
AUX SOURCES DE LA PHILOSOPHIE

Platon, la technique et le pharmakon

À partir du cours de

BERNARD STIEGLER

Livre I — Les fondations • Cours 1 à 13

18 septembre 2010 – 4 juin 2011

*Reconstruction d'un cours continu à destination des lycéens
à partir des retranscriptions des séances*

École d'Épineuil-le-Fleuriel

Note éditoriale

Ce Livre I reconstruit la première année du cours de Bernard Stiegler (cours 1 à 13, 18 septembre 2010 – 4 juin 2011), consacrée aux fondations de la philosophie, puis à la lecture du Ménon et du Banquet et à l'origine de la géométrie. L'enseignement original procède en spirale : chaque séance reprend et approfondit le pharmakon, l'individuation, le mythe de Prométhée ou la crise contemporaine. Pour « dérouler la logique d'un cours complet », ces reprises ont été regroupées par notion et ordonnées selon une progression unique, sans rien retrancher des interprétations ni des illustrations du philosophe.

Les exemples et images propres à Stiegler — le géomètre, le poisson volant, le saumon noétique, la « haute note jaune » de Van Gogh, l'aimant du Ion, la jarre de Pandore, l'esclave du Ménon, Éros fils de Pauvreté et d'Expédient... — sont conservés intégralement et signalés dans des encadrés, afin qu'un enseignant les repère immédiatement. Un index figure en fin de volume.

Ce Livre est le premier des quatre volets de la reconstruction (un par année universitaire). Il pose les fondations conceptuelles — la crise, le pharmakon, le défaut d'origine, l'individuation, la conversion — et conduit jusqu'au seuil de La République, qu'étudiera le Livre II.



De nombreuses reformulations et compléments au discours de Bernard Stiegler ont été réalisés à l'aide d'un GPTs développé comme assistant dialogique situé (voir en page 6). Les étudiants pourront poursuivre ce dialogue avec profit ...

Introduction générale — Qu'est-ce que ce cours ?

Un enseignement, et non une conférence

Ce cours s'ouvre en 2010 sur une question apparemment naïve : pourquoi est-il important, pour un enfant de quatre ans, d'apprendre à fabriquer des images ? La question est décisive à une époque saturée par les médias audiovisuels et le numérique. Elle commande tout le programme : analyser la transformation qu'a opérée, dans la Grèce ancienne, la découverte de l'écriture alphabétique, et mettre ce bouleversement en perspective avec la mutation technologique que nous vivons aujourd'hui.

Il s'agit bien d'une démarche pédagogique, et non d'une simple conférence. Elle s'appuie sur des outils numériques comme le logiciel « Ligne de temps », qui permet de « plager » la vidéo : y ajouter une table des matières, un index, un moteur de recherche, et la transformer ainsi en vidéolivres — c'est-à-dire convertir un instrument de distraction en véritable outil de travail et de réflexion.

Le public visé est triple : les élèves et étudiants de seize à vingt ans, dont l'implication est sollicitée pour nourrir leur propre existence ; un public engagé, venant régulièrement ; un public de passage, car le cours reste ouvert à tous. La règle d'or de la discussion qui suit chaque séance est de donner la priorité à la parole des jeunes, afin d'éviter qu'elle ne soit monopolisée par les adultes. Le site pharmakon.fr prolonge ces échanges : les lycéens, souvent intimidés par la prise de parole publique, sont invités à y déposer leurs questions, car la philosophie demande du temps pour mûrir.

La philosophie comme expérience de transformation

L'objectif de ce cours n'est pas de transmettre des connaissances, mais d'opérer une transformation de l'individu. Si le but est atteint, on n'en sortira pas « formé » mais transformé. Toute expérience, en effet, peut être féconde ou sclérosante. Celle qui nous enferme dans nos habitudes et nos idées reçues nous empêche d'évoluer ; celle qui met nos certitudes en question nous transforme — souvent au prix d'un trouble, voire d'un sentiment de danger, puisqu'elle contredit notre passé et nos acquis. C'est précisément cet enjeu qui définit la philosophie : la mise en question de notre propre façon de vivre.

De la majorité légale à la majorité intellectuelle

Les lycéens et étudiants ne sont plus des enfants : ils ont déjà formé le socle de leur personnalité, par l'éducation parentale, leurs expériences, leurs rencontres et l'école. Mais être majeur légalement à dix-huit ans ne suffit pas. L'un des buts de la philosophie est de rendre majeur intellectuellement, ce qui signifie, depuis Platon, être capable de penser par soi-même. Cette personnalité a aussi été façonnée — ou déformée — par des expériences d'un genre nouveau : la télévision, expérience passive où l'on se laisse « gaver » ; l'ordinateur et les jeux vidéo, supports plus actifs dont le potentiel reste à explorer ; le smartphone enfin, qui nous « appareille » en permanence, jusqu'aux puces sous-cutanées déjà testées dans certains secteurs en Australie.

« C'est vous qui parlez » : l'individuation collective

Quand un enseignant parle, le sens de ce qu'il dit n'est pas simplement déposé tel quel dans l'esprit des élèves. Chaque auditeur comprend le cours à partir de sa propre histoire, de sa mémoire, de ses connaissances, de ses attentes et de ses questions. C'est pourquoi, si l'on demandait à tous les élèves de résumer le cours après vingt minutes, on obtiendrait autant de résumés différents qu'il y a d'élèves. Cela montre que la vérité n'est pas seulement quelque chose que l'on « voit » objectivement, comme si elle était identique pour tous et immédiatement donnée. Elle passe toujours par une interprétation : chacun sélectionne, retient, relie et comprend différemment ce qui est dit.

Ainsi, un cours n'est pas seulement une transmission d'informations du professeur vers les élèves. C'est une expérience collective dans laquelle chacun se transforme en pensant avec les autres. C'est ce que l'on peut appeler une **individuation collective** : chaque personne devient davantage elle-même, mais à travers un échange avec le groupe. Même lorsque nous croyons penser seuls, nous pensons en réalité avec des paroles, des idées, des souvenirs et des influences qui viennent d'autres personnes : parents, professeurs, amis, livres, films, société. Nos pensées personnelles sont donc déjà traversées par des pensées collectives.

Enfin, les questions que chacun se pose individuellement ne sont pas seulement privées. Elles rejoignent souvent de grands problèmes de civilisation : le rapport à la technique, à l'éducation, à la vérité, au désir, à la justice ou au vivre-ensemble. Le dialogue philosophique sert alors à rendre ces problèmes visibles et à essayer de les comprendre ensemble.

ILLUSTRATION N°1 :
LE PHILOSOPHE SOCRATE ET SES ELEVES A ATHENES



*

Partie I — La crise comme matrice de la philosophie

1. Une crise multidimensionnelle

Nous vivons aujourd’hui plusieurs crises en même temps : une crise économique, une crise politique et une crise écologique. Mais, selon ce texte, ces crises visibles cachent une crise plus profonde : une crise de la pensée, du savoir, de la philosophie et de la vie psychique.

Cette crise peut être appelée une désorientation : les individus et les sociétés ne savent plus clairement vers quoi aller, à quoi croire, ni sur quoi s’appuyer. Elle provoque une souffrance psychique diffuse, parce que beaucoup de personnes perdent confiance : confiance en elles-mêmes, confiance dans les autres, confiance dans les institutions, confiance dans la vie politique et dans la citoyenneté. Au fond, cette crise est aussi une crise du désir et de la relation. Cela signifie que nous avons de plus en plus de mal à désirer réellement quelque chose qui nous élève, nous relie aux autres et donne du sens à notre existence. Nos relations deviennent parfois plus rapides, plus automatiques, mais aussi plus superficielles.

C’est pourquoi le texte évoque l’amitié, que les Grecs appelaient *philia*. Chez Aristote, la *philia* ne désigne pas seulement l’amitié privée entre deux personnes : elle désigne aussi le lien social fondamental qui permet à une communauté de tenir ensemble. Une société ne peut pas vivre uniquement par des lois, des contrats ou des intérêts économiques ; elle a besoin de confiance, d’estime mutuelle et de relations humaines solides.

Or les réseaux sociaux, comme Facebook, peuvent automatiser les liens : on ajoute des « amis », on clique, on réagit, on échange des messages, mais cela ne produit pas nécessairement une véritable relation. Le risque est donc de confondre la connexion technique avec le lien humain authentique. Pour Aristote, l’être humain ne peut pas vraiment vivre seul. Il a besoin des autres pour parler, penser, agir, se construire et participer à une vie commune. C’est pourquoi l’amitié est essentielle : elle est l’un des fondements de la cohésion sociale.

► Illustration de Stiegler — La dépression collective

Stiegler illustre cette souffrance psychique par un chiffre frappant : environ 15 % de la population chinoise auraient connu un trouble mental au cours de leur vie. Parmi ces troubles, la dépression (7%) n’est pas ici un simple trouble individuel, mais le symptôme d’une perte de confiance à l’échelle d’une civilisation.

2. La Grèce antique : une crise transformée en décision

La philosophie est apparue dans un contexte de crise, à Athènes, à l’époque de Périclès, il y a environ vingt-cinq siècles. Elle n’est donc pas née dans une société parfaitement stable et tranquille, mais dans une cité traversée par des tensions politiques, sociales et intellectuelles.

L’idée importante est que les Grecs ont su transformer cette crise en occasion de réfléchir, de juger et de décider. Au lieu de subir simplement le désordre, ils ont cherché à comprendre ce qui leur arrivait, à discuter publiquement des problèmes et à établir des critères pour distinguer le juste de l’injuste, le vrai du faux, le bon gouvernement du mauvais. C’est en ce sens que cette crise a contribué à la naissance de la philosophie, de la politique et, plus largement, de ce que l’on appelle l’Occident.

Le texte fait ensuite référence à Georges Canguilhem, philosophe et médecin, pour qui la santé ne signifie pas seulement l'absence de maladie. Être en bonne santé, c'est aussi être capable de traverser une maladie, d'y résister et d'en tirer quelque chose. Autrement dit, un être vivant est vraiment sain lorsqu'il peut affronter une épreuve et se réorganiser à partir d'elle.

Appliquée à la civilisation grecque, cette idée signifie que la Grèce antique peut être comprise comme une société constamment mise à l'épreuve. Elle est en quelque sorte une « maladie chronique » : non pas parce qu'elle serait simplement faible ou malade, mais parce qu'elle vit dans une tension permanente, dans une remise en question continue de ses lois, de ses croyances, de ses institutions et de son mode de vie.

Cette crise devient particulièrement intense au Ve siècle avant notre ère. Athènes connaît alors des conflits internes, des rivalités politiques, des guerres civiles et, finalement, la condamnation à mort de Socrate. Cet événement est décisif, car il montre qu'une cité démocratique peut condamner celui qui l'interroge le plus radicalement sur la justice, la vérité et le bien.

Mais cette crise n'a pas commencé brusquement avec Socrate. Le processus était déjà engagé depuis le VIIe siècle avant notre ère, notamment avec l'apparition de l'écriture alphabétique et la formation des cités grecques. L'écriture rend les lois visibles, publiques et discutables. La cité, elle, crée un espace commun où les citoyens doivent débattre, décider et répondre de leurs choix. C'est dans ce contexte que la philosophie devient possible.

► **Illustration de Stiegler — Athènes, un « caillou » aride**

Le surgissement de la civilisation athénienne sur l'Acropole est sidérant. Géographiquement, Athènes n'est qu'un « caillou » aride, plus pauvre encore que la Corse ou la Sardaigne — ces îles que les Grecs enviaient pour leur abondance en eau. C'est pourtant de cette austérité que jaillit le « miracle grec ».

Dans ce décor surgit Socrate, surnommé parfois le « clochard d'Athènes » : indifférent à l'argent, marchant pieds nus, il passait ses journées aux portes de la cité pour interpeller les jeunes gens et les détourner de l'influence des sophistes.

Contrairement aux grands « empires hydrauliques » (Égypte, Mésopotamie), dont l'évolution était lente, Athènes a connu une accélération foudroyante du changement. La cité est devenue un foyer de crise chronique — mais une crise féconde qui, en se répétant, a engendré des critères de savoir et une véritable expérience critique.

Les « empires hydrauliques » sont appelés ainsi parce qu'ils dépendent fortement de la maîtrise de l'eau : crues du Nil, irrigation des terres, canaux, organisation agricole. Pour gérer cela, il faut une administration centralisée, des scribes, des ingénieurs, des autorités religieuses et politiques. Ce type de société peut produire des savoirs impressionnants, mais dans une structure souvent très stable et hiérarchique. Athènes, elle, fonctionne autrement. C'est une cité plus petite, moins riche naturellement, située dans un milieu plus rude. Elle ne repose pas sur une grande administration impériale comparable. Elle connaît des tensions sociales, des guerres, des conflits entre riches et pauvres, des débats sur les lois, des transformations rapides de ses institutions.

C'est cela que le texte appelle « accélération foudroyante du changement » : en peu de temps, Athènes voit apparaître ou se transformer des éléments décisifs comme la loi écrite, le débat

politique, la citoyenneté, le théâtre tragique, l'histoire, la géométrie démonstrative et la philosophie. L'expression « crise chronique » signifie que la cité n'est jamais totalement stabilisée. Elle doit sans cesse se demander : quelles lois adopter ? Qui doit gouverner ? Qu'est-ce qu'un bon citoyen ? Qu'est-ce que la justice ? Qu'est-ce qu'une preuve ? Qu'est-ce qu'un savoir vrai ? Mais cette crise est dite « féconde » parce qu'elle produit quelque chose : des méthodes de discussion, des critères de vérité, des institutions politiques, des formes d'éducation. La crise oblige à penser.

3. Crise, jugement, décision

Le mot « crise » vient du verbe grec *krinein*, qui signifie juger, choisir, décider ou discerner. À l'origine, une crise n'est donc pas seulement une catastrophe ou un moment de désordre. C'est surtout un moment où il faut faire un choix. Dans le cas de la Grèce ancienne, la crise ne doit pas être comprise uniquement comme un effondrement politique ou social. Elle désigne aussi une situation dans laquelle la cité doit réfléchir à ce qu'elle fait, examiner ses décisions et se demander selon quels critères elle doit agir.

Autrement dit, une crise oblige une communauté à ne plus fonctionner par habitude. Elle doit s'arrêter, comparer plusieurs possibilités, discuter, argumenter et trancher. Elle doit se demander : qu'est-ce qui est juste ? Qu'est-ce qui est vrai ? Quelle décision est la meilleure ? Selon quelles règles devons-nous vivre ensemble ?

C'est à partir de cette capacité de discernement que vont se développer trois grandes inventions grecques. D'abord, la théorie : c'est la recherche d'un savoir fondé sur des raisons, des démonstrations et des critères de vérité. Ensuite, la politique : c'est l'organisation de la vie commune par la discussion, la loi, le débat et la décision collective. Enfin, l'histoire : c'est l'effort pour comprendre les événements passés, enquêter sur leurs causes et vérifier les témoignages.

Ainsi, la crise grecque n'est pas seulement un moment négatif. Elle devient féconde parce qu'elle oblige les hommes à juger, à penser et à instituer des critères communs. C'est pourquoi elle joue un rôle décisif dans la naissance de la philosophie.

Partie II — La naissance du Logos, de la cité et de l'histoire

1. La géométrie et le savoir apodictique

La particularité de la pensée grecque est d'avoir inventé une nouvelle forme de savoir : un savoir démontrable. On appelle cela un savoir apodictique. Ce mot signifie qu'une affirmation ne repose pas seulement sur une opinion, une tradition ou une croyance, mais sur une démonstration rationnelle que d'autres peuvent suivre et vérifier.

Thalès de Milet représente bien cette rupture. Il est à la fois un géomètre et un fondateur de cité. Cela signifie qu'il participe à deux transformations importantes : d'un côté, l'invention d'un savoir rigoureux, comme la géométrie ; de l'autre, l'organisation d'un espace politique où les hommes doivent vivre ensemble selon des règles communes. Avec les Grecs, penser ne consiste plus seulement à raconter des mythes ou à transmettre des traditions. Penser, c'est aussi démontrer. C'est montrer pourquoi une proposition est vraie, en suivant un raisonnement clair.

