pose une autre question à travers Aristote, qui est celle de ce que Heidegger appelle la question de l'être. Et ça, Derrida le reprend à son compte. Alors on va essayer de voir tout à l'heure dans quelle mesure nous-mêmes nous le reprenons ou ne le reprenons pas à notre compte. Et pour ça, il faut que je me dépêche d'avancer.

Avant de venir à ce sujet, parlons de ce qui n'est pas la Grèce ancienne, de ce qui est avant la Grèce ancienne. Dans ce que j'appellerais les sociétés pré-apodictiques. Par exemple, la société mésopotamienne et a fortiori, la société magique, la société du paléolithique supérieur, la société chamanique dont je parlais tout à l'heure, la société de la grotte de Lascaux ou de la grotte Chauvet, **dans ces sociétés-là ce qui est en jeu dans la catégorisation, ça n'est pas ce qui est**, les indiens ne se posent pas la question de ce qui est. Je pense que les Chinois non plus ne se posent pas la question de ce qui est, **la question qu'ils se posent c'est la question de ce qui advient dans ce qui revient**. Qu'est-ce qui advient ? Qu'est-ce qui est en train d'advenir dans ce qui revient ? C'est-à-dire que rien n'advient jamais sans revenir c'est ce qu'on appelle le temps cyclique, c'est bien connu, tout le monde a parlé de ça. Mais cette revenance, c'est une forme de l'esprit, c'est l'esprit des esprits, de ce qu'on appelle les esprits, les revenants. Et ces revenants font advenir quelque chose. Ça, ça n'est pas la question du devenir. La question du devenir c'est ce qui intéresse les Grecs et c'est ce qui, soit comme Héraclite, ils vont dire, c'est le fond de *l'hypokéménon proton*, donc c'est ça qu'il faut penser, soit comme Parménide et surtout Platon, ils vont dire, le devenir, c'est l'opposé de l'être. Donc, ils vont penser dans un système d'opposition, mais dans un rapport fondamental à ce qui est. Ça, les Indiens s'en foutent pas mal du devenir. Ce n'est pas que ça, ils s'en foutent, c'est que ça n'a pas de sens pour eux. Ce qui leur importe, c'est ce qui advient. Et ce qui advient, c'est ce qui exprime, c'est ce qu'expriment les esprits qui reviennent. Voilà.

Alors, ici, si on voulait creuser ces questions-là il faudrait lire Durkheim, Emil Durkheim. Et ça. J'arrive plus à retrouver le titre de son livre sur les religions primitives. Il faudrait le lire parce que Durkheim s'intéresse à la catégorisation avant les mondes apodictiques. L'avènement du monde, qui est aussi un avènement catégorial, c'est-ce que je disais tout à l'heure à propos du totémisme, c'est comme ça que Durkheim interprète les religions, ce qu'il appelle les religions primitives, cet avènement du monde procède toujours d'une classification telle que l'anthropologie la documente et la théorise. Les anthropologues, depuis l'origine, les archéologues aussi d'ailleurs, les ethnologues, les ethnographes, ce sont des

gens qui documentent des processus de classification. Par exemple, Lévi-Strauss c'est celui qui va faire une théorie de la classification qui s'appelle s'appuie elle-même sur une théorie des régimes de parenté, tous classifiés par rapport à des régimes de parenté, etc. D'un autre côté, Husserl, dans les *Recherches logiques* et en particulier dans la *Première recherche logique*, essaye d'analyser cette catégorisation primordiale bien avant le système sujet/prédicat du monde grec, Husserl essaye de penser cette activité primordiale de catégorisation qui se produit dans n'importe quelle forme de société au titre de ce qu'il appelle l'idéation, non pas l'idéalisation, mais l'idéation. Il dit le langage, qui est un milieu eidétique, le **langage est un champ d'idéation où se produit une activité eidétiques spontanée avant l'idéalisation, autrement dit, avant l'activité apodictique**. L'idéation, c'est l'activité catégoriale inhérente à la langue. Voilà ce que dit Husserl. Mais ce que Husserl ne dit pas, et qu'à mon avis il ne pense pas et qu'il ne problématise pas, c'est-ce que j'appelle l'invention « idéante ». Non pas l'invention idéalisante, par exemple la production d'un nouveau théorème, d'une nouvelle catégorie savante, rationnelle, mais l'invention idéante, par exemple la production d'une façon de parler. Et il n'y a pas que les poètes qui produisent des façons de parler, les enfants inventent des façons de parler, etc. Et ça, c'est une invention idéante, ce que j'appelle une invention idéante. **Husserl ne le pense pas parce qu'il raisonne dans le cadre d'une eidétique c'est-à-dire d'une ontologie**. Et moi je crois qu'on ne peut pas penser ces questions dans le cadre d'une ontologie et d'une eidétique. Je pense qu'il faut redéfinir la question de la catégorisation sur d'autres bases. Et ça c'est la grande question que je vais introduire maintenant juste pour indiquer que bientôt j'essaierai d'en traiter plus précisément, **c'est la question de savoir si l'on peut reprendre la question de l'eidétique de Husserl du point de vue de ce que j'appelle les consistances et non pas les essences**.