La géométrie joue ici un rôle essentiel. Le géomètre ne pense pas seulement à partir des choses visibles et matérielles. Il pense à partir d'objets idéaux, que l'on appelle des idéalités. Par exemple, le point géométrique n'existe pas physiquement : si je fais un point avec un crayon, il aura toujours une certaine largeur. De même, une ligne droite parfaite n'existe pas dans la nature : toute ligne tracée a une épaisseur, des irrégularités, une matérialité.

Pourtant, ces idéalités sont indispensables pour comprendre le réel. Grâce au point, à la ligne, au cercle ou au triangle, on peut mesurer, construire, calculer, démontrer. Autrement dit, pour penser correctement le monde concret, il faut passer par des objets abstraits qui n'existent pas matériellement, mais qui consistent pour la pensée. Les Grecs liaient cette rigueur mathématique à la musique. La musique était comprise comme une arithmétique du temps, parce qu'elle repose sur des rapports de nombres, des rythmes, des proportions et des intervalles. Elle montre que le nombre ne sert pas seulement à mesurer l'espace, mais aussi à organiser le temps.

C'est pourquoi la géométrie avait une telle importance dans la formation philosophique. À l'Académie de Platon, on disait qu'il fallait être géomètre pour entrer. Cela signifie que la philosophie exige une discipline de l'esprit : apprendre à raisonner, à démontrer, à dépasser les apparences sensibles pour atteindre des vérités plus stables.

► Illustration de Stiegler — Le géomètre et les idéalités

Le point géométrique n'a ni poids ni surface ; la ligne droite n'existe nulle part dans la nature. Pourtant, c'est cette intelligence des concepts « irréels » qui permet la construction concrète de notre monde technologique. Penser le réel suppose de penser d'abord ce qui n'existe pas.

Quand on dit qu'une chose existe, on veut dire qu'elle est présente dans le monde sensible : on peut la voir, la toucher, la mesurer, la peser. Mais certaines choses ne peuvent pas être vues ni touchées, tout en étant indispensables à la pensée. Ce sont des idéalités : des objets idéaux, abstraits, parfaits, que l'esprit vise. Prenons trois exemples :

- Le point géométrique n'a aucune dimension. Si tu fais un point avec un stylo, ce n'est pas un vrai point géométrique : c'est une petite tache d'encre avec une largeur.

-
- La ligne droite parfaite n'existe pas dans la nature. Une règle, même très précise, a toujours une épaisseur, des irrégularités microscopiques.
 - Le cercle parfait n'existe pas non plus physiquement. Même un cercle dessiné par ordinateur dépend d'un écran fait de pixels.

Pourtant, grâce à ces objets idéaux, on peut penser les formes réelles. On peut dire : cette route est presque droite, cette roue est circulaire, ce mur est perpendiculaire au sol. La formule veut donc dire : pour comprendre l'imparfait, il faut parfois viser le parfait. Pour juger qu'une chose est droite, il faut déjà avoir l'idée de la droite. Pour dire qu'un cercle est mal tracé, il faut déjà avoir l'idée du cercle parfait.

2. Du Logos à la théorie

Le Logos désigne une manière de penser fondée sur la raison, l'argumentation et la cohérence. Penser selon le Logos, ce n'est pas simplement exprimer une opinion personnelle : c'est chercher à produire un discours qui puisse être compris, discuté et éventuellement vérifié par les autres. Cette pensée obéit notamment au principe de non-contradiction. Ce principe signifie qu'on ne peut pas affirmer en même temps une chose et son contraire sous le même rapport. Par exemple, on ne peut pas dire sérieusement qu'une figure est à la fois un carré et un non-carré, au même moment et dans le même sens. Ce principe est fondamental, parce qu'il permet de distinguer un raisonnement cohérent d'un discours confus.

Le Logos est aussi lié à la recherche de la vérité, que les Grecs appellent *alètheia*. Cette vérité n'est pas seulement une information reçue de l'extérieur. Chacun doit la retrouver par lui-même, en faisant l'expérience du raisonnement. C'est pourquoi la philosophie ne consiste pas seulement à apprendre des réponses, mais à comprendre le chemin qui conduit à ces réponses.

La géométrie joue ici un rôle central. Lorsqu'on démontre un théorème, on ne demande pas simplement de croire le professeur. On suit une suite d'étapes, on voit pourquoi la conclusion est nécessaire. La vérité apparaît alors comme une évidence rationnelle : non pas une évidence immédiate, comme lorsqu'on voit un objet, mais une évidence construite par le raisonnement. De cette rigueur géométrique naît ce que les Grecs appellent la théorie, du verbe *theorein*, qui signifie contempler. Mais il ne s'agit pas seulement de regarder passivement. La théorie désigne une manière de contempler les choses par l'esprit, en cherchant leur vérité, leur ordre et leurs raisons.

Pour établir une vérité scientifique, il faut donc soit une démonstration, comme en mathématiques, soit un débat contradictoire, comme dans la vie politique ou philosophique. Le débat contradictoire permet à plusieurs points de vue de s'affronter par des arguments. Si une idée résiste aux objections, elle gagne en solidité.

Selon Stiegler, ne plus transmettre aujourd'hui cette expérience de l'évidence géométrique serait une catastrophe noétique. Le mot noétique signifie ce qui concerne l'esprit, la pensée et l'intelligence. L'idée est que si les élèves ne font plus l'expérience d'un raisonnement rigoureux, démontrable et partageable, ils risquent de perdre une capacité essentielle : celle de distinguer une opinion, une croyance, une impression et une vérité rationnellement fondée. Autrement dit, la géométrie n'est pas seulement une matière scolaire. Elle forme l'esprit à la rigueur, à la preuve, à la discussion et à l'autonomie intellectuelle. C'est pourquoi sa disparition ou son affaiblissement serait, pour Stiegler, une perte spirituelle et intellectuelle majeure.

3. La politique : isonomia et autonomie

Ce nouveau mode de vie engendre la politique : un espace public fondé sur un droit écrit et critiquable par tous. Il engendre l'isonomia, l'égalité devant la loi, qui impose à chaque citoyen d'être autonome, c'est-à-dire de penser par lui-même. À cette époque, la figure du chef politique, tel Périclès, se confond avec celle du chef militaire : être citoyen, c'est d'abord être prêt à se battre comme hoplite, et la citoyenneté se définit par le refus de l'aliénation. Le noble est celui qui préfère la mort à la captivité. Le génie grec aura consisté à substituer, à l'intérieur de l'espace social, l'émulation bénéfique entre citoyens au conflit mortel : c'est le passage de la violence physique à la parole, au Logos.

Le mot important ici est émulation. L'émulation, ce n'est pas simplement la concurrence. Dans la concurrence brutale, je veux battre l'autre, parfois l'éliminer. Dans l'émulation, l'autre me pousse à m'élever : parce qu'il est bon, il m'oblige à devenir meilleur moi aussi. Dans la cité grecque, cette transformation prend plusieurs formes. Au lieu de tuer son adversaire, on peut le contredire dans une assemblée. Au lieu de se venger soi-même, on peut porter l'affaire devant un tribunal. Au lieu de prouver sa valeur uniquement par la guerre, on peut la montrer dans les concours sportifs, poétiques, tragiques ou politiques.

C'est cela le passage de la violence physique au Logos. Le Logos, en grec, signifie à la fois parole, raison, discours argumenté. La cité devient donc un lieu où l'on remplace autant que possible la force par des raisons. Cela ne veut pas dire que les Grecs étaient pacifiques ou parfaits. Athènes a connu la guerre, l'esclavage, l'exclusion des femmes et des étrangers, les luttes de pouvoir. Mais le point philosophique est qu'ils ont inventé une idée décisive : un conflit peut devenir productif s'il est réglé par des institutions, des lois et des arguments.

Cette harmonie se brise à la fin du Ve siècle : Athènes entre dans la démesure (hubris), les crises économiques et les sécheresses, jusqu'à la tyrannie. Les tragédies de Sophocle — Œdipe roi, Antigone — témoignent de cette perte de mesure des chefs. La dégradation de la machine juridique multiplie les procès, dont celui de Socrate, qui choisit de mourir plutôt que de trahir ses principes. La philosophie implique en ce sens une forme de sacrifice : un véritable philosophe, de Socrate à Jean Cavailles, doit être prêt à mourir pour ses idées.

4. L'invention de l'histoire et la vérification des sources

L'histoire, au sens grec, ne désigne pas seulement le fait de raconter le passé. Elle commence avec une démarche d'enquête. C'est ce que montre le mot *Historia*, utilisé par Hérodote, et qui signifie justement « enquête ». Hérodote rassemble et écrit des récits sur les peuples, les guerres, les coutumes et les événements du monde grec et des peuples voisins. Il cherche à conserver la mémoire de ce qui s'est passé. Mais sa méthode reste encore proche du récit : il rapporte souvent des témoignages, des traditions, des anecdotes, parfois sans toujours pouvoir les vérifier strictement.

Thucydide va plus loin. Il est souvent considéré comme l'un des véritables fondateurs de la méthode historique, parce qu'il introduit une exigence plus rigoureuse : il ne suffit pas de raconter ce que l'on a entendu, il faut vérifier les sources, comparer les témoignages, évaluer leur fiabilité et chercher les causes réelles des événements. Avec Thucydide, l'histoire devient donc une recherche critique de la vérité. L'historien ne doit pas simplement transmettre des récits séduisants ou spectaculaires. Il doit se demander : qui parle ? D'où vient cette

information ? Peut-on la confirmer ? Le témoin est-il fiable ? Quels intérêts peuvent déformer son récit ?

Cette exigence de vérification rapproche l'histoire ancienne de la presse moderne. Le travail sérieux du journaliste consiste lui aussi à accéder aux sources, à les vérifier, à croiser les informations et à distinguer les faits des rumeurs ou des opinions. Cette exigence peut être menacée aujourd'hui, notamment lorsque l'accès aux sources devient difficile, contrôlé ou limité par des pouvoirs politiques, économiques ou juridiques. Si les journalistes, les historiens ou les citoyens ne peuvent plus accéder aux sources, il devient beaucoup plus difficile de vérifier les faits et donc de construire une vérité commune.

L'idée générale est donc que l'histoire naît lorsque les sociétés ne se contentent plus de répéter des récits, mais apprennent à enquêter, à vérifier et à juger les informations. C'est pourquoi l'histoire appartient pleinement à la naissance de l'esprit critique.

5. L'écriture alphabétique, opérateur de publicité

Le rapport historique au temps devient possible grâce à l'écriture. Sans écriture, les événements du passé peuvent être racontés oralement, mais ils restent fragiles : ils dépendent de la mémoire des personnes, des transformations du récit et des oublis. Avec l'écriture, au contraire, une trace stable peut être conservée, transmise, relue et discutée longtemps après.

À partir d'environ 650 avant J.-C., l'alphabet se généralise dans le monde grec. Cette invention est décisive, parce que l'alphabet est beaucoup plus simple et plus accessible que les systèmes d'écriture réservés à des scribes spécialisés, comme dans certaines grandes civilisations orientales. En Grèce, l'écriture peut donc devenir un outil plus largement partagé. Cette diffusion de l'écriture transforme profondément la vie politique. Les lois peuvent être gravées dans le marbre et exposées publiquement. Elles ne sont plus seulement connues par quelques chefs, prêtres ou spécialistes. Elles deviennent visibles par les citoyens, donc discutables, critiquables et révisables. L'écriture donne ainsi naissance à un nouvel espace public. Les citoyens peuvent se référer à un texte commun : la loi écrite. Cela permet de limiter l'arbitraire, car le pouvoir ne peut plus dire n'importe quoi au nom d'une tradition invisible ou d'une décision secrète. La loi étant publiée, chacun peut demander : est-ce conforme à ce qui est écrit ? Est-ce juste ? Faut-il changer cette loi ?

La cité grecque devient alors un véritable dispositif de production d'une volonté collective. Elle ne se contente pas d'obéir à un chef. Elle organise des lieux où les citoyens peuvent délibérer, décider et débattre. Le Bouleutérion est le lieu où l'on prépare et prend certaines décisions politiques. L'Agora est la place publique où les citoyens se rencontrent, discutent, échangent des arguments et participent à la vie commune. Ces lieux montrent que la politique grecque repose sur la publicité des décisions : les affaires communes doivent être rendues visibles et discutées.

Aujourd'hui, nous vivons une transformation comparable avec l'écriture numérique : internet, les bases de données, les réseaux sociaux, les documents en ligne, les archives numériques. Comme l'alphabet autrefois, le numérique modifie les conditions de l'espace public. Des figures comme Julian Assange, fondateur de WikiLeaks, sont évoquées parce qu'elles posent la question de l'accès aux documents, aux sources et aux informations cachées par les pouvoirs. Le numérique peut rendre publics des textes, des preuves ou des archives qui étaient auparavant difficiles d'accès.

Mais, comme toute technique chez Stiegler, cette écriture numérique est ambivalente. Elle peut renforcer la démocratie en donnant accès à des informations et en permettant la critique. Mais elle peut aussi produire de la surveillance, de la désinformation, de la manipulation ou une circulation incontrôlée des données.

► **Illustration de Stiegler — Les lois peintes en rouge**

L'écriture est un « opérateur de publicité » : on grave les lois et les poèmes dans le marbre — parfois peints en rouge pour être immanquables, comme à Delphes — afin que nul ne les ignore. Un citoyen d'aujourd'hui peut lire ces inscriptions avec la même proximité que celui de l'époque : l'écriture abolit la distance du temps.

ILLUSTRATION N°2 :
LECTURE SUR L'INSCRIPTION ANTIQUE



*

Partie III — Le pharmakon : la condition technique de l'esprit

1. Remède, poison, bouc émissaire

Au cœur du cours se trouve la question du pharmakon, concept que Jacques Derrida a mis en lumière dans son commentaire du Phèdre de Platon. En grec, le pharmakon possède un triple sens : remède, poison et bouc émissaire. Toute technique est pharmacologique : elle soigne et empoisonne à la fois, selon l'usage qu'on en fait.

► **Illustration de Stiegler — Le marteau**

L'objet technique est un pharmakon, à l'image du marteau : le même outil sert à construire une maison ou à fracasser un crâne. Ce n'est pas l'objet qui est bon ou mauvais, mais l'usage et le soin que nous en prenons.

L'écriture est l'exemple principal du pharmakon, c'est-à-dire d'une réalité à la fois bénéfique et dangereuse. D'un côté, l'écriture est un remède. Elle permet aux hommes de conserver des traces du passé, donc de faire de l'histoire. Elle permet aussi de stabiliser des raisonnements, des figures et des démonstrations, donc de rendre possible la géométrie. Elle permet enfin d'inscrire les lois, de les rendre publiques, de les transmettre et de les discuter : elle est donc une condition du droit et de la vie politique. Mais d'un autre côté, l'écriture peut aussi devenir un poison. Elle peut servir non pas à former l'esprit, mais à le manipuler. C'est ce que le texte attribue aux sophistes. Les sophistes utilisent le discours comme une technique de persuasion : leur but n'est pas toujours de chercher la vérité, mais de produire un effet sur les auditeurs, de les séduire, de les convaincre ou de les dominer.

Dans ce cas, l'écriture devient une psychotechnique. Cela signifie une technique qui agit sur l'esprit. Elle peut orienter les pensées, capter l'attention, produire des croyances toutes faites et rendre les individus dépendants de discours qu'ils consomment sans vraiment les interroger. Au lieu d'un dialogue vivant, où chacun pense, répond, doute et questionne, on a une consommation passive de discours.

Mais pharmakon a un troisième sens : bouc émissaire. Un bouc émissaire, c'est une personne ou un groupe que l'on désigne comme responsable de tous les malheurs, afin d'éviter de réfléchir aux causes profondes d'une crise. Ce sens permet de comprendre certaines situations actuelles. Lorsque le marketing, les médias et les industries culturelles occupent presque tout l'espace social, ils peuvent empêcher les individus de construire leur propre mémoire, leur propre jugement et leur propre désir. Stiegler parle alors de « conjuration des imbéciles » pour désigner une situation où les esprits sont affaiblis par des dispositifs qui encouragent la passivité, la consommation et les réactions immédiates plutôt que la réflexion. Ces industries « court-circuitent la mémoire collective ». Cela signifie qu'elles interrompent la transmission entre les générations, les œuvres, les savoirs, les traditions et les expériences. Les individus reçoivent sans cesse des messages, des images, des publicités, des opinions rapides, mais ils ont de moins en moins de temps pour s'approprier vraiment ce qu'ils vivent et pour l'inscrire dans une histoire commune.

C'est ce que nous pourrions appeler un vide anamnésique. L'anamnèse, c'est le fait de se souvenir, de retrouver une mémoire profonde, de reprendre possession de son histoire. Un vide anamnésique signifie donc une perte de mémoire partagée : les individus ne savent plus très bien d'où ils viennent, ce qu'ils héritent, ni comment donner sens à leur existence. Cette perte

peut produire une souffrance psychique et sociale. Si les individus ont le sentiment de ne plus exister pleinement, de ne plus être reconnus, de ne plus appartenir à une histoire commune, ils peuvent chercher une explication simple à leur malaise. C'est là que peut apparaître le populisme : au lieu d'analyser les causes complexes de la crise, il désigne un coupable supposé, un bouc émissaire.

► **Illustration de Stiegler — La conjuration des imbéciles et le bouc émissaire**

Privée du sens commun qui la tient ensemble, une société cherche un pharmakos — un bouc émissaire sur lequel décharger son angoisse : l'immigré, le jeune, l'étranger. Retrouver l'«intelligence» au sens social, c'est renouer le fil d'Ariane du sens commun pour empêcher la zone de fracture sociale de céder définitivement.

2. La pharmacologie généralisée

Depuis la crise économique de 2008, nous comprenons plus clairement que nos techniques ne sont jamais simplement bonnes ou mauvaises. Elles sont pharmacologiques, c'est-à-dire qu'elles fonctionnent comme des pharmaka : elles peuvent être à la fois des remèdes et des poisons. Pendant longtemps, beaucoup de technologies ont été présentées surtout comme des progrès. On pensait qu'elles allaient améliorer la vie humaine, rendre le travail plus efficace, faciliter les déplacements, augmenter le confort, accélérer la communication ou développer le savoir. Mais la crise de 2008 a révélé que ce que l'on appelle progrès peut aussi produire des effets destructeurs lorsqu'il n'est pas maîtrisé.

Une même invention peut donc nous aider et nous nuire. L'automobile, par exemple, permet de se déplacer plus librement, mais elle produit aussi de la pollution, des accidents, de la dépendance au pétrole et une transformation parfois négative des villes. Les couches-culottes jetables facilitent la vie quotidienne des parents, mais elles posent aussi des problèmes écologiques liés aux déchets. L'ordinateur permet de travailler, de créer, d'apprendre et de communiquer, mais il peut aussi produire de la dépendance, de la dispersion de l'attention ou une perte de savoir-faire. On parle alors de société hyperindustrielle parce que l'industrie ne se limite plus à fabriquer des objets matériels. Elle organise désormais presque tous les aspects de l'existence : nos déplacements, notre alimentation, notre santé, nos loisirs, nos relations, notre attention, notre mémoire et même notre désir. Les pharmaka ne sont donc plus rares ou isolés : ils sont produits en masse et présents partout dans la vie quotidienne.

Le problème n'est donc pas de condamner toute technique. Il ne s'agit pas de dire que l'automobile, l'ordinateur ou le numérique seraient mauvais en eux-mêmes. Le problème est plutôt de comprendre comment une technique utile peut devenir toxique lorsqu'elle est utilisée sans limite, sans réflexion, sans éducation ou uniquement selon des intérêts économiques. C'est pourquoi la question centrale devient : que devons-nous faire de ces remèdes qui sont aussi des poisons ? Autrement dit, comment organiser collectivement les usages des techniques pour qu'elles nous aident à vivre, à penser, à apprendre et à nous relier aux autres, au lieu de nous rendre dépendants, passifs ou destructeurs ?

Chez Stiegler, cette question appelle une thérapeutique. Cela ne signifie pas un rejet de la technique, mais un art d'en prendre soin. Une société doit apprendre à régler, éduquer et transformer les usages de ses techniques. Le remède ne devient vraiment bénéfique que s'il est accompagné de savoirs, de règles, d'institutions et de pratiques capables d'empêcher son empoisonnement.

► **Illustration de Stiegler — Quand le progrès se renverse en poison**

Le pétrole devient CO₂ et pollution. L'ordinateur engendre l'addiction. Les antibiotiques affaiblissent le système immunitaire. Aucune de ces technologies n'est mauvaise en soi ; chacune devient toxique faute d'une « thérapeutique » — un savoir des usages — qui en règle l'emploi.

3. Le pharmakon, le consumérisme et l'attention

Ces technologies occupent une place de plus en plus importante dans nos vies, au point de fonctionner parfois comme des drogues. Cela ne signifie pas qu'elles sont toutes mauvaises en elles-mêmes, mais qu'elles peuvent produire de la dépendance, capter notre désir et orienter nos comportements sans que nous en ayons pleinement conscience. Cette situation s'inscrit dans une société organisée par le consumérisme. Le consumérisme ne consiste pas seulement à acheter des objets utiles. Il désigne un système dans lequel les individus sont constamment incités à consommer : consommer des produits, des images, des séries, des jeux, des marques, des aliments, des informations ou des relations numériques.

Dans ce système, l'attention devient une ressource économique. Les industries cherchent à attirer notre regard, à retenir notre temps et à provoquer nos réactions. Plus nous regardons un écran, plus nous cliquons, plus nous restons connectés, plus notre attention peut être transformée en valeur commerciale, notamment par la publicité. C'est pourquoi la télévision, les jeux vidéo, la mode ou même la nourriture peuvent fonctionner comme des drogues. Ils peuvent procurer du plaisir, du réconfort ou de l'excitation, mais ils peuvent aussi installer des habitudes répétitives et difficiles à contrôler. On ne consomme plus seulement parce qu'on en a besoin : on consomme parce qu'on est sollicité, stimulé, attiré, parfois rendu dépendant.

La critique ne vise donc pas seulement les objets techniques eux-mêmes. Elle vise surtout l'organisation industrielle qui les utilise pour capter l'attention et exploiter le désir. Ce qui est en jeu, c'est notre capacité à choisir librement ce à quoi nous voulons consacrer notre temps, notre esprit et notre énergie. Face à cela, la philosophie propose un contre-modèle. Elle ne cherche pas à capter l'attention pour la vendre, mais à former l'attention pour la rendre plus libre et plus réfléchie. Elle apprend à ralentir, à questionner, à distinguer un désir véritable d'une simple pulsion de consommation. Elle invite à ne pas être seulement consommateur de discours, d'images ou de produits, mais à redevenir capable de penser, de juger et de désirer par soi-même.

► **Illustration de Stiegler — « Académie Philo » contre « Star Academy »**

À l'industrie qui capte l'attention pour la vendre, Stiegler oppose une « Académie Philo » dressée contre la « Star Academy » : non pour fuir les techniques, mais pour en faire des outils d'élévation plutôt que d'abrutissement.

4. La spirale du progrès et la désindividuation

L'être humain est un être inachevé : contrairement à beaucoup d'animaux, il ne dispose pas naturellement de tous les moyens nécessaires pour survivre. Il doit donc inventer des outils, des techniques, des règles, des savoirs et des institutions pour compenser cette fragilité de départ. Mais chaque invention crée à son tour de nouveaux problèmes. Une technique apparaît d'abord comme une solution, puis elle transforme le monde d'une manière qui produit de

nouvelles difficultés. Il faut alors inventer encore autre chose pour répondre à ces difficultés. L'histoire humaine avance donc par une succession d'inventions, de problèmes nouveaux, puis de nouvelles inventions.

Joseph Schumpeter, économiste du XXe siècle, a décrit ce mouvement avec l'expression « innovation créatrice ». L'innovation détruit certaines formes anciennes de production, de travail ou de vie sociale, mais elle en crée aussi de nouvelles. Par exemple, l'automobile a transformé les transports, les villes, l'industrie et les emplois ; mais elle a aussi détruit d'anciennes formes de déplacement et produit de nouveaux problèmes : pollution, embouteillages, dépendance au pétrole, accidents.

Aujourd'hui, cette dynamique s'est fortement accélérée. Les objets techniques se renouvellent très vite. Les téléphones, les ordinateurs, les logiciels, les applications ou les objets connectés deviennent rapidement obsolètes. Ils sont souvent pensés pour être remplacés plutôt que réparés ou durablement appropriés. La technique devient alors industrielle, rapide et jetable. Cette accélération peut produire un sentiment de « dégoût de soi ». Cela signifie que les individus peuvent avoir l'impression de ne plus maîtriser leur existence, de courir après des objets, des mises à jour, des normes sociales et des comportements imposés par le système technique et économique. Ils se sentent dépassés, dépendants, parfois inutiles ou dépossédés de leurs propres savoir-faire.

C'est ce que l'on peut appeler une désindividuation massive. S'individuer, c'est devenir soi-même, construire sa singularité, développer ses capacités de penser, d'agir et de désirer. La désindividuation désigne au contraire une perte de singularité : les individus sont poussés à adopter les mêmes comportements, les mêmes goûts, les mêmes réactions, les mêmes usages standardisés. Le problème est pharmacologique, parce que les techniques sont à la fois des remèdes et des poisons. Elles peuvent augmenter nos capacités, mais aussi nous rendre dépendants ou nous appauvrir. Or les lois ne suffisent pas à régler définitivement ce problème. Une loi écrite ne peut pas prévoir tous les usages futurs d'une technique, surtout lorsque les innovations évoluent très vite.

C'est pourquoi les lois doivent être interprétées « dans l'esprit » plutôt qu'à la lettre. Les appliquer seulement à la lettre, ce serait répéter mécaniquement des règles sans comprendre leur finalité. Les interpréter dans l'esprit, c'est se demander : quel bien commun cette loi cherche-t-elle à protéger ? Quelle liberté veut-elle garantir ? Quel danger veut-elle éviter ?

L'exemple du Web et de WikiLeaks montre bien cette difficulté. Internet peut être un formidable outil de partage du savoir, d'accès aux sources, de transparence démocratique et de liberté d'expression. Mais il peut aussi bouleverser des équilibres fragiles, notamment dans le domaine diplomatique.

La diplomatie repose souvent sur une certaine réserve : tous les échanges entre États ne sont pas immédiatement rendus publics, afin de permettre la négociation, la prudence et parfois la paix. Lorsque des documents confidentiels sont publiés massivement en ligne, cela peut révéler des abus ou des mensonges, ce qui est utile à la démocratie. Mais cela peut aussi fragiliser des relations internationales, mettre des personnes en danger ou rendre certains compromis impossibles.

Le Web est donc lui aussi un pharmakon. Il peut être un remède contre le secret abusif, la corruption et la manipulation. Mais il peut devenir un poison s'il détruit toute possibilité de

réserve, de confiance ou de médiation. La question n'est donc pas seulement : faut-il tout rendre public ? Elle est plutôt : comment organiser techniquement, juridiquement et politiquement la publicité des informations pour qu'elle serve la vérité et la démocratie sans détruire les conditions de la vie commune ?

ILLUSTRATION N°3 :
L'EQUILIBRE DES CHOIX HUMAINS ET MODERNES



*

Partie IV — Le défaut d'origine : Prométhée, Épiméthée et la technique

1. Le mythe de Prométhée et d'Épiméthée

Dans le dialogue Protagoras de Platon, l'origine de l'humanité est racontée sous la forme d'un mythe : celui de Prométhée et de son frère Épiméthée. Épiméthée reçoit une mission importante : répartir entre les différentes espèces vivantes les qualités nécessaires à leur survie. Son nom signifie « celui qui réfléchit après coup ». Cela indique déjà son défaut principal : il agit d'abord, puis il pense ensuite. Il est donc présenté comme un personnage étourdi, imprudent, qui ne prévoit pas assez les conséquences de ce qu'il fait. Il commence alors à distribuer des avantages aux animaux. À certains, il donne la force pour se défendre. À d'autres, il donne la vitesse pour fuir les prédateurs. À d'autres encore, il donne des griffes, des crocs, une carapace, des ailes, une fourrure ou une grande fécondité. Chaque espèce reçoit ainsi un moyen particulier de survivre dans la nature. Mais Épiméthée fait une erreur : il distribue toutes les qualités disponibles avant de s'occuper de l'être humain. Lorsqu'arrive le tour de l'homme, il ne reste plus rien. L'être humain apparaît donc comme un vivant dépourvu de protection naturelle suffisante : il n'a ni griffes puissantes, ni carapace, ni grande vitesse, ni fourrure épaisse, ni instinct parfaitement adapté.

Ce mythe signifie que l'humanité commence par un manque. L'homme n'est pas naturellement équipé pour survivre comme les autres animaux. Il est fragile, nu, exposé, inachevé. Il ne possède pas immédiatement les moyens de vivre dans son milieu. C'est précisément ce manque qui rend la technique nécessaire. Puisque l'homme n'a pas reçu de qualités naturelles suffisantes, il devra inventer des outils, fabriquer des vêtements, construire des abris, produire du feu, créer des armes, développer des savoirs et organiser une vie collective.

► Illustration de Stiegler — L'homme sans qualités

L'homme apparaît nu, sans défense, prématuré — ce que la science moderne appelle la néoténie. Pour réparer la faute de son frère, Prométhée dérobe le feu et les savoirs techniques aux dieux (Héphaïstos et Athéna). L'humanité est ainsi constituée par un défaut d'origine, compensé par la technique : l'homme ne « possède » aucune qualité naturelle, il doit les inventer à travers des outils, des prothèses, des artifices.

2. La technique comme troisième mémoire

Le mythe de Prométhée et d'Épiméthée peut être relu à partir des travaux de l'anthropologue André Leroi-Gourhan, qui a beaucoup étudié le rôle de la technique dans l'évolution humaine. En biologie, on distingue généralement deux formes de mémoire.

La première est la mémoire génétique. Elle est inscrite dans les gènes et se transmet d'une génération à l'autre. Elle permet à une espèce de conserver certaines caractéristiques biologiques : par exemple la forme du corps, certains instincts, certaines capacités organiques.

La deuxième est la mémoire individuelle, que l'on peut appeler mémoire épigénétique. Elle correspond à ce qu'un individu apprend au cours de sa vie : ses habitudes, ses expériences, ses gestes, ses souvenirs, ses apprentissages. Mais cette mémoire disparaît avec lui. Selon le néodarwinisme, ce qu'un individu apprend pendant sa vie ne se transmet pas directement à ses

descendants par les gènes. Par exemple, si quelqu'un apprend à jouer du piano, ses enfants ne naîtront pas avec cette compétence inscrite biologiquement en eux.

Or l'être humain possède une troisième forme de mémoire, qui le distingue profondément des autres vivants : la mémoire technique. Cette mémoire n'est pas enfermée dans le corps. Elle est déposée à l'extérieur de l'individu, dans des objets, des outils, des signes, des livres, des monuments, des machines, des images ou des fichiers numériques.

Grâce à cette troisième mémoire, une expérience individuelle peut survivre à celui qui l'a vécue. Un outil fabriqué par un artisan, un texte écrit par un philosophe, une formule mathématique, une partition musicale ou une vidéo peuvent être transmis à d'autres personnes, parfois des siècles plus tard.

C'est ainsi que l'humanité accumule des savoirs. Chaque génération ne recommence pas tout depuis zéro : elle hérite d'un monde déjà rempli de techniques, de langages, d'institutions, d'œuvres et de connaissances. Cette mémoire extérieure permet à l'histoire humaine d'exister.

Le lien avec le mythe est alors clair. Si l'homme est d'abord oublié par Épiméthée, s'il est dépourvu de qualités naturelles suffisantes, il doit survivre en inventant des techniques. Mais ces techniques ne sont pas seulement des outils pratiques : elles deviennent aussi des supports de mémoire. Elles conservent les expériences humaines et les transmettent au-delà de la vie individuelle.

L'être humain est donc un vivant qui ne transmet pas seulement par la biologie. Il transmet aussi par la technique, par la culture et par les supports extérieurs de mémoire. C'est cette troisième mémoire qui rend possibles l'éducation, l'histoire, la civilisation et la philosophie.