Pour cela, pour poser cette question, selon moi, il faut passer du plan de la causalité au plan de la quasi-causalité. Il faut passer du plan transcendantal, du point de vue transcendantal, au point de vue que j'appelle « atrascendantal » qui est aussi ce que j'appelle la perte de vue atrascendantale, l'expérience de l'aveuglement. Il faut accepter l'aveuglement. C'est ça que Deleuze essaye de dire sous le nom de ce qu'il appelle l'empirisme transcendantal, d'ailleurs. Mais je pense que sa formulation est ambiguë et ne peut pas nous convenir tout à fait. Autrement dit ce que je suis en train d'essayer de dire, c'est qu'ici, ce qui est en jeu, **ce n'est pas l'ontologie, mais l'individuation**. L'individuation définie par Simondon comme une ontogenèse, mais moi je ne parle pas d'ontogenèse, je parle de généalogie et j'essaye de penser ça plutôt avec Nietzsche. Donc une individuation qui elle-même est fondée sur la consistance. Et la consistance, ça n'est pas l'essence, donc ça n'est pas l'idée de Platon. Mais ça a à voir avec. C'est très proche, mais ça n'est pas cela. Je crois que c'est cela qui est en jeu dans Simondon, lorsqu'il parle de l'universel de la manière suivante. Je vous lis une phrase de Simondon qui est étonnante. C'est page 159 de ce livre qui s'appelle *Imagination et invention*. Il dit : « L'invention dans le domaine normatif tend vers l'universel ». Qu'est-ce que ça veut dire ? Ce qu'il appelle le domaine