► **Illustration de Stiegler — Les trois mémoires**

La mémoire génétique transmet l'espèce. La mémoire épigénétique retient l'expérience d'un corps individuel, mais meurt avec lui. La mémoire épiphylogénétique — la mémoire technique — fait exception : un outil, un livre, un fichier numérique sont des supports de mémoire extérieurs au corps, qui transmettent l'expérience individuelle aux générations futures. C'est cette extériorisation technique qui rend possibles l'histoire et l'héritage.

3. Hésiode et la double figure de l'Éris

Homère peut être considéré comme l'un des grands ancêtres de la culture grecque, parce que ses poèmes, l'Iliade et l'Odyssée, ont profondément marqué l'imaginaire, l'éducation et les valeurs des Grecs. Mais Homère appartient encore à un monde largement oral, antérieur à la cité politique pleinement constituée et à la généralisation de l'écriture alphabétique.

Avec Hésiode, au VII^e siècle avant J.-C., on entre davantage dans l'univers de la cité. Hésiode n'est pas seulement un poète qui raconte les exploits des héros ; il réfléchit aux conditions de la vie humaine, au travail, à la justice, aux conflits entre les hommes et à l'organisation du monde.

Dans la Théogonie, Hésiode raconte la naissance des dieux. Il explique comment l'ordre divin s'est constitué à travers des générations de puissances divines et des conflits. L'un de ces

conflits oppose Zeus à Prométhée. Prométhée est une figure décisive, parce qu'il est lié à la ruse, au feu, à la technique et à la condition humaine.

Dans *Les Travaux et les Jours*, Hésiode part d'une situation très concrète : une dispute d'héritage avec son frère Persès. Cette querelle familiale devient l'occasion de réfléchir à la justice humaine. La justice n'apparaît plus seulement comme un ordre divin parfait, extérieur aux hommes. Elle devient aussi une affaire humaine, liée aux conflits, aux lois, aux jugements et aux décisions.

Cette justice humaine est dite « finie » parce qu'elle est imparfaite. Les hommes ne sont pas des dieux : ils peuvent se tromper, être injustes, céder à l'intérêt personnel ou à la violence. La justice humaine doit donc être construite, discutée, corrigée et protégée. Elle n'est jamais donnée une fois pour toutes.

Hésiode oppose ainsi la justice divine, supposée parfaite et supérieure, à la justice des hommes, fragile et incertaine. Mais cette fragilité est précisément ce qui rend la politique nécessaire. Puisque les hommes peuvent se disputer, mentir ou abuser de leur pouvoir, ils doivent inventer des règles communes et des formes de jugement.

Le concept central introduit ici est celui d'Éris. Éris désigne le conflit, la rivalité, la discorde. Mais ce conflit a deux visages. Il y a d'abord une mauvaise Éris : celle qui pousse les hommes à se jalouser, à se battre, à se détruire, à entrer dans la vengeance ou la guerre. Mais il existe aussi une bonne Éris : celle qui pousse chacun à se dépasser. Dans ce cas, la rivalité ne détruit pas le lien social ; elle stimule l'effort, le travail, le courage et l'excellence. Par exemple, un artisan peut vouloir faire aussi bien ou mieux qu'un autre artisan ; un poète peut vouloir composer un plus beau poème ; un citoyen peut vouloir être reconnu pour sa vertu.

► **Illustration de Stiegler — Les deux Éris**

La mauvaise Éris est le conflit destructeur, la pulsion qui pousse les hommes à s'entredéchirer comme des bêtes pour leur survie. La bonne Éris est l'émulation : elle conduit les citoyens à s'élever vers le meilleur (ariston), dans les concours de poésie comme aux Olympiades. Aujourd'hui, cette dynamique s'essouffle en Europe — le rachat symbolique du patrimoine grec par des puissances comme la Chine signale une dilapidation de notre héritage.

4. L'individuation humaine : récapituler, retenir, s'élever

Contrairement à beaucoup d'animaux, l'être humain ne naît pas déjà complètement adapté à son milieu. Il naît fragile, dépendant, inachevé. Il doit apprendre presque tout ce qui lui permettra de vivre humainement.

Chaque individu doit donc reprendre pour lui-même une partie de l'histoire de la culture humaine. C'est ce que signifie ici « récapituler ». Après sa naissance, l'enfant doit apprendre à marcher, à parler, à utiliser des objets, à comprendre des règles, à maîtriser certains gestes, à vivre avec les autres. Tout cela ne vient pas simplement de la nature : cela demande une éducation. Même des choses qui semblent élémentaires, comme marcher ou parler, sont liées à un milieu humain et technique. Marcher debout suppose déjà un certain rapport au corps, à l'espace, aux outils et aux autres. Parler suppose une langue reçue des générations précédentes. Contrôler ses pulsions suppose des interdits, des habitudes, des règles, des exemples, des institutions. L'être humain devient donc humain à travers une culture.

Cela signifie aussi que nous sommes des êtres techniques dès le départ. La technique ne commence pas seulement avec les machines modernes. Elle commence avec les gestes, les outils, le langage, l'écriture, le calcul, la musique, les vêtements, les maisons, les règles sociales. L'humain ne vit jamais dans une nature pure : il vit toujours dans un monde déjà transformé par des techniques. Mais l'être humain est aussi traversé par des pulsions. Une pulsion est une force intérieure immédiate, qui pousse à satisfaire un besoin ou un désir sans attendre. Si ces pulsions ne sont jamais retenues, éduquées ou transformées, elles peuvent devenir destructrices. Elles peuvent conduire à la violence, à la domination, à l'addiction ou à l'autodestruction.

C'est pourquoi il faut apprendre à les « retenir ». Retenir ne veut pas dire simplement réprimer ou supprimer. Cela veut dire différer, transformer, orienter. L'éducation, l'écriture, le calcul, le chant, l'art, la parole ou la loi permettent de faire passer une énergie brute vers des formes plus élevées. Par exemple, l'agressivité peut devenir courage, compétition réglée ou création ; le désir peut devenir amour, savoir ou œuvre.

L'élévation humaine n'est donc jamais automatique. Le simple fait d'avoir des techniques ne rend pas l'humanité meilleure. Sans éducation et sans règles, les techniques peuvent au contraire amplifier la destruction. Les massacres industriels de la Première Guerre mondiale le montrent tragiquement : la science, l'industrie et la technique peuvent être utilisées pour tuer à une échelle immense. Vivre humainement, c'est alors s'individuer. S'individuer, ce n'est pas seulement exister comme individu séparé des autres. C'est devenir progressivement soi-même, développer ses capacités, sa pensée, sa sensibilité, son jugement et sa manière singulière de participer au monde commun.

Cette idée peut être rapprochée de Spinoza : vivre, c'est augmenter sa « puissance d'agir ». Cela signifie devenir plus capable de comprendre, de choisir, d'agir, d'aimer, de créer et de participer à la vie collective. Une vie réussie n'est donc pas seulement une vie où l'on consomme davantage. C'est une vie où l'on développe ses capacités intellectuelles, affectives, sociales et culturelles. Il faut donc distinguer deux formes de croissance. La croissance consumériste consiste à produire et consommer toujours plus d'objets. La croissance noétique, elle, concerne l'esprit : elle désigne le développement de l'intelligence, de l'attention, du savoir, de la culture et de la capacité à penser par soi-même. Cette individuation humaine est inséparable de la technique. Nous devenons nous-mêmes à travers des objets, des langages, des supports de mémoire, des institutions et des savoirs transmis. Mais la technique reste toujours un pharmakon : elle est à la fois remède et poison.

Elle est un remède parce qu'elle rend possibles la civilisation, l'éducation, la mémoire, l'écriture, la médecine, l'art, la science et la politique. Mais elle est aussi un poison lorsqu'elle échappe à tout contrôle, lorsqu'elle capte les désirs, automatise les comportements, détruit l'attention ou met sa puissance au service de la guerre et de la domination.

C'est pourquoi une société a besoin d'une thérapeutique. Il ne s'agit pas de soigner une maladie individuelle, mais d'inventer des règles, des savoirs, des institutions et des pratiques capables d'orienter les techniques vers la vie plutôt que vers la destruction. Les lois, l'éducation et le savoir politique servent précisément à contenir la toxicité possible des techniques.

La dernière idée est donc décisive : là où Platon se méfiait fortement de la technique, en particulier de l'écriture, en y voyant une illusion capable d'affaiblir la mémoire vivante, il faut reconnaître que la technique n'est pas extérieure à l'esprit humain. Elle en est une condition.

Nous pensons avec des supports, des signes, des outils, des livres, des écrans, des institutions et des héritages culturels. L'esprit humain n'existe pas sans médiations techniques.

5. Le conflit divin et l'origine du travail

Pour comprendre ce qu'est l'être humain, il faut revenir au mythe grec qui raconte le conflit entre Zeus et Prométhée. Zeus représente l'ordre des dieux olympiens, c'est-à-dire l'ordre divin qui finit par s'imposer dans le monde grec. Prométhée, lui, appartient aux Titans, des puissances plus anciennes, souvent associées à des forces primitives, violentes ou rusées. Le monde humain naît donc dans un contexte de conflit entre deux ordres : l'ordre des anciens Titans et l'ordre des nouveaux dieux olympiens. Prométhée joue un rôle essentiel parce qu'il prend le parti des mortels. Il est celui qui ruse contre Zeus pour aider les hommes. Dans la tradition grecque, il est notamment associé au vol du feu, c'est-à-dire à la transmission aux hommes d'une puissance technique normalement réservée aux dieux.

Ce feu ne désigne pas seulement la flamme matérielle. Il symbolise aussi la technique, le travail, la fabrication, la cuisson, la métallurgie, la transformation de la nature. Grâce au feu, les humains ne se contentent plus de subir leur environnement : ils peuvent le modifier. Mais cette puissance technique a une origine conflictuelle. Elle n'est pas donnée paisiblement aux hommes ; elle est liée à une ruse, à un vol, à une transgression. Cela signifie que la condition humaine est marquée dès le départ par une tension : les hommes disposent d'une puissance presque divine, la technique, mais ils restent mortels, fragiles et imparfaits.

Jean-Pierre Vernant, grand historien de la pensée grecque, montre que les cultes grecs gardent la mémoire de ce conflit à travers le sacrifice. Dans le sacrifice, les hommes offrent une part de l'animal aux dieux et en gardent une part pour eux. Ce partage rappelle la séparation entre les dieux et les mortels : les dieux sont immortels, tandis que les hommes doivent se nourrir, travailler, souffrir et mourir. Le sacrifice exprime donc la place particulière des humains. Ils ne sont pas des animaux comme les autres, puisqu'ils ont des rites, des techniques, des dieux et des institutions. Mais ils ne sont pas non plus des dieux, puisqu'ils restent soumis au besoin, au temps, au travail et à la mort.

► Illustration de Stiegler — La ruse du sacrifice et le foie de Prométhée

Le passage de « l'âge d'or » — où tout poussait sans effort — à la condition mortelle vient d'une ruse de Prométhée : lors d'un sacrifice, il trompe Zeus en lui offrant les os cachés sous la graisse, et garde la viande pour les hommes. Pour se venger, Zeus condamne les mortels au travail (le bios) et leur retire le feu. Dès lors, l'homme doit « retourner la terre » et inventer ses techniques pour survivre. Cette épreuve se traduit par une inquiétude constante, une « prise de tête » que symbolise le foie de Prométhée dévoré chaque jour par l'aigle : métaphore de la mélancolie et du souci de la mort.

ILLUSTRATION N°4 :
LA RUSE DE PROMETHEE



*

Partie V — La condition mortelle et l'économie des désirs

1. Les mortels et le savoir du non-savoir

Pour les Grecs avant Platon, les êtres humains ne sont pas d'abord définis comme des « hommes » au sens abstrait, mais comme des « mortels ». Ce mot est très important : il rappelle que la caractéristique fondamentale de notre existence est le fait que nous allons mourir. Être humain, ce n'est donc pas seulement être vivant, parler ou fabriquer des outils. C'est vivre en sachant que notre vie aura une fin. Les animaux meurent eux aussi, bien sûr, mais ils ne semblent pas vivre dans la conscience permanente de leur propre mort. L'être humain, lui, sait qu'il est mortel, et ce savoir transforme toute sa manière d'exister. Parce que nous savons que nous allons mourir, nous cherchons à repousser cette fin. Nous travaillons, nous construisons, nous nous soignons, nous transmettons des savoirs, nous faisons des enfants, nous écrivons, nous créons des œuvres, nous cherchons à laisser une trace. Une grande partie de la culture humaine peut être comprise comme une manière de répondre à la mort. Mais ce savoir est paradoxal. Nous savons avec certitude que nous mourrons, mais nous ne savons ni quand, ni comment. La mort est donc une certitude absolue et, en même temps, une incertitude totale.

C'est ce que signifie l'expression « savoir du non-savoir ». Nous possédons un savoir : nous savons que notre vie est finie. Mais ce savoir porte sur quelque chose que nous ne pouvons pas connaître complètement. Nous ne pouvons pas faire l'expérience de notre propre mort comme d'un événement vécu, puisque, lorsque la mort arrive, nous ne sommes plus là pour la vivre. Cette conscience de la mort rend l'être humain inquiet, vigilant et actif. Il ne vit pas simplement dans le présent immédiat. Il anticipe, prévoit, espère, craint, organise son avenir. Il sait que son temps est limité, et c'est pourquoi il cherche à donner une forme et un sens à son existence.

► **Illustration de Stiegler — La mort que l'on ne vivra jamais**

Comme le souligne Socrate dans le *Phédon*, la mort est l'événement qui nous arrivera nécessairement, mais que nous ne vivrons jamais : une fois là, nous ne serons plus. C'est ce rapport à la finitude qui pousse les mortels à cultiver un lien avec les immortels et à inventer des savoirs pour différer la mort.

2. Temporalité noétique : du devenir à l'avenir

Le mot grec *épokhè* signifie d'abord une suspension ou une interruption. Il a donné le mot « époque », mais son sens philosophique est plus profond : il désigne un moment d'arrêt, un moment où le cours habituel des choses est suspendu. Cette idée permet de comprendre le temps propre à l'esprit, que l'on appelle ici le temps noétique. Le mot noétique vient du grec *noûs*, qui signifie l'esprit ou l'intelligence. Le temps noétique est donc le temps de la pensée, de la conscience, du jugement et de la décision.

Il faut distinguer ce temps de deux autres formes de temps. Il y a d'abord le temps physique, celui des choses matérielles : les pierres s'usent, les montagnes s'érodent, les astres se déplacent, les objets se dégradent. C'est le devenir minéral. Il y a ensuite le temps biologique, celui des êtres vivants : les organismes naissent, grandissent, se reproduisent, vieillissent et meurent. C'est le devenir organique.

Dans ces deux cas, les choses suivent des processus qui ne dépendent pas d'une décision consciente. Les objets inanimés et les animaux sont emportés par le devenir : ils subissent le passage du temps, l'usure, la transformation, la dégradation. Le texte parle d'un flux entropique, c'est-à-dire d'un mouvement où tout tend à se défaire, à se désorganiser, à se détériorer. Mais les êtres noétiques, c'est-à-dire les êtres capables de pensée, ne se contentent pas de subir le devenir. Ils peuvent s'arrêter, réfléchir, se souvenir, anticiper et décider. Ils peuvent produire une épokhè : suspendre le mouvement automatique des choses pour se demander ce qu'il faut faire.

C'est ainsi qu'ils peuvent transformer le devenir en avenir. Le devenir, c'est ce qui arrive selon l'enchaînement des causes, des habitudes, des forces matérielles ou biologiques. L'avenir, lui, suppose une décision. Il naît lorsque des êtres conscients se rapportent à leur passé, comprennent leur présent et ouvrent une possibilité nouvelle. Par exemple, si une société continue à polluer sans réfléchir, elle suit simplement un devenir : les conséquences s'enchaînent mécaniquement. Mais si cette société prend conscience du danger, se souvient de ses erreurs, débat, établit des critères et change ses choix, elle ouvre un avenir.

C'est ce que signifie la bifurcation. Bifurquer, c'est quitter une trajectoire déjà engagée pour prendre une autre direction. Une bifurcation n'est possible que si l'on ne subit pas passivement le cours des choses. Elle suppose une prise de conscience, un jugement et une volonté collective. L'individuation collective désigne précisément ce processus. Un groupe humain ne devient pas vraiment une communauté simplement parce qu'il vit au même endroit ou subit les mêmes événements. Il devient une communauté lorsqu'il transforme ce qui lui arrive en projet commun, en décision partagée, en avenir construit ensemble. Pour cela, il faut des critères. Une société doit se demander selon quelles valeurs elle décide : la vérité, la justice, la liberté, le bien commun, la dignité, la transmission. Parmi ces critères, la vérité occupe une place fondamentale, parce qu'une décision collective ne peut pas être juste si elle repose sur le mensonge, l'illusion ou la manipulation.

► **Illustration de Stiegler — Le marin et la mer**

Il faut distinguer le devenir, processus physique automatique, de l'avenir, qui dépend de décisions et de volontés. Nous ne pouvons plus tout maîtriser — c'était le fantasme du XIXe siècle —, mais nous devons garder la volonté d'agir : comme le marin qui affronte la mer sans prétendre la dompter.

3. Inquiétude, attente et économie des pulsions

L'être humain est un être inquiet parce qu'il n'est jamais complètement achevé. Il naît fragile, dépendant des autres, obligé d'apprendre à vivre, à parler, à penser et à maîtriser ses comportements. À cette inachèvement s'ajoute une autre dimension essentielle : l'être humain sait qu'il va mourir. Cette conscience de la mort produit une inquiétude permanente. Nous ne vivons pas seulement dans l'instant présent : nous attendons, nous espérons, nous craignons, nous anticipons. Les Grecs appellent cette attente *Elpis*. *Elpis* peut désigner l'espoir, mais aussi l'attente en général : attente d'un bien possible, ou crainte d'un mal à venir.

La phénoménologie de Husserl parle, de son côté, de protentions. Une protention est une orientation de la conscience vers ce qui va arriver. Par exemple, lorsque j'écoute une mélodie, je n'entends pas seulement la note présente : j'attends déjà la suite. De même, dans la vie, nous sommes toujours tournés vers un avenir possible. Cette attente peut devenir dangereuse si elle

est dominée par les pulsions. Une pulsion est une force immédiate qui pousse à satisfaire quelque chose tout de suite : manger, consommer, posséder, réagir, dominer, se venger. Si les pulsions sont livrées à elles-mêmes, elles peuvent produire de la violence, de l'addiction, de la jalousie ou de la destruction. C'est ce que l'on peut appeler la mauvaise Éris : le conflit destructeur.

Pour transformer cette mauvaise Éris en bonne Éris, il faut « économiser » les pulsions. Ici, économiser ne veut pas dire seulement faire des économies d'argent. Cela signifie organiser, contenir, régler, orienter. Une énergie pulsionnelle ne doit pas être simplement libérée immédiatement ; elle doit être retenue pour pouvoir être transformée. Cette retenue est appelée le métron, c'est-à-dire la mesure. Le métron désigne la limite, la juste proportion, la capacité à ne pas céder immédiatement à l'excès. Grâce à cette retenue, la pulsion brute peut devenir autre chose qu'une réaction immédiate. Par exemple, une colère immédiate peut se transformer en parole juste, en revendication politique ou en combat pour la justice. Une rivalité peut devenir émulation, c'est-à-dire désir de se dépasser. Une attirance immédiate peut devenir amour, fidélité, attention à l'autre. Une envie de posséder peut devenir projet, travail, création ou engagement.

C'est cela le passage de la pulsion au désir. La pulsion veut une satisfaction immédiate. Le désir, lui, suppose du temps, de l'attente, de l'imagination, de la relation et de la construction. Le désir est plus humain que la pulsion, parce qu'il peut s'inscrire dans une histoire, dans un lien social et dans une transformation de soi. L'investissement social désigne alors le fait que cette énergie ne reste pas enfermée dans l'individu. Elle devient participation à la vie commune : apprendre, travailler, aimer, créer, débattre, transmettre, s'engager. Une société tient donc parce qu'elle parvient à transformer les pulsions individuelles en désirs partagés, en projets communs et en formes civilisées de conflit.

► **Illustration de Stiegler — La jarre de Pandore**

Les attentes sont contenues dans la jarre de Pandore. L'attente peut être crainte (du pire) ou espoir (le désir du bien). Lorsqu'elles sont retenues et sublimées par l'éducation, ces attentes produisent la bonne Éris ; libérées sans contrôle, elles deviennent des pulsions toxiques. Notre rapport à la mort est le moteur de cette individuation : en différant notre fin, nous nous transformons et nous nous singularisons.

► **Illustration de Stiegler — Les Jeux Olympiques : la sublimation**

Les Jeux Olympiques antiques illustrent parfaitement cette transformation : tous les quatre ans, une trêve sacrée suspend les guerres et permet aux Grecs de s'affronter selon des règles communes, convertissant la violence en une excellence partagée. La bonne Éris est une violence sublimée.

4. Aïdos et Dikè : le savoir politique partagé

Dans le mythe raconté par Protagoras, les êtres humains reçoivent les techniques : ils savent fabriquer des outils, produire du feu, construire des abris, se vêtir, cultiver, se défendre. Mais cette puissance technique ne suffit pas à faire une société. Le problème est que les hommes peuvent retourner leurs outils les uns contre les autres. Une technique qui permet de survivre peut aussi devenir une arme. Le feu peut réchauffer, mais il peut aussi brûler. Un outil peut construire, mais il peut aussi blesser. La technique donne donc aux mortels une puissance

dangereuse : elle augmente leurs capacités, mais elle augmente aussi leur pouvoir de destruction.

Face à ce risque d'autodestruction, Zeus intervient. Il comprend que les hommes ne pourront pas vivre ensemble s'ils ne reçoivent pas autre chose que des techniques matérielles. Il envoie alors Hermès leur apporter deux sentiments essentiels : l'Aïdos et la Dikè. L'Aïdos peut se traduire par honte, pudeur ou retenue. Il ne s'agit pas d'une honte humiliante, mais d'un sentiment moral qui empêche l'homme de faire n'importe quoi. C'est la capacité à sentir qu'on peut mal agir, qu'on peut être injuste, violent, indigne ou stupide. Cette honte nous rappelle notre fragilité et notre possibilité de défaillance.

La honte joue donc un rôle positif : elle nous rend vigilants. Elle nous oblige à nous demander si nos actes sont acceptables, si nous respectons les autres, si nous ne franchissons pas une limite. Sans cette retenue, les individus suivraient seulement leurs pulsions, leurs intérêts immédiats ou leur volonté de puissance.

La Dikè désigne la justice. Elle correspond à la capacité de reconnaître des règles communes, de distinguer le juste de l'injuste, de respecter des lois et de participer à une vie collective. Grâce à la justice, les hommes ne vivent pas seulement les uns à côté des autres : ils peuvent former une cité.

Le point décisif du mythe est que ces deux sentiments doivent être donnés à tous. Les métiers techniques peuvent être répartis entre spécialistes : tout le monde n'a pas besoin d'être forgeron, médecin, charpentier ou navigateur. Une cité peut fonctionner avec une division des compétences. Mais le savoir politique, lui, ne peut pas être réservé à quelques experts. Tous les citoyens doivent avoir part à l'Aïdos et à la Dikè. Sinon, la cité devient impossible, car chacun doit être capable de respecter les autres, de comprendre les lois, de juger les décisions communes et de participer à la vie politique. C'est ce que signifie la technè politikè : l'art politique, ou le savoir nécessaire pour vivre ensemble dans une cité. Ce n'est pas une compétence professionnelle comme la médecine ou la forge. C'est un savoir commun, partagé par tous les citoyens, parce qu'il concerne la possibilité même de la vie collective.

5. De la honte grecque à la culpabilité monothéiste

La leçon du prométhéisme grec est de nous rappeler que nous détenons un feu divin — la technique — sans être des dieux, ce qui exige de nous une réserve et une prudence extrêmes.

► Illustration de Stiegler — La Méduse et le miroir

Pour les Grecs, l'œil qui nous regarde est celui de la finitude, de la mort, symbolisé par la Méduse que l'on ne peut regarder qu'en réfléchissant, par le détour d'un miroir. Avec le monothéisme (le mythe de Caïn), cet œil devient celui de la culpabilité et de la conscience morale. Les Grecs tragiques ne connaissaient pas la culpabilité au sens judéo-chrétien : ils étaient mus par la honte d'être injustes ou déshonorables.

ILLUSTRATION N°5 :
LA MEDUSE ET LE MIROIR



*

Partie VI — La conversion philosophique : devenir une âme noétique

1. La conversion : transformer le regard

La philosophie n'a pas seulement pour but d'ajouter des connaissances théoriques à celles que nous possédons déjà. Elle ne consiste pas simplement à apprendre des doctrines, des définitions ou des noms d'auteurs. Son véritable enjeu est plus profond : elle cherche à transformer notre manière de voir, de penser et de vivre. Cette transformation peut être appelée une conversion. Le mot ne doit pas être compris ici uniquement dans un sens religieux. Il désigne un changement d'orientation intérieure : on ne regarde plus le monde, les autres et soi-même de la même manière. Cette conversion n'arrive pas toujours comme une révélation brutale ou soudaine. Elle se produit souvent lentement, progressivement, parfois sans que nous nous en rendions compte. À force de lire, de réfléchir, de discuter, de rencontrer des idées nouvelles, notre regard se modifie. Certaines évidences cessent d'être évidentes. Certaines questions deviennent plus importantes. Certaines habitudes de pensée sont remises en cause.

La philosophie transforme donc notre rapport aux choses. Elle nous apprend à ne pas accepter immédiatement ce qui paraît aller de soi. Elle nous pousse à demander : pourquoi est-ce ainsi ? Est-ce juste ? Est-ce vrai ? Est-ce nécessaire ? Pourrait-on penser autrement ? Les philosophes ne sont pas des êtres parfaits qui posséderaient la vérité une fois pour toutes. Ce sont au contraire des êtres finis, fragiles, incomplets, comme tous les humains. Ils sont traversés par l'inquiétude, par le doute, par le sentiment de ne pas savoir assez. Mais cette imperfection devient une force lorsqu'elle pousse à chercher, à apprendre et à se transformer.

C'est là que se trouve le renversement positif de notre imperfection. Être imparfait ne signifie pas seulement être limité ou déficient. Cela signifie aussi être perfectible, c'est-à-dire capable de progresser. Rousseau insiste sur cette idée : l'être humain n'est pas fixé une fois pour toutes par la nature, il peut se développer, apprendre, changer, se former.

Socrate montre lui aussi que le non-savoir peut devenir le point de départ de la pensée. Reconnaître que l'on ne sait pas n'est pas un échec. C'est au contraire la condition pour commencer à philosopher. Celui qui croit déjà tout savoir ne cherche plus. Celui qui accepte son ignorance peut entrer dans le dialogue, poser des questions et progresser.

On peut comparer cette transformation philosophique à l'effet produit par une grande œuvre d'art. Lire Proust, entendre un poème de Mallarmé ou écouter Charlie Parker peut modifier durablement notre sensibilité. Après une telle expérience, nous ne percevons plus exactement le temps, le langage, la musique ou le monde de la même façon.

De même, une expérience philosophique authentique peut changer profondément notre manière de vivre. Elle peut avoir des effets immédiats, mais elle peut aussi agir très lentement. Une idée rencontrée aujourd'hui peut ne prendre tout son sens que des années plus tard. Elle peut transformer notre jugement, nos choix, notre rapport aux autres ou notre manière de comprendre notre époque.

2. L'âme noétique et son milieu

L'être humain ne possède pas seulement un corps vivant. Il possède aussi une âme noétique, c'est-à-dire une capacité de penser, de comprendre, de juger, de parler, de se souvenir et d'interpréter le monde. Le mot noétique vient du grec nous, qui signifie l'esprit ou l'intelligence. Dire que l'être humain a un nous, c'est dire qu'il n'est pas seulement conduit par ses instincts ou ses besoins biologiques. Il peut prendre du recul, réfléchir à ce qu'il fait, chercher la vérité, se poser des questions et transformer sa manière de vivre. Mais cet esprit humain ne se développe pas dans le vide. Il baigne dans un milieu noétique. Ce milieu est l'ensemble des formes de pensée, de langage, de savoir, de mémoire, de règles, d'œuvres, de techniques et d'institutions dans lesquelles nous vivons. Ce milieu noétique n'est pas naturel au sens strict. Il n'existe pas comme une forêt, une montagne ou un océan. Il est produit par l'humanité au cours de son histoire. Nous naissons dans un monde déjà rempli de mots, de livres, d'écoles, de lois, d'images, de machines, de savoirs scientifiques, de récits, de musiques, de symboles et de techniques.

Ce milieu est logique, parce qu'il est structuré par le logos, c'est-à-dire par le langage, la raison, les discours, les arguments et les formes de pensée. Nous apprenons à penser en entrant dans une langue, en héritant de concepts, en dialoguant avec d'autres, en rencontrant des savoirs déjà constitués. Mais ce milieu est aussi technologique. La pensée humaine ne se forme pas seulement avec des idées abstraites ; elle se forme avec des supports matériels : l'écriture, les livres, les tableaux, les instruments, les ordinateurs, les téléphones, les images, les archives, les réseaux numériques. Même une idée a souvent besoin d'un support pour être conservée, transmise et discutée.

Ainsi, notre environnement quotidien est presque entièrement constitué par des produits de la technique et de l'industrie. Nous habitons des maisons construites, nous portons des vêtements fabriqués, nous utilisons des transports, des écrans, des objets connectés, des médicaments, des outils scolaires, des plateformes numériques. Même notre manière de nous informer, d'apprendre, de communiquer et de nous orienter passe par des dispositifs techniques.

► Illustration de Stiegler — Le poisson volant

Deux métaphores éclairent cette idée. Platon : « Si tout était fait d'or, la seule chose que nous ne pourrions pas voir, ce serait l'or. » Aristote : « La seule chose qu'un poisson ne peut pas voir, c'est l'eau. »

À l'instar d'un poisson volant, l'âme noétique a le pouvoir de sortir par intermittence de son milieu — l'eau noétique — pour le considérer et le mettre en question. Cette sortie rend possibles la prise de conscience et la suspension du jugement, ce que les Grecs appelaient l'épôkhè.

3. Existence et consistance : les idéalités

Pour comprendre le monde réel, nous avons besoin d'idées qui ne sont pas des objets matériels. Ces idées sont appelées des idéalités. Elles n'existent pas physiquement, mais elles sont indispensables pour penser, comparer, mesurer et reconnaître les choses. Prenons l'exemple du point géométrique. Un point, en géométrie, n'a aucune dimension : il n'a ni longueur, ni largeur, ni épaisseur. Or, dans le monde matériel, un tel point n'existe pas. Si l'on trace un point sur une feuille avec un stylo, ce sera toujours une petite tache d'encre, avec une certaine taille. Ce ne sera jamais le point pur de la géométrie. Pourtant, cette idée de point est nécessaire.

Sans elle, il serait impossible de construire des figures, de définir une ligne, de démontrer des théorèmes ou de penser rigoureusement l'espace. Le point n'existe pas comme chose matérielle, mais il permet à la pensée de s'organiser.