normatif, c'est par exemple l'invention d'un rituel. Ça, c'est ce qu'il appelle le domaine normatif. Il dit dans ce domaine aussi l'invention tend vers l'universel. Pourquoi aussi ? C'est parce qu'il a dit ça à propos de l'invention technique. Il dit toute invention technique tend vers l'universel. J'en avais beaucoup parlé moi-même dans le premier tome de *La technique et le temps* en commentant ce que j'appelais la raison technologique du mode d'existence des objets techniques, mais là il dit ce n'est pas vrai que des objets techniques, c'est vrai des rituels, c'est vrai des formes sociales, etc. qui s'inventent, ce sont des inventions, des inventions d'organisation, et cela tend vers l'universel. C'est ça qui est en jeu, disais-je, ça, c'est-à-dire les consistances. L'apodictique, cela dit, ce qu'on appelle l'apodictique, c'est un âge de la consistance. Tout comme la théologie est un âge de la consistance. La théologie devient d'ailleurs inhérente à l'apodictique avec ce qu'on appelle l'ontothéologie. **La philosophie médiévale, c'est ce qui pose qu'on ne peut pas penser l'apodictique, c'est-à-dire la vérité démonstrative, sans Dieu, sans penser la transcendance de Dieu.** Dire ce que je viens de dire, à savoir que je place dans ce que je viens de dire le théologique au même niveau que l'apodictique, ça peut choquer beaucoup de monde. On pourrait dire : tiens, finalement Stiegler est en train de réhabiliter le théologique, c'est-à-dire qu'il est en train de faire un retour vers le spirituel au sens d'avant Nietzsche, en quelque sorte. Ce n'est pas du tout ce que je veux dire. Ce que je veux dire c'est que la question du théologique, qui n'est d'ailleurs pas une question du Dieu unique en philosophie, c'est la question du *théos* chez Aristote. Et le *théos* chez Aristote, évidemment, qu'on traduit par Dieu. Et *théos*, ça veut dire Dieu en grec, il y a aucun doute là-dessus. **Mais le *théos*, c'est l'objet de la contemplation.** Et ce que dit Aristote dans le *Traité de l'âme*, c'est qu'il y a un objet de contemplation qui est commun à tous les objets de contemplation. Et c'est ce qu'il appelle le *théos*. Moi, **je dis que c'est l'objet de tous les désirs.** Voilà. Ce que Aristote appelle *théos*, c'est l'objet de tous les désirs, c'est-à-dire la consistance de toutes les consistances. Le théologique, au sens des chrétiens, c'est une appropriation de tout cela qui passe par une combinaison avec le théologique du judaïsme et donc qui devient la question du Dieu unique comme condition de toute consistance. Qu'on va retrouver chez Descartes, je vais en reparler tout à l'heure, comme étant la question de Dieu dans *Les Méditations*. **C'est-à-dire c'est Dieu qui me donne accès à ce que plus tard Kant va appeler les jugements synthétiques a priori, c'est-à-dire le savoir transcendantal et chez Kant encore c'est Dieu qui me donne accès à cela.** Cette question-là du théologique, comme objet de tous les désirs, il ne faut absolument pas la maîtriser et l'évacuer. Ce n'est pas parce que nous sommes passés au-delà du théologique dans ce que Bataille appelait *l'athéologique* que le théologique n'est plus une question, mais la question du théologique aujourd'hui, elle se produit par son renversement et qui est un renversement quasi-causal comme étant la question de *das Ding*, de ce que Lacan appelle *das Ding*, *la chose* et de ce que Freud appelait *das Ding*. **Et moi, j'appelle cela la question de l'œil du cyclone ou du vortex.** C'est la question de ma spirale. Cet œil, je l'ai déjà dit, ça n'est pas l'œil de Caïn, c'est-à-dire l'œil de la culpabilité, c'est l'œil de l'infini

et du pouvoir d'infinitiser dont l'unicité du Dieu unique, qui apparaît en Judée, avec la grammatisation alphabétique de l'hébreu et non pas du grec, est un nom, Dieu, le Dieu unique des Juifs, c'est un nom, mais c'est un nom sans nom, c'est Yahvé, l'innommable. Et si j'insiste sur ce point, c'est parce que l'innommabilité, le fait de ne pas être nommable qui est caractéristique du dieu unique des juifs, eh bien, elle est afférente à ce qu'on appelle parfois l'invisibilité de *das Ding*. J'insiste sur toutes ces questions qui vous paraissent peut-être lointaines de notre préoccupation d'aujourd'hui, à savoir la catégorisation parce que c'est sous ce régime de *das Ding*, qui avant de s'appeler *das Ding*, comme Freud l'a nommé, s'appelait le *summum ens*, c'est-à-dire le Dieu comme Être suprême de la philosophie médiévale et qui s'appelait avant cela le *théos* d'Aristote, en passant par toutes sortes de questions avec Saint-Augustin, Plotin, etc. c'est sous ce régime de *das Ding* que peut se poser la question de l'invention catégoriale avec la table des catégories d'Aristote, comme étant soumise à la question ontothéologique de **l'être transcategoriale**. De l'être transcategorial. Cet être transcategorial, comme dit Heidegger en commentant les catégories d'Aristote, qui est la question de l'être, *to on*, et qui est d'ailleurs extraordinairement bien posée et analysée par Pierre Aubenque dans un livre qui s'appelle *Le problème de l'être chez Aristote*, cette question-là qui devient donc au Moyen-Âge la question du *summum ens*, de l'Être suprême, qui est la condition de toute catégorisation, eh bien, avec Kant, ça devient la question transcendentale. **Ce qu'on appelle en philosophie la question transcendentale, ça n'est que Kant qui la formule véritablement en tant que telle**. Mais, cette question de Kant, elle remonte à Ménon, qui elle-même est à l'origine, la question de Ménon, des catégories d'Aristote, etc. C'est ça que j'essaye de reconstituer. Et comme je le disais tout à l'heure Kant reste appuyé sur Dieu. La transcendantalité kantienne, qui n'est pas la transcendance divine, reste liée à la transcendance du Dieu unique et ceci, pour une raison précise, qui est que Kant reprend la problématique de Descartes. Évidemment, ça n'est plus un cartésien, il est allé au-delà de la question cartésienne, mais en même temps, ce qu'il dit dans son rapport à la théologie et à la question de la révélation dont par exemple *La religion dans les limites de la simple raison* et un certain nombre d'autres textes, c'est ce qui pose que les jugements synthétiques a priori et les concepts purs de l'entendement présupposent une donation divine. Autrement dit, à la différence de certains dont je me demande parfois si ce n'est pas le point de vue de Deleuze et qui pensent que Kant a reculé devant un athéisme radical parce que c'était un contexte historique qui ne le permettait pas, beaucoup de gens pensent ça d'Emmanuel Kant, moi je ne crois pas du tout cela. Je pense que Kant, reste comme Descartes, fonde sa table des catégories sur cette nécessité d'une religion révélée, d'une révélation c'est-à-dire d'une mystagogie. **Il y a un mystère de l'être**. Alors, pour ma part, vous le savez bien, je n'en suis pas là. Et je vais essayer maintenant d'aller vers une conclusion.