Il faut donc distinguer ce qui existe et ce qui consiste. Ce qui existe appartient au monde sensible : une table, une pierre, un corps, une couleur visible, un dessin sur une feuille. Tout cela existe dans le temps, donc de manière provisoire : cela apparaît, change, vieillit, se transforme et finit par disparaître. Les idéalités, elles, ne se rencontrent pas comme des objets matériels. Elles ne vieillissent pas comme les choses physiques. Elles consistent : cela veut dire qu'elles ont une stabilité pour la pensée. Le point géométrique, la ligne droite, le cercle parfait, le nombre, l'égalité ou la justice ne sont pas des objets que l'on peut toucher, mais ce sont des repères qui permettent de penser le monde. La distinction entre différence et opposition est alors importante. Deux choses peuvent être différentes sans être absolument opposées. Par exemple, les nuances de rouge sont différentes les unes des autres, mais elles ne sont pas opposées au rouge. Elles participent toutes, d'une certaine manière, à l'idée de rouge. Le rouge pur ou le jaune pur ne sont pas visibles dans le monde sensible. Ce que nous voyons, ce sont toujours des rouges particuliers : le rouge d'un pull, d'un feu de signalisation, d'une tomate, d'un tableau. Chacun de ces rouges dépend de la lumière, de la matière, du contexte et de notre perception. Aucun n'est le rouge absolument pur. Et pourtant, l'idée du rouge consiste. Même si nous ne voyons jamais le rouge pur lui-même, nous avons besoin de cette idée pour reconnaître des rouges particuliers. Sans une certaine idée du rouge, nous ne pourrions pas dire : ceci est rouge, ceci est rouge foncé, ceci est rouge clair, ceci tire vers l'orange.

Ainsi, les idéalités ne sont pas des illusions inutiles. Elles sont ce qui rend possible notre rapport au réel. Pour voir, nommer et comprendre les choses concrètes, nous avons besoin d'idées invisibles qui organisent notre perception et notre pensée.

► **Illustration de Stiegler — La « haute note jaune » de Van Gogh**

Vincent Van Gogh, dans sa quête de la « haute note jaune », ne cherchait pas n'importe quel jaune existant, mais la consistance du jaune lui-même. Le jaune pur n'existe pas, mais il insiste à travers ses toiles. C'est cette consistance qui donne un sens au monde et nous permet de nous transformer et de nous former ensemble — une véritable « pâte noétique ».

4. La phénoménologie et le doute méthodique

À la fin du XIXe siècle et au début du XXe siècle, les mathématiques traversent une crise profonde. On s'interroge sur leurs fondements : sur quoi reposent vraiment les nombres, les démonstrations, les vérités géométriques ou logiques ? C'est dans ce contexte qu'Edmund Husserl cherche à refonder la philosophie en développant une méthode appelée phénoménologie. Le mot phénoménologie signifie littéralement : discours ou étude des phénomènes. Un phénomène, ce n'est pas forcément une illusion ou une apparence trompeuse. C'est d'abord ce qui apparaît à une conscience. La phénoménologie s'intéresse donc à la manière dont les choses se donnent à nous, dont elles apparaissent dans notre expérience.

Husserl reprend une question déjà posée par Descartes : de quoi puis-je être absolument certain ? Descartes avait utilisé le doute hyperbolique, c'est-à-dire un doute poussé jusqu'à l'extrême. Il imaginait que tout ce que je crois savoir pourrait être faux : mes sens peuvent me tromper, je peux rêver, je peux être victime d'illusions. Par exemple, je peux croire ressentir une douleur alors que je rêve. Je peux aussi, dans la brume, prendre un tronc d'arbre pour un

animal. Freud parle d'« inquiétante étrangeté », ou *Unheimlichkeit*, pour désigner ce trouble qui apparaît lorsqu'une chose familière devient soudain étrange, incertaine ou menaçante.

Descartes va encore plus loin avec l'hypothèse du malin génie. Il imagine qu'une puissance trompeuse pourrait manipuler toutes mes pensées et me faire croire faux ce que je crois vrai. Cette hypothèse radicale oblige à suspendre le jugement : au lieu d'affirmer trop vite que les choses sont comme elles m'apparaissent, je dois douter et chercher une certitude plus fondamentale.

Pour Husserl, cette certitude fondamentale se trouve dans le fait même qu'il y a apparition. Même si ce que je vois est une illusion, même si je me trompe sur l'objet, il reste certain que quelque chose m'apparaît. Je peux me tromper en croyant voir un animal dans la brume, mais je ne peux pas nier qu'il y a une apparition pour ma conscience.

La phénoménologie part donc de cette certitude : quelque chose apparaît à la conscience. Elle ne commence pas par demander si le monde extérieur existe exactement comme je le crois. Elle commence par décrire comment les choses apparaissent, comment elles sont perçues, imaginées, visées, comprises ou jugées.

Husserl rejoint ici une idée proche de Platon : toute conscience vise quelque chose comme une forme, une idée ou une essence. Le mot grec *eidos* signifie justement forme ou idée. Même lorsque je vois un objet banal, comme une chaise, je ne reçois pas seulement des sensations dispersées : des couleurs, des lignes, des formes. Je reconnais une chaise parce que ma conscience vise l'essence de la chaise, c'est-à-dire ce qui fait qu'une chaise est une chaise. Cela ne veut pas dire que je vois une idée pure flottant dans le ciel. Cela veut dire que percevoir, c'est déjà organiser ce qui apparaît selon une signification. Voir un objet, c'est le comprendre comme quelque chose : comme une table, un arbre, un visage, une porte, un danger, un outil. Cette réflexion conduit à une question plus générale : quelles sont les conditions de possibilité de l'expérience ? Autrement dit, qu'est-ce qui doit déjà être en place pour qu'une expérience du monde soit possible ?

Cette question est au cœur de la philosophie de Kant. Kant montre que notre esprit ne reçoit pas simplement le réel de manière passive. Pour faire l'expérience d'un monde ordonné, nous utilisons des formes et des catégories qui structurent ce que nous percevons.

Kant appelle entendement la faculté qui organise l'expérience à l'aide de concepts fondamentaux, comme la causalité, l'unité, la quantité ou la substance. Ces catégories sont dites a priori parce qu'elles ne viennent pas simplement de l'expérience : elles rendent l'expérience possible. Par exemple, pour comprendre qu'un événement en provoque un autre, il faut déjà utiliser la catégorie de causalité.

Kant distingue aussi l'entendement et la raison. L'entendement organise les objets de l'expérience. La raison, elle, vise des idées plus vastes, qui ne correspondent jamais parfaitement à un objet sensible. Par exemple, la liberté, la justice absolue, l'âme, le monde comme totalité ou Dieu ne sont pas des objets que l'on peut observer comme une table ou une pierre. Pourtant, ces idées orientent notre pensée, nos actions et nos recherches.

5. Catégoriser, indexer, connaître

Il faut distinguer deux choses : le savoir-faire et la connaissance.

Le savoir-faire est pratique. C'est la capacité de faire quelque chose correctement, souvent sans être capable d'expliquer précisément comment on le fait. Par exemple, on peut savoir faire du vélo, parler sa langue maternelle, reconnaître un visage ou utiliser un téléphone sans pouvoir décrire en détail toutes les règles qui rendent ces actions possibles.

La connaissance, elle, suppose un niveau supplémentaire. Elle ne consiste pas seulement à savoir faire, mais à comprendre ce que l'on fait. Elle exige une réflexivité, c'est-à-dire une capacité à revenir sur sa propre activité pour l'analyser, l'expliquer et la définir.

C'est ce que signifie l'accès à un métalangage. Un métalangage est un langage qui parle du langage lui-même. Par exemple, parler français est un savoir-faire. Mais expliquer ce qu'est un verbe, un sujet, un article défini ou une proposition, c'est entrer dans un métalangage. On ne se contente plus d'utiliser la langue : on réfléchit sur son fonctionnement.

L'image du « poisson volant » sert à rendre cette idée plus claire. Le poisson vit dans l'eau sans forcément voir l'eau comme telle. De même, nous vivons dans le langage : nous parlons, nous comprenons, nous nommons les choses, souvent sans nous interroger sur ce que nous faisons. Mais lorsque nous pensons le langage lui-même, nous faisons comme le poisson volant qui sort de l'eau. Nous quittons momentanément le milieu ordinaire dans lequel nous sommes plongés pour le regarder de l'extérieur. Sortir de l'eau du langage, c'est donc accéder à l'air de l'esprit, au nous. Le nous désigne l'intelligence ou l'esprit capable de prendre du recul, de réfléchir, de questionner ce qui semblait évident. C'est précisément le geste de la philosophie. La philosophie ne se contente pas d'utiliser les mots courants. Elle demande : qu'est-ce que cela veut dire ? Qu'est-ce que la justice ? Qu'est-ce que le courage ? Qu'est-ce que la vérité ? Qu'est-ce que le désir ? En grec, cette question se dit *ti esti*, c'est-à-dire : qu'est-ce que c'est ?

Poser la question de l'essence, c'est chercher ce qui fait qu'une chose est ce qu'elle est. Par exemple, il ne suffit pas de donner des exemples de justice. Il faut essayer de définir ce qui est commun à tous les actes justes, ce qui permet de reconnaître qu'ils sont justes. Définir, c'est déjà une manière d'indexer. Indexer, c'est repérer, classer, organiser, donner une place à quelque chose dans un système de signes. Quand on définit un mot, on ne fait pas qu'ajouter une explication : on situe une idée, on la distingue d'autres idées, on rend possible sa recherche, sa discussion et sa transmission.

► **Illustration de Stiegler — Augustin et les articles définis**

Un enfant de quatre ans — comme Augustin, le fils de Stiegler — sait catégoriser en utilisant les articles définis : il sait. Mais connaître, c'est autre chose : c'est accéder à un métalangage, être capable de définir l'article défini. Le savoir précède la connaissance ; la connaissance est le retour réflexif du savoir sur lui-même.

► **Illustration de Stiegler — Orson Welles et le cinéma comme outil de pensée**

Le cinéma illustre cette capacité de catégorisation : un cinéaste comme Orson Welles use de catégories (profondeur de champ, mouvements de caméra) pour créer un climat et interroger la citoyenneté à l'ère des médias de masse. Aujourd'hui, tous outillés (smartphones, YouTube), nous captions et indexons des images : c'est l'un des enjeux de la « web-philosophie ». Il faut

une politique industrielle de l'esprit pour ne pas abandonner ces technologies au seul marketing.

► **Illustration de Stiegler — Google commence en Mésopotamie**

L'aventure de Google ne commence pas dans la Silicon Valley, mais en Mésopotamie, avec les tablettes d'argile indexées. Google est l'industriel d'un processus d'indexation mondiale. Le numérique a transformé le pharmakon de l'indexation : autrefois réservé au langage et aux nombres, il concerne aujourd'hui les images et les comportements — via les cookies, souvent à notre insu.

Nous vivons aujourd'hui dans une société réticulaire, c'est-à-dire une société organisée en réseaux. Nos relations, nos recherches, nos images, nos messages, nos goûts et nos habitudes passent de plus en plus par des plateformes numériques. Des technologies comme Google, Facebook ou YouTube ne se contentent pas de nous permettre de communiquer ou de trouver des informations. Elles organisent aussi les relations sociales en les classant, en les reliant, en les enregistrant et en les rendant calculables.

C'est ce que l'on appelle une indexation industrielle des relations sociales. Indexer, c'est repérer, classer et rendre retrouvable. Par exemple, Google indexe des pages web pour qu'on puisse les rechercher. Mais aujourd'hui, l'indexation ne concerne plus seulement des textes ou des sites internet. Elle concerne aussi nos comportements : ce que nous regardons, ce que nous aimons, les personnes avec qui nous échangeons, les vidéos que nous regardons, les lieux où nous allons, les mots que nous tapons. Cette indexation est industrielle parce qu'elle est réalisée à très grande échelle, par de grandes entreprises, à l'aide d'algorithmes et de bases de données massives. Nos relations sociales deviennent alors des données exploitables : elles peuvent servir à recommander des contenus, à orienter notre attention, à vendre de la publicité ou à influencer nos choix.

C'est pourquoi il devient important de comprendre Platon et la philosophie grecque. Chez Platon, la question centrale est déjà celle du rapport entre les supports techniques, la mémoire, la parole, l'écriture et la vérité. Dans le *Phèdre*, l'écriture est présentée comme un pharmakon : elle peut aider la mémoire et transmettre le savoir, mais elle peut aussi produire une illusion de savoir si elle remplace la pensée vivante.

Les réseaux numériques posent une question comparable, mais à une échelle beaucoup plus grande. Ils peuvent transmettre des savoirs, créer des liens, donner accès à des œuvres et permettre de nouvelles formes de pensée collective. Mais ils peuvent aussi capter l'attention, automatiser les relations, produire de la dépendance, favoriser la désinformation ou transformer les individus en simples profils calculables. Comprendre la philosophie grecque permet donc de ne pas utiliser ces outils naïvement. Elle aide à poser les bonnes questions : qu'est-ce qu'un vrai savoir ? Qu'est-ce qu'une mémoire vivante ? Qu'est-ce qu'un dialogue authentique ? Qu'est-ce qu'une opinion manipulée ? Comment distinguer une relation humaine d'une simple connexion technique ?

Des outils numériques comme « Ligne de temps » doivent être compris dans cette perspective critique. Un outil numérique peut servir à consommer passivement des images, mais il peut aussi être transformé en instrument de réflexion. Par exemple, analyser une vidéo, la découper, l'indexer, la commenter et la discuter permet de reprendre la main sur un flux d'images au lieu de le subir.

6. Lutter contre la grégarité et la bêtise

L'individuation demande un effort permanent. S'individualiser, ce n'est pas simplement être différent des autres ou affirmer son originalité. C'est apprendre à devenir vraiment soi-même, à développer ses capacités propres, son jugement, son désir, sa sensibilité et sa manière singulière de participer à la vie commune. L'expression « devenir ce que l'on est », empruntée à Pindare puis reprise par Nietzsche, signifie que nous ne sommes pas donnés à nous-mêmes une fois pour toutes. Nous devons devenir ce que nous pouvons être. Autrement dit, notre identité n'est pas seulement un point de départ ; elle est aussi une tâche, un travail, une conquête. Mais cette individuation est difficile, parce que la société contemporaine tend souvent à nous rendre passifs. Elle nous pousse à chercher des satisfactions immédiates, à consommer rapidement, à réagir sans réfléchir, à suivre les tendances, à imiter les autres. Au lieu de former des individus capables de penser par eux-mêmes, elle risque de produire des consommateurs grégaires.

Le mot grégaire désigne un comportement de troupeau. Un consommateur grégaire ne choisit pas vraiment par lui-même : il suit les modes, les publicités, les algorithmes, les opinions dominantes ou les désirs fabriqués par le marché. Il croit être libre parce qu'il choisit entre plusieurs produits, mais ses désirs sont en grande partie orientés de l'extérieur. Il faut alors distinguer l'individualisme de l'égoïsme. L'égoïsme consiste à ne penser qu'à soi, à ses intérêts immédiats, sans se soucier des autres. L'individualisme authentique, au contraire, consiste à cultiver la singularité de chacun, mais d'une manière qui enrichit aussi le groupe. Un individu vraiment formé n'est pas coupé des autres. Il apporte quelque chose au collectif : une idée, un savoir-faire, une sensibilité, une parole, une invention, une responsabilité. La vraie individualité n'affaiblit donc pas la société ; elle la rend plus riche.

C'est pourquoi l'émulation est préférable à la simple concurrence. Dans la concurrence, chacun cherche surtout à battre les autres. Dans l'émulation, chacun est stimulé par les autres pour devenir meilleur. L'autre n'est pas seulement un rival à éliminer ; il devient celui qui me pousse à m'élever.

Il faut aborder ensuite la question de la bêtise. La bêtise n'est pas simplement un manque d'intelligence ou une absence de connaissances. Elle appartient à la condition humaine elle-même. Elle est liée à notre nature épiméthéenne, c'est-à-dire au fait que, comme Épiméthée dans le mythe, nous sommes des êtres qui comprennent souvent après coup, qui se trompent, qui oublient, qui agissent trop vite et qui doivent apprendre de leurs erreurs. Mais cette imperfection n'est pas seulement négative. Elle rend possible la réflexion. Parce que nous sommes capables de bêtise, nous pouvons aussi prendre conscience de notre bêtise. Nous pouvons revenir sur nos erreurs, les analyser, les corriger, apprendre et devenir plus intelligents. L'intelligence naît donc aussi de la reconnaissance de notre fragilité.

L'intelligence ne doit pas être comprise comme une simple propriété du cerveau individuel. Bien sûr, le cerveau est nécessaire pour penser. Mais l'intelligence humaine se développe toujours dans une relation : avec une langue, une famille, une école, des livres, des techniques, des amis, des adversaires, des institutions, une culture. Être intelligent, c'est aussi être capable d'entrer en relation avec les autres de manière juste, féconde et réfléchie. C'est le sens de l'expression « être en bonne intelligence ». L'intelligence n'est pas seulement quelque chose que l'on possède seul dans sa tête. Elle est aussi une manière de coopérer, de discuter, de comprendre les autres, de construire du sens avec eux.

Enfin, les savoirs eux-mêmes ne sont pas figés. On peut les remettre en question depuis l'intérieur. Cela signifie qu'il ne faut pas rejeter un savoir de l'extérieur de manière ignorante, mais le connaître assez bien pour en voir les limites et le transformer.

Einstein, par exemple, n'a pas simplement nié Newton. Il a repris la physique newtonienne, en a compris la puissance, puis en a montré les limites avec la théorie de la relativité. De même, les géométries non-euclidiennes de Lobatchevski et Riemann n'ont pas simplement détruit la géométrie d'Euclide. Elles ont montré qu'il existait d'autres manières cohérentes de penser l'espace, notamment un espace courbe.

► **Illustration de Stiegler — Le troupeau de moutons**

Le comportement grégaire, symbolisé par le troupeau de moutons, mène à la désocialisation et à la barbarie. Cette régression conduit à l'exclusion de l'autre et, à l'extrême, au totalitarisme. Freud explique, dans *Psychologie des foules et analyse du moi*, comment les individus s'identifient de manière régressive à un chef — comme dans le nazisme de 1933. Même les foules acclamant un dirigeant adulé doivent être regardées avec vigilance, car une foule peut toujours céder à la panique.

ILLUSTRATION N°6 :
LA NOTE JAUNE DE VAN GOGH



*

Partie VII — De la honte à la culpabilité : Socrate, penseur tragique

Pour préparer la lecture des grands dialogues de Platon, il faut d'abord comprendre la place particulière de Socrate. Socrate n'est pas seulement un penseur rationnel qui discute avec ses interlocuteurs pour définir des concepts. Il est aussi un penseur tragique. Cela signifie qu'il pense à partir de la finitude humaine, du conflit, de la mort, de l'injustice et de la fragilité de la cité. Sa mort est un événement décisif. Socrate est condamné par Athènes, sa propre cité, alors même qu'il cherche à l'interroger sur la justice, la vérité et le bien. Il accepte cette condamnation et boit la ciguë. Ce geste donne à la philosophie une origine paradoxale : la philosophie naît comme exigence de vérité, mais cette exigence conduit celui qui la porte à être rejeté et mis à mort par la cité. La mort de Socrate montre donc que philosopher n'est pas seulement discuter abstraitement. C'est risquer de mettre en question les opinions dominantes, les habitudes collectives et les pouvoirs établis. La philosophie commence là où un individu accepte de chercher la vérité, même lorsque cette recherche entre en conflit avec la société dans laquelle il vit.

Il faut là évoquer une transformation profonde de la pensée grecque : le passage d'une culture de la honte à une culture de la culpabilité. Dans une culture de la honte, l'individu se définit surtout par le regard des autres, par l'honneur, par la réputation, par la place qu'il occupe dans sa famille, son clan ou sa cité. Ce qui compte, c'est d'éviter le déshonneur public. La faute est d'abord vécue comme une perte d'estime devant les autres. Dans une culture de la culpabilité, la faute devient plus intérieure. L'individu ne se demande plus seulement : que vont penser les autres de moi ? Il se demande aussi : suis-je responsable de ce que j'ai fait ? Ai-je agi justement ? Suis-je coupable devant ma propre conscience ? Ce passage est essentiel pour comprendre la naissance de la philosophie morale. La pensée grecque se déplace peu à peu d'un monde dominé par l'honneur, la honte et le destin vers un monde où l'individu devient responsable de ses actes, capable de se juger lui-même, de répondre de ses choix et de chercher une justification rationnelle.

Socrate se situe précisément à ce point de bascule. Il appartient encore au monde tragique, où l'homme est fragile, exposé au destin, à la mort et aux conflits de la cité. Mais il ouvre aussi la voie à une pensée nouvelle, dans laquelle chacun doit examiner sa vie, interroger ses actes et répondre intérieurement de ce qu'il fait.

1. De la honte à la culpabilité

La culture de la honte, que les Grecs appellent *Aïdos*, est une culture où l'on se définit d'abord par le regard des autres. Ce qui compte, c'est l'estime publique, l'honneur, la réputation et la reconnaissance par la communauté. Dans ce monde, l'objectif n'est pas seulement de bien agir intérieurement, selon sa conscience personnelle. Il s'agit surtout de ne pas perdre la face devant les autres, de ne pas déshonorer sa famille, son clan ou sa cité. L'individu cherche à préserver son honneur et à obtenir le *Cléos*, c'est-à-dire la gloire qui survit après la mort. Le *Cléos* est très important dans la culture grecque ancienne. Un héros peut mourir, mais son nom continue de vivre dans les récits, les chants et la mémoire collective. L'immortalité n'est donc pas d'abord celle de l'âme individuelle ; elle est celle de la renommée.

Dans cette culture, l'individu n'existe pas encore comme une personne pleinement autonome. Il est d'abord membre d'un groupe : une famille, un clan, une lignée. Son identité dépend

fortement de son appartenance. Il porte l'honneur de ses ancêtres, mais aussi leurs fautes, leurs dettes ou leurs crimes. Le clan patriarcal est organisé autour de l'autorité du père. Celui-ci possède un pouvoir immense sur les membres de sa famille, parfois jusqu'au droit de vie et de mort sur ses enfants. Le fils n'est donc pas encore totalement reconnu comme un sujet libre et responsable par lui-même. Il reste pris dans l'autorité du père et dans la continuité du clan.

La culture de la culpabilité introduit une transformation profonde. La faute n'est plus seulement liée à la honte publique ou au déshonneur familial. Elle devient liée à la responsabilité personnelle. L'individu peut être jugé pour ce qu'il a fait lui-même, et non seulement pour ce que son clan représente ou pour ce que ses ancêtres ont commis. Platon joue un rôle important dans cette transition, parce qu'il contribue à faire émerger une conception plus intérieure et plus rationnelle de la responsabilité. L'individu est appelé à examiner son âme, ses actes, ses raisons et sa relation au juste. Cette évolution libère progressivement l'individu des liens traditionnels du clan. Le fils n'est plus seulement l'héritier passif du père. Il peut devenir un sujet capable de penser par lui-même, de répondre de ses actes et de se rapporter à la loi commune.

Cette libération est liée au rationalisme grec et à la démocratie athénienne. Le rationalisme grec encourage chacun à donner des raisons, à examiner les croyances héritées et à ne pas se contenter de l'autorité traditionnelle. La démocratie athénienne, de son côté, donne une place nouvelle au citoyen, qui doit participer aux décisions, discuter les lois et répondre juridiquement de ses actes. La responsabilité personnelle et juridique naît donc lorsque l'individu cesse d'être seulement un membre de clan pour devenir un citoyen. Il peut être reconnu comme auteur de ses actes, capable de jugement, de faute, de défense et de décision. C'est une étape essentielle dans l'histoire de la morale, du droit et de la philosophie.

2. Le démon de Socrate et l'irrationnel

Pour comprendre le rapport complexe entre la raison et la croyance dans la pensée grecque, il faut rappeler que les Grecs ne passent pas brutalement du mythe à la raison pure. Même lorsque la philosophie et le raisonnement se développent, des éléments plus anciens demeurent : les dieux, les puissances invisibles, les inspirations, les délires, les signes. E. R. Dodds, dans *Les Grecs et l'irrationnel*, a montré que la culture grecque ancienne accorde une grande place à des phénomènes qui échappent à la maîtrise rationnelle. L'un de ces phénomènes est l'Atê. L'Atê désigne une forme d'égarement, de trouble ou de folie qui s'empare d'un être humain. Dans les récits homériques, un héros comme Agamemnon peut être saisi par l'Atê : il agit alors comme s'il n'était plus entièrement maître de lui-même. Une force extérieure semble l'aveugler, le pousser à commettre une erreur ou à prendre une décision funeste.

Cette Atê peut être comprise comme une perturbation de la conscience. Elle peut être liée à l'ivresse, à la colère, à l'orgueil, à la passion ou à l'intervention d'une puissance divine. Dans le monde grec ancien, une faute grave n'est pas toujours interprétée seulement comme une décision personnelle. Elle peut aussi être pensée comme le résultat d'une influence surnaturelle qui trouble l'esprit humain. Cela montre que la raison grecque naît dans un monde encore traversé par l'irrationnel. Les Grecs cherchent à penser clairement, à argumenter, à démontrer, mais ils savent aussi que l'être humain peut être saisi par des forces qui le dépassent : passions, délires, inspirations, aveuglements, signes divins. Socrate lui-même illustre cette tension. Il est souvent présenté comme le modèle du philosophe rationnel, celui qui interroge, définit, argumente et cherche la vérité par le dialogue. Pourtant, Socrate affirme aussi être accompagné par un Daïmon. Le Daïmon n'est pas exactement un dieu, ni simplement une voix intérieure au

sens moderne. C'est une puissance intermédiaire, un signe qui intervient dans la conscience de Socrate. Selon les récits, ce Daimon ne lui dit pas quoi faire positivement ; il l'avertit plutôt, il l'arrête, il lui interdit certaines actions.

Cette présence du Daimon montre que Socrate n'est pas un pur rationaliste coupé de toute croyance. Il appartient encore à un monde où la pensée rationnelle dialogue avec des puissances obscures, des signes, des inspirations et des formes d'altérité intérieure. L'intérêt philosophique est considérable : penser ne signifie pas simplement appliquer une raison froide et transparente. Penser, c'est aussi accueillir ce qui surgit en nous sans que nous l'ayons totalement voulu : une intuition, une inquiétude, un scrupule, un souvenir, une voix intérieure, une objection. La figure de Socrate montre donc que la philosophie grecque ne supprime pas immédiatement l'irrationnel. Elle cherche plutôt à le traverser, à l'interroger et à le transformer en exigence de vérité. La raison ne naît pas dans un monde sans croyance ; elle naît au milieu des mythes, des puissances divines, des troubles de la conscience et des expériences intérieures difficiles à expliquer.

► **Illustration de Stiegler — Le démon de Socrate**

Socrate dit obéir à un démon (daimon), un esprit qui l'interrompt et lui parle lors d'idées brillantes, de souvenirs soudains ou d'intuitions. Cela signifie que, dans la pensée, un « Autre » surgit en moi. Platon intériorisera plus tard ce démon pour en faire la « pure raison » — préfigurant le Surmoi freudien ou la raison kantienne —, mais le Socrate historique reste une figure charnière, encore hantée par les puissances de la Grèce archaïque.

Cette altérité au cœur du sujet trouve un écho éclatant dans la modernité poétique. Vingt-cinq ans avant Freud, Rimbaud en donne la formule.

► **Illustration de Stiegler — Rimbaud : « Je est un autre »**

En écrivant « Je est un autre », Rimbaud décrit l'éclosion d'une pensée qui vient des profondeurs — le « conglomérat hérité ». Le poète se fait « voyant » par un dérèglement de tous les sens, et use du pharmakon (la poésie, parfois l'absinthe) pour accéder à l'invisible. « Voleur de feu », héritier de Prométhée, il met la jeunesse en conflit avec la gérontocratie : transformer l'énormité en norme est le moteur même de l'individuation et du renouvellement de la cité.

3. Les natifs de la lettre

Cette transformation de la société grecque est liée à une transformation technique majeure : l'apparition et la diffusion de l'écriture alphabétique, vers 650 avant J.-C. Avant cela, dans beaucoup de grandes civilisations anciennes, l'écriture était surtout maîtrisée par des spécialistes : les scribes. Elle demandait un long apprentissage et restait souvent liée au pouvoir administratif, religieux ou royal. Ceux qui savaient écrire possédaient donc un pouvoir particulier, parce qu'ils contrôlaient les documents, les archives, les comptes et les lois.

L'alphabet grec change profondément cette situation. Il est plus simple à apprendre que des systèmes d'écriture complexes. Il devient donc plus accessible à un plus grand nombre de citoyens. Cela ne veut pas dire que tout le monde sait lire et écrire parfaitement, mais l'écriture n'est plus réservée de la même manière à une caste spécialisée. C'est en ce sens que les Grecs peuvent être appelés des « natifs de la lettre ». Leur vie politique, leur mémoire collective, leur

droit et leur pensée se développent dans un monde où la lettre alphabétique joue un rôle central. Comme on parle aujourd'hui de « natifs du numérique » pour désigner ceux qui grandissent avec les technologies digitales, on peut parler ici de « natifs de la lettre » pour désigner une société transformée par l'écriture alphabétique.

Cette écriture transforme particulièrement la loi. Lorsque les lois sont gravées dans le marbre et exposées sur l'Agora, elles deviennent visibles et publiques. Elles ne dépendent plus seulement de la mémoire des anciens, de l'autorité des chefs ou des traditions du clan. Elles peuvent être lues, citées, discutées et critiquées. Cela fonde l'isonomie, c'est-à-dire l'égalité devant la loi. Si la loi est écrite et rendue publique, elle est en principe la même pour tous les citoyens. Elle ne peut plus être modifiée secrètement au profit d'un clan ou d'une famille puissante. Chacun peut s'y référer et demander que le pouvoir respecte ce qui est inscrit. Cette publicité de la loi affaiblit les privilèges des clans. Dans une société clanique, le droit dépend souvent de l'appartenance familiale, du prestige des ancêtres, de la puissance du père ou des traditions particulières. Avec la loi écrite, la cité peut progressivement construire un ordre commun qui dépasse les intérêts des familles et des lignées.

L'écriture alphabétique n'est donc pas seulement un moyen de communication. Elle devient une condition de la vie politique. Elle permet de rendre la loi stable, visible, commune et discutable. Elle contribue ainsi à faire passer la société grecque d'un monde dominé par les clans à un monde organisé par la cité, le droit public et la citoyenneté.

► **Illustration de Stiegler — Des natifs de la lettre aux natifs du numérique**

Stiegler dresse un parallèle avec notre époque : nous vivons une mutation comparable avec le numérique et les « natifs du numérique », où des outils comme Internet bousculent les structures de pouvoir traditionnelles, exactement comme l'alphabet avait bousculé l'ordre des clans archaïques.

4. La tragédie comme transition

La tragédie grecque occupe une place intermédiaire entre le mythe et le logos. Le mythe raconte le monde à travers des dieux, des héros, des puissances invisibles, des malédictions, des destins familiaux. Le logos, lui, cherche à comprendre le monde par la parole rationnelle, l'argumentation, la loi et la discussion. La tragédie se situe entre les deux : elle reprend les grands récits mythiques, mais elle les présente devant les citoyens de la cité, dans un espace public où ils peuvent être regardés, interrogés et médités collectivement. Chez Eschyle, par exemple, il ne s'agit pas simplement de nier l'existence des forces obscures, des démons, des vengeances familiales ou des puissances anciennes. Il ne dit pas : tout cela est faux, il faut seulement être rationnel. Il montre plutôt comment une société peut traverser ce monde ancien, marqué par la violence et la vengeance, pour aller vers une justice plus humaine, plus politique et plus rationnelle.

On peut penser à l'Orestie d'Eschyle. Oreste est pris dans une chaîne de violences familiales : meurtre, vengeance, culpabilité, malédiction. Mais cette logique de vengeance finit par être transformée en justice institutionnelle. Au lieu de répondre au meurtre par un autre meurtre, on instaure un tribunal. La violence privée est ainsi déplacée vers une décision publique et réglée. Sophocle montre, avec Antigone, que cette transformation n'efface pas complètement l'ancien monde. Antigone obéit à une loi divine : les morts doivent être enterrés pour rejoindre le royaume des morts, l'Hadès. Pour elle, cette obligation sacrée est supérieure aux ordres du roi.

Créon, de son côté, représente la loi humaine de la cité. Il interdit d'enterrer Polynice, parce qu'il le considère comme un traître à la cité. Pour Créon, l'ordre politique doit être respecté, même contre les liens familiaux et religieux.