Revenons donc à présent à l'invention catégoriale contemporaine. C'est celle qui se produit à l'époque du nihilisme. Qu'est-ce que c'est que le nihilisme ? **C'est la trans-catégorialité de l'être et de Dieu, telle qu'elle est devenue**

une coquille vide. C'est une sorte de spirale inerte et figée, comme une coquille d'escargot. Quand vous trouvez une coquille d'escargot, mais il n'y a plus d'escargot à l'intérieur. Eh bien ça, c'est ce qui est devenu Dieu dans notre société. Il y a toujours la coquille, elle est magnifique. Quand on va à Venise, quand on va à Istanbul, quand on va dans tous ces lieux qui sont des lieux de sainteté, de sacralité, on est ébloui par la puissance de tout cela, mais ce sont des coquilles vides. Et c'est d'ailleurs pour ça que Erdogan veut construire un mall autour d'une mosquée, place Taksim. C'est parce qu'il veut, voilà, il voudrait remplir la coquille mais de quoi est-ce qu'il veut la remplir ? De toutes ces saloperies que Jésus-Christ dénonçait en disant : « Il faut renverser, vous les marchands du temple foutez-moi le camp d'ici ». Voilà. C'est ça qu'il veut faire, Erdogan. Et c'est sur cette base-là qu'il faudrait le combattre et non pas en dénonçant sa méchanceté. Non. Il est peut-être méchant, mais tout le monde est méchant. **Erdogan, il est surtout encombré du nihilisme dont il ne sait pas quoi faire.** Et ce que veut la jeunesse turque, eh bien, c'est qu'on fasse quelque chose du nihilisme, c'est-à-dire qu'on passe à autre chose que le nihilisme. Mais non pas en essayant d'habiter une coquille d'escargots vides. Cela dit, qu'est-ce que nous rappelle une coquille d'escargot vide. Caroline m'a dessiné quelques escargots. J'adore les escargots, j'en ramasse souvent, parce que ce sont des spirales portatives qui sont habitées, qui avancent toutes seules. Des spirales en mouvement, étrange, et qui nous montrent que la vie peut faire avec le minéral des choses incroyables. Parce qu'une coquille d'escargots, c'est du calcaire, c'est-à-dire du minéral. Et un escargot produit avec son corps une forme minérale. Et puis il meurt, cet escargot. Et il laisse le minéral revenir au minéral comme dirait Jésus-Christ c'est-à-dire la poussière revenir à la poussière. Car le minéral, c'est de la poussière. Mais avec ceci que la coquille de l'escargot conserve la forme de son organisation passée. **C'est-à-dire la trace de son origine organique.** Et c'est pour ça que, il y a 300 000 ans, l'homme de Néandertal collectionnait les fossiles et les coquilles d'escargots. Collectionnait ces formes étranges, minérales, qui avaient des traces de l'organique. Si je vous parle de cela, ce qui peut sembler un peu étrange, c'est parce que je crois qu'il faut nous demander si la rétention tertiaire numérique ne pourrait pas devenir une telle trace vide d'emblée, jamais même habitée par un escargot. C'est-à-dire la question est de savoir si ces rétentions tertiaires numériques ne pourraient pas être en quelque sorte vidées d'elles-mêmes a priori dans une situation où elles seraient des traces du nihilisme, d'un nihilisme que n'habite plus aucune croyance, aucune consistance, aucune vie. Un peu comme ces espèces de réseaux de coraux morts avec lesquels on fait des bijoux. Et on en a vu plein à Capri des bijoux. Parce qu'à Capri, maintenant, il n'y a plus que des bijouteries. Dans ces innombrables magasins d'une horrible laideur qui font penser à Berlusconi et à Sarkozy et qui sont des sommets du nihilisme. Capri, c'est une île magnifique où il n'y a plus que des magasins de luxe hyper chers qui sont bourrés de coraux, de bijoux de corail. Quoi qu'il en soit, la traçabilité contemporaine, qui est la traçabilité à l'époque du nihilisme, standardise la production catégoriale, tout comme user profiling caricature le profil et renforce les traits en les rapportant à des traits dominants comparables. Je parle de Facebook, je parle de Amazon,

etc. Et en faisant cela, détruit le singulier en le réduisant au particulier, c'est-à-dire au calculable. Ça, c'est un sujet dont j'avais parlé déjà dans *Mécréance et discrédit*. C'est cet âge de l'inconsistance que Nietzsche appelle le nihilisme car ça, ça produit l'inconsistance. **L'inconsistance, c'est une forme de vie dans laquelle il n'y a plus de singularité** et c'est une forme de vie insupportable. Cette forme de vie engendre non seulement une insignifiante généralisée, c'est-à-dire tout est devenu insignifiant, plus rien n'a de sens, comme on dit, mais ce n'est pas une insignifiante généralisée que ça produit. Ça, d'une certaine manière, Baudelaire en parlait déjà. Donc ça ne date pas d'hier. C'est une *a-signifiante* généralisée. *L'a-signifiante*, ce que j'appelle *a-signifiante*, c'est ce qui fait qu'on n'est plus seulement dans l'insignifiant. **L'insignifiant, c'est ce qu'on peut toujours retourner en signifiant**. C'est ce que fait un poète ou un peintre, il y a des choses insignifiantes, des choses très insignifiantes, des chaussures, par exemple, et j'en fais des choses signifiantes. C'est le fameux tableau de Van Gogh commenté par Heidegger dans *L'origine de l'œuvre d'art*. Mais là, le monde dans lequel nous sommes, ce n'est pas simplement un monde dans lequel domine l'insignifiante dont parle Baudelaire et c'est ce qu'il appelle le moderne, c'est un monde dans lequel règne l'a-signifiante. **Ce qui est a-signifiant, c'est ce qui produit de la pure folie et une folie criminelle**. Les fous n'accèdent plus à l'insignifiant parce qu'accéder à l'insignifiant c'est être capable de distinguer l'insignifiant du signifiant, de ce qui est signifiant, de ce qui a de la signifiante, c'est-à-dire ce qui a du sens. C'est-ce que j'appelais tout à l'heure le principe de différenciation. Si on ne peut plus accéder à ce principe de différenciation, on tombe dans la folie. C'est cette folie-là qui aujourd'hui se déchaîne sous une forme meurtrière qu'on appelle le terrorisme. Mais elle se déchaîne sous toutes sortes d'autres formes. **Ce que j'appelle l'a-signifiante, c'est le très grand danger et l'immense problème de l'âge atrascendantal**. Faire une critique atrascendantale du monde, c'est essayer de lutter thérapeutiquement contre la folie de l'a-signifiante. Alors, il n'est peut-être pas totalement absurde de poser pour penser cela à nouveaux frais et pour constituer une nouvelle croyance, ce qui est l'injonction de Nietzsche mais aussi de Deleuze c'est-à-dire pour penser une nouvelle consistance, il n'est peut-être pas totalement absurde de penser que la notion d'être et sa déhiscence qui commence avec la Grèce ancienne et qui se poursuit jusqu'à Heidegger, cela apparaît avec la grammatisation.

Ce que j'essaye de vous dire c'est qu'il faut essayer de repenser la déconstruction de la métaphysique de l'être à travers la question non pas de la grammatologie simplement, mais de la grammatisation. Il faut poser qu'il n'y a pas de telle copule *est*, la copule *est* dans *s est p*, sujet-est-prédicat, qui est la question de la trans-catégorialité dont je parlais tout à l'heure, cette question du jugement prédicatif que pose Aristote, ça n'est pas possible avant la notation analytique, au sens où Walter Ong dit : « l'écriture alphabétique est une notation analytique ». Et ça, ce n'est pas la question de la grammatologie, c'est la question de la rammatisation. De la même manière, la question de l'infiniment invisible et de l'infiniment innommable qu'est Yahvé chez les Juifs, dans le royaume de Judée, n'est pas possible en dehors de la notation analytique qui conduit à la Torah du

commentaire de la religion révélée chez les juifs. Les juifs sont des gens du livre, comme le disent aussi les musulmans, et c'est la même chose avec Mohammed. C'est la même chose avec la fondation du monothéisme islamique. Et cela, c'est ce que ni Derrida ni Benveniste ne posent comme question. Mais c'est aussi le sens des remarques de Benveniste sur les auxiliaires être et avoir et sur la phrase nominale. Deux textes dont parle Jacques Derrida et qu'il commente très extraordinairement, très intelligemment, à la fin de son analyse du texte de Benveniste sur les catégories d'Aristote.

Alors, si je récapitule tout ce que je viens de dire à très grande vitesse, et je m'en excuse auprès de vous parce que ça va vraiment très vite aujourd'hui, mais je suis obligé, sinon je ne finirai pas mon séminaire. La catégorisation, c'est ce qui organise une transindividuation où l'enjeu est la convergence des rétentions secondaires psychiques, elles doivent converger, et de la production de critères de convergence qui sont pas les critères de convergence du traité de Lisbonne en Europe, du tout, malheureusement. Le traité de Lisbonne est fort éloigné de ce genre de questions. Qui doivent converger, ces rétentions secondaires psychiques, à travers ces critères vers des rétentions secondaires collectives qui constituent ce qu'on appelle des catégories. Et tout ça, c'est organisé par une critériologie. Cette critériologie peut être magique, comme dans les sociétés chamaniques, indiennes etc. Elle peut être poétique, comme dans la société grecque tragique. Elle peut être mathématique, ontologique, politique, comme dans la cité grecque ou dans le monde moderne occidental. Elle peut être religieuse, etc. Et c'est dans ce sens qu'il y a une anamnèse. Nous avons vu que l'anamnèse est une spire dans la spirale. L'avènement d'une anamnèse, c'est une spire extrêmement saillante qui tend vers l'infini, c'est-à-dire vers l'œil de la spirale, qui ouvre dans le devenir fini un avenir infini et le Christ est une projection de cette ouverture de l'avenir infini que le christianisme paulinien va agencer avec l'ontothéologie de l'objet du désir d'Aristote, c'est ça, saint Paul, et saint Thomas, en passant par saint Augustin, c'est ce qui fera de ça la question du *summum ens*, de l'être suprême dans la philosophie médiévale chrétienne. Quoi qu'il en soit, ce que nous avons vu dans la spirale, c'est que une anamnèse, c'est une spire qui tend à l'infini vers un avenir infini en revenant vers un passé infini. Elle va comme ça en reculant comme cela. Et cette revenance, qui est ce qu'on appelle l'esprit, c'est la revenance vers un passé qui n'a jamais été vécu. Non seulement qui n'a jamais été vécu par moi, mais qui n'a même jamais été vécu par mes ancêtres. Et comme le dit très bien Emmanuel Levinas, c'est un passé qui n'a jamais été présent. Ce n'est pas un ancien présent devenu passé, c'est un passé absolu. Tout comme l'œil de la spirale est un avenir absolu qu'on n'atteindra jamais, mais que j'appelle non pas le Messie avec les chrétiens, ou la révélation, ou l'eschatologie, le jugement dernier, mais que j'appelle plutôt das Ding avec Lacan et Heidegger puisque Heidegger aussi parle de das Ding dans tout autre sens mais en même temps j'ai essayé de conjoindre les deux sens dans un livre qui s'appelle *Ce qui fait que la vie vaut la peine d'être vécue* ce passé qui n'a jamais été présent c'est-ce que le monothéisme essaye de penser et c'est pour ça qu'il ne faut pas évacuer le monothéisme, c'est pour ça qu'il faut discuter avec Levinas et à travers Levinas avec le judaïsme,

c'est pour ça qu'il faut discuter avec Augustin et à travers Augustin avec le christianisme et c'est aussi pour cela qu'il faut discuter avec Averroès et à travers lui et bien d'autres, avec l'islam. Mais il faut discuter avec toute cette tradition. Pourquoi faire ? pour dire que tout cela c'est **la structure du désir**. Et c'est pour ça que la grande question que Nietzsche pose, que Freud pose et que Lacan pose, c'est la question du désir. Mais c'est aussi une question que Spinoza et Hegel posent. Mais il ne faut pas reposer la question du désir avec Spinoza et Hegel sans soumettre Spinoza et Hegel à la critique de Freud et de Lacan sinon, ça n'a pas de sens, c'est de la régression et ça c'est ce que font beaucoup de spinoziens en France, innombrables les anciens marxistes qui se raccrochent à Spinoza pour essayer de continuer à être un peu dans le coup. Ce qu'il s'agit alors, dans ce contexte, d'affirmer, **dans un point de vue atrascendantal contre le relativisme**, parce que tout ce que je suis en train de vous dire, ce n'est pas du tout un relativisme, **ce qu'il s'agit alors d'affirmer, c'est une situation pharmacologique et organologique** qui elle-même dessine ce que j'appelle une structure idiotextuelle que la spirale tente de figurer et où l'enjeu c'est moins l'universalité que la consistance universelle de la diversité c'est-à-dire de l'idiomaticité, telle que dans sa diversité, qui n'est pas une biodiversité mais ce qu'on pourrait appeler une noodiversité, une diversité des formes de vie de l'esprit, c'est-à-dire un caractère irréductiblement polémique de la vie de l'esprit. A travers cela, donc, il s'agit d'essayer de penser une consistance universelle au-delà de la seule question de l'universel mais sans oublier la question de ce que Kant appelle le principe de différenciation, c'est-à-dire en posant que cette noodiversité est fondamentalement menacée par sa condition originelle qui est le pharmakon. J'avais encore bien des choses à vous dire mais je ne vais pas y arriver. Alors je vais les résumer et j'y reviendrai peut-être dans l'académie d'été si on en a le temps. Parce que je voudrais quand même faire la soudure avec le début de ce séminaire, pour que vous compreniez pourquoi j'ai fait tous ces détours à travers la question de la catégorisation pour faire face à une question qui est celle du neuro-pouvoir, qui est celle du cérébral, qui est celle qui est en train de se produire en ce moment. Je parle d'un état de choc et j'essaye depuis longtemps de décrire la question organologique et pharmacologique à partir du concept de double redoublement épokhal. L'année dernière, dans le séminaire, en m'appuyant sur Maryanne Wolf, dont je dois vous dire d'ailleurs qu'elle m'a écrit une très longue lettre et que je pense qu'on va la revoir, enfin vous ne l'avez jamais vue, mais qu'on va en reparler, mais peut-être même qu'on la verra un jour à Épineuil, parce qu'elle est vraiment très très intéressée, je crois, ce que nous faisons. L'année dernière, donc, j'avais parlé de la destruction des codages cérébraux par des processus de recodage de l'organe cérébral à travers une organologisation de l'organique. J'ai rappelé tout ça au début du séminaire de cette année. Ce que j'essayais de vous dire ces derniers temps c'est que ceci, ce processus de décodage et de recodage, c'est un processus d'invention catégoriale qui se joue à plusieurs niveaux. Au niveau technique, à travers la grammatisation, et c'est la technique qui provoque ces processus. Ce que j'ai appelé dans *Ce qui fait que la vie vaut la peine d'être vécue*, la mise en question par la technique. Ça se produit au niveau symbolique c'est-à-dire dans le champ du langage,

des gestes, des systèmes sociaux qui sont producteurs de règles, qui sont des thérapeutiques de la technique. Et ça ne peut se produire à ces niveaux-là qu'en s'intériorisant dans le cerveau c'est-à-dire en se traduisant par des connexions neuronales et des émissions de messages chimiques et d'énergie électrique dans le cerveau. Et ce que j'appelle l'organologie générale, c'est ce qui tente de **penser tout cela ensemble. Et aujourd'hui, on peut penser tout cela ensemble.** Maintenant, l'enjeu de l'Académie d'été, c'est de penser, vous le savez bien, on l'a dit, ça s'appelle *Occupy Épineuil le Fleuriel*. Donc la question c'est de penser les mouvements sociaux qui se produisent dans ce que nous appelons l'internation. Pourquoi est-ce que je vous ai parlé dès lors de toutes ces questions catégoriales ? S'il s'agit de penser Occupy et Wall Street, c'est-à-dire l'internation, les grands mouvements sociaux, y compris ceux qui se produisent en ce moment même en Turquie, au Brésil et ailleurs. Parce qu'il y en a beaucoup d'autres qui se produisent mais dont on ne parle pas. L'enjeu de cette question de la catégorie, c'est l'invention catégoriale comme invention organologique. C'est-à-dire il ne suffit plus d'aller protester dans les rues et de vouloir résister à Erdogan, il faut inventer une nouvelle catégorisation reposant sur une nouvelle industrie de la catégorisation. Et donc, il faut fonder une communauté de l'internation sur une redéfinition organologique et pharmacologique de la question de la catégorisation. Ceci dans un contexte qui est caractérisé par une hyperautomatisation, une hyperaccélération de la vitesse, mais aussi le fait que dans le monde entier, en ce moment, des dizaines, voire des centaines de laboratoires se mettent à travailler sur l'annotation contributive mais pas l'annotation polémique. Le seul laboratoire qui travaille dessus a notre connaissance c'est l'IRI à Paris c'est-à-dire le nôtre et nous pensons que dans ce contexte-là il faut se mettre à retravailler la question du *smart power* et des MOOCs, des *massive online open courses*, par rapport auxquels il faut que nous élaborions une critique. Je crois que Pharmakon doit devenir, par ses pratiques et par ses élaborations théoriques, un lieu de la critique du *smart power* et d'une réaffirmation du pratique anamnésique de la technologie, c'est-à-dire d'une réaffirmation du caractère noétique du savoir. Sachant que les MOOCs et toute une transformation qui s'enterre en ce moment dans le champ des technologies du *smart power* sont au contraire anti-anamnésiques, ne transmettent absolument pas des savoirs mais des compétences et des procédures adaptatives et pas du tout des savoirs critiques.

Tout cela, ça supposerait, on en reparlera peut-être cet été et je m'arrêterai vraiment là-dessus une critique de Chomsky c'est-à-dire du cognitivisme parce que Chomsky, c'est quelqu'un qui ne parvient absolument pas à penser la dimension, qui non seulement ne parvient pas, mais qui empêche de penser la dimension pharmacologique et organologique. Et si je parle de Chomsky ici, c'est pour deux raisons. D'abord parce qu'il joue un rôle très important dans la scène scientifique planétaire, mais d'autre part parce qu'il est une référence quasiment sacrée du mouvement Occupy Wall Street et je pense qu'il y a là un très gros problème et que c'est un indice du fait qu'Occupy Wall Street n'arrive pas à conceptualiser la situation contemporaine. Voilà. Je m'arrête là.

Vocabulaire Stieglerien

Comprendre le corpus stieglerien 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.