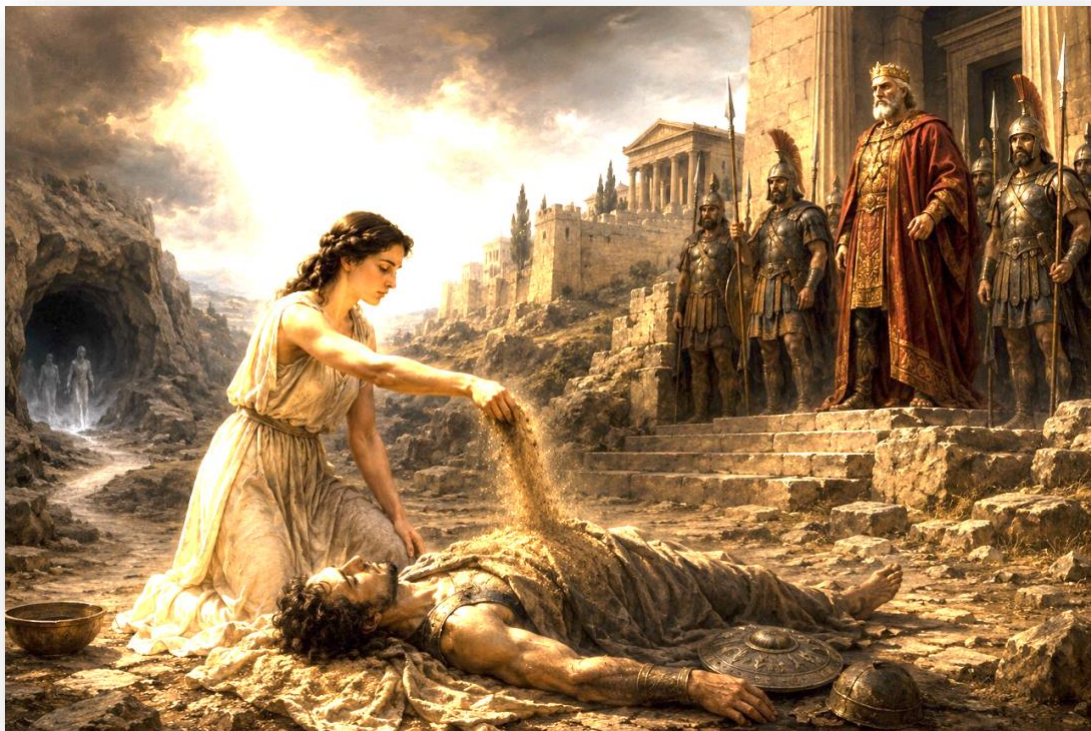
La tragédie naît précisément de ce conflit. Antigone n'a pas simplement tort, Créon n'a pas simplement raison. Deux ordres de loi s'affrontent : la loi divine, liée aux rites funéraires, à la famille et aux morts ; la loi humaine, liée à l'État, à la cité et à l'autorité politique. C'est ce que signifie l'expression « conglomérat hérité ». Une cité ne se construit pas en effaçant d'un seul coup les croyances anciennes. Elle garde en elle des couches différentes : mythes, rites, traditions familiales, exigences religieuses, lois politiques, débats rationnels. Ces éléments coexistent, mais ils ne s'accordent pas toujours.

La cité grecque ne remplace donc pas brutalement le mythe par la raison. Elle les rassemble, les superpose, les met en tension. C'est pourquoi elle produit une situation conflictuelle permanente : les citoyens doivent sans cesse arbitrer entre plusieurs héritages, plusieurs formes d'autorité et plusieurs conceptions de la justice.

5. Le savoir de la mort

Socrate reste un être démonique et tragique, habité par un savoir impersonnel. Dans son Apologie, il affirme que la seule chose qu'il sache positivement, c'est qu'il ne sait rien de la mort. Craindre la mort, c'est croire que l'on sait ce que l'on ignore — la marque même du sophiste. Pour Socrate, l'immortalité de l'âme n'est pas un dogme, mais une possibilité qu'il ne peut affirmer comme un savoir sans devenir un menteur. Et si Platon finira par condamner les poètes, c'est qu'ils représentent cette société tragique et cette finitude dont il veut s'extraire pour affirmer l'immortalité de l'âme.

ILLUSTRATION N°7 :
RITUEL FUNERAIRE SUR UN CHAMP DE BATAILLE



*

Partie VIII — Le Ménon : la vertu, l'aporie et la réminiscence

1. Transmission et témoignage : le Ion

La philosophie est d'abord une affaire de transmission. Elle ne consiste pas seulement à recevoir des connaissances, comme on apprendrait une liste de notions ou de doctrines. Elle transmet surtout une expérience de pensée, c'est-à-dire une manière de vivre une question, de se laisser transformer par elle et d'en témoigner devant les autres.

Socrate en donne l'exemple le plus fort. Il ne transmet pas un savoir figé, comme s'il possédait des réponses toutes faites. Il transmet une expérience : celle du questionnement, du dialogue, du doute, de l'examen de soi et de la recherche de la vérité. Sa mort montre jusqu'où va cet engagement. En acceptant de mourir plutôt que de renoncer à sa manière de philosopher, il assume pleinement l'expérience dont il témoigne. La transmission philosophique n'est donc pas seulement théorique. Elle engage une existence. Philosopher, ce n'est pas simplement parler de la justice, de la vérité ou du bien ; c'est vivre d'une certaine manière le rapport à ces questions. Cette idée de transmission d'une expérience vécue se retrouve aussi dans la poésie. Dans le dialogue Ion de Platon, Socrate discute avec Ion, un rapsode. Un rapsode est un poète-musicien itinérant qui va de cité en cité pour réciter ou chanter les poèmes, notamment ceux d'Homère. Il ne crée pas forcément lui-même les poèmes, mais il les interprète, les transmet, les fait vivre devant un public.

Ion possède un talent remarquable pour réciter Homère et émouvoir ceux qui l'écoutent. Mais Socrate lui fait remarquer que ce talent ne relève pas vraiment d'une technè. Une technè, en grec, désigne un art ou un savoir-faire maîtrisé, fondé sur des règles que l'on peut expliquer et transmettre rationnellement. Par exemple, la médecine, la navigation ou la menuiserie sont des technai, parce qu'elles supposent une compétence organisée. Le talent du rapsode semble d'une autre nature. Ion ne sait pas toujours expliquer rationnellement pourquoi il parle si bien d'Homère ni comment il produit son effet sur le public. Son pouvoir vient plutôt d'une inspiration, d'une force qui le traverse. Socrate parle alors d'une puissance divine.

Cela ne veut pas dire simplement que le rapsode serait magique. L'idée est que certaines paroles ne fonctionnent pas comme des connaissances techniques. Elles transmettent une émotion, une vision du monde, une expérience intérieure. Le poète, puis le rapsode, puis le public sont comme pris dans une chaîne d'inspiration.

La philosophie et la poésie se rejoignent donc sur un point : elles transmettent plus qu'un contenu. Elles transmettent une expérience qui transforme celui qui la reçoit. Mais elles diffèrent aussi : la poésie agit souvent par inspiration, émotion et puissance d'évocation, tandis que la philosophie cherche à reprendre cette expérience par le dialogue, la question et l'examen rationnel.

► **Illustration de Stiegler — Le rapsode, du patchwork au jazz**

Les rapsodes se distinguaient par leurs manteaux multicolores — un « patchwork » — et par l'improvisation sur des standards poétiques, démarche que l'on pourrait comparer à celle d'un musicien de jazz comme Charlie Parker.

► **Illustration de Stiegler — La pierre magnétique**

Socrate recourt à l'analogie de l'aimant : de même que la pierre magnétique attire des anneaux de fer et leur transmet une force capable d'en attirer d'autres, la Muse inspire le poète, qui inspire le rapsode, créant une chaîne de personnes « habitées par la divinité ». Ce « magnétisme », ou charisme, fluidifie les esprits et libère des questions refoulées — ce qu'Aristote appellera le pouvoir cathartique de la poésie et de la tragédie, une forme de soin de l'âme.

2. Socrate et l'épreuve de la justice

Face à la mauvaise Éris, c'est-à-dire au conflit destructeur, Socrate propose une autre manière de vivre. La mauvaise Éris pousse les individus à se replier sur eux-mêmes, à mépriser les autres, à vouloir dominer, vaincre ou écraser. Elle produit de la désindividuation, parce qu'elle empêche chacun de devenir vraiment soi-même dans une relation positive avec les autres.

La désindividuation signifie ici une perte de soi. Lorsqu'un individu se laisse entièrement guider par la rivalité, la haine, la jalousie ou la volonté de puissance, il croit peut-être s'affirmer, mais en réalité il s'appauvrit. Il ne développe plus son intelligence, son jugement ou sa capacité à vivre avec les autres. Il devient prisonnier de ses pulsions.

Socrate oppose à cela un idéal de vie juste. Vivre justement, ce n'est pas seulement respecter des règles extérieures par peur de la punition. C'est chercher à ne pas abîmer son âme, à ne pas se corrompre soi-même, à rester capable de vérité, de dialogue et de relation avec les autres.

Dans le *Gorgias* de Platon, Socrate affronte les sophistes. Les sophistes enseignent notamment l'art de bien parler pour convaincre, gagner un procès ou dominer une discussion. Leur objectif peut devenir simplement d'avoir raison, même si ce que l'on dit n'est pas vrai. C'est ce qu'on appelle l'éristique : l'art de vaincre dans la discussion par la ruse, l'habileté rhétorique ou la manipulation.

Socrate refuse cette conception de la parole. Pour lui, la parole ne doit pas servir seulement à gagner contre les autres. Elle doit servir à chercher le vrai et le juste. Une discussion n'a pas pour but d'écraser un adversaire, mais d'examiner ensemble ce qui vaut vraiment. C'est dans ce contexte qu'il défend une thèse très radicale : il vaut mieux subir l'injustice que la commettre. À première vue, cette idée paraît étrange. On pourrait penser que la victime est toujours plus malheureuse que celui qui commet l'injustice, puisqu'elle souffre directement du tort subi. Mais Socrate raisonne autrement. Celui qui subit une injustice est blessé, humilié ou privé de quelque chose. Pourtant, il ne devient pas nécessairement injuste lui-même. En revanche, celui qui commet l'injustice abîme sa propre âme. Il devient injuste, violent, menteur ou tyrannique. Il se détruit intérieurement en détruisant le lien avec les autres.

Le criminel est donc plus malheureux que sa victime, non parce qu'il souffrirait davantage extérieurement, mais parce qu'il détruit ce qui fait sa dignité humaine. En faisant du mal au groupe, il se coupe du monde commun. Il croit gagner quelque chose, mais il perd sa capacité à s'individuer, c'est-à-dire à devenir un être plus juste, plus libre et plus intelligent.

► Illustration de Stiegler — La ciguë et le Cléos

Cet engagement envers la cité mène Socrate à accepter sa condamnation. Il refuse de s'évader : trahir les lois, même injustes, reviendrait à détruire le fondement de la communauté qui a

éduqué ses enfants. En buvant la ciguë, Socrate transforme son destin en une survie glorieuse — le Cléos, la gloire ou l'estime posthume. Mort et condamné, il continue de vivre partout dans le monde à travers son nom : c'est cet « esprit » qui ne cesse de revenir hanter notre pensée.

3. La critique des sophistes et la clausule zastique

Les sophistes étaient d'abord des maîtres chargés d'enseigner, notamment la grammaire, la parole et les techniques du discours. Ils apparaissent dans un monde où l'écriture alphabétique transforme profondément la vie sociale et politique. Mais cette écriture peut être utilisée de deux manières. Elle peut servir à transmettre le savoir, à rendre les lois publiques, à former l'esprit critique. Elle peut aussi devenir un instrument de pouvoir. Entre les mains des sophistes, elle risque de servir moins à chercher la vérité qu'à produire des discours efficaces, capables de séduire, de convaincre ou de dominer les autres.

La critique de Socrate porte précisément sur ce point. Les sophistes donnent souvent l'impression de savoir répondre à tout. Ils possèdent des discours brillants, des formules habiles, une grande maîtrise de la parole. Mais ils ne se demandent pas toujours si ce qu'ils disent est vrai. Ils cherchent surtout à l'emporter dans la discussion. Hippias illustre cette attitude. Il se vante de son immense savoir, de ses compétences nombreuses, de sa capacité à parler sur presque tous les sujets. Il donne l'image d'un homme qui sait tout faire et qui a réponse à tout. Mais cette assurance est justement ce que Socrate met en question.

Ce qui manque aux sophistes, c'est l'ironie socratique. L'ironie, chez Socrate, ne consiste pas simplement à se moquer. Elle consiste à reconnaître que l'on ne sait pas vraiment ce que l'on croyait savoir. Socrate commence par avouer son non-savoir : il ne prétend pas posséder la vérité. Mais cet aveu n'est pas une faiblesse. C'est le point de départ de la recherche philosophique. Celui qui croit savoir ne cherche plus. Celui qui reconnaît son ignorance peut commencer à penser. C'est pourquoi le non-savoir socratique est plus profond que la fausse science des sophistes. Pour démasquer cette fausse sagesse, Socrate pose une question très simple en apparence : *ti esti ?*, c'est-à-dire « qu'est-ce que c'est ? » Il ne demande pas seulement des exemples, des opinions ou de beaux discours. Il demande une définition. Par exemple, si quelqu'un parle de courage, Socrate ne se contente pas d'entendre des exemples de personnes courageuses. Il demande : qu'est-ce que le courage lui-même ? Qu'est-ce qui fait qu'un acte est courageux ? De même, pour la justice, la vertu ou le bien, il cherche l'essence de la chose.

Cette question oblige l'interlocuteur à quitter les apparences du savoir. Elle montre que l'on peut utiliser un mot tous les jours sans être capable de dire clairement ce qu'il signifie. On peut parler de justice, de vérité ou de vertu, mais être incapable de les définir. La méthode de Socrate sert donc à distinguer le savoir véritable de la simple habileté discursive. Avoir réponse à tout n'est pas penser. Penser commence au contraire lorsque l'on accepte de ne pas savoir, que l'on examine les mots que l'on emploie et que l'on cherche patiemment ce qu'ils veulent dire.

► Illustration de Stiegler — La clausule zastique

Stiegler transpose cette méthode par ce qu'il appelle la « clausule zastique », en référence à Zazie de Raymond Queneau, qui répond « Napoléon mon cul » à son oncle Gabriel. De même, Socrate répond en substance « La vertu mon cul » à Ménon : le savoir ne se consomme pas comme une « bouteille de lait », il exige une véritable mise en question de soi.

4. Le Ménon : la vertu peut-elle s'enseigner ?

Le Ménon de Platon est un dialogue essentiel pour comprendre la naissance de la philosophie, parce qu'il met en scène une question fondamentale : qu'est-ce que la vertu, et peut-elle s'enseigner ? Le dialogue commence de façon directe. Ménon demande à Socrate si la vertu peut être enseignée. En grec, la vertu se dit arété. Ce mot ne désigne pas seulement la morale au sens moderne. Il signifie aussi l'excellence, la qualité qui permet à un être d'accomplir pleinement ce qu'il doit être. La vertu d'un cheval, par exemple, serait d'être rapide, solide et bien dressé. La vertu d'un être humain serait ce qui lui permet de bien vivre et de bien agir. Ménon demande donc si cette excellence humaine peut être transmise par l'enseignement, comme on enseigne les mathématiques ou la grammaire. Il envisage aussi une autre possibilité : peut-être la vertu s'acquiert-elle par l'exercice, l'entraînement, l'habitude. Ou bien peut-être est-elle donnée par la nature : certains seraient naturellement vertueux, d'autres non. Ménon est un jeune Thessalien formé par Gorgias, un célèbre sophiste. Les sophistes sont réputés pour leur habileté à parler, à convaincre et à répondre rapidement aux questions. Socrate remarque ironiquement que, depuis le passage de Gorgias en Thessalie, les habitants semblent avoir réponse à tout. Ils savent produire des discours assurés, mais ils ne se posent plus vraiment de questions.

Athènes est présentée de manière inverse. Socrate affirme qu'à Athènes, on ne sait rien. Cette affirmation est ironique, mais elle a un sens philosophique profond. Socrate ne prétend pas posséder un savoir tout fait. Il part du non-savoir, parce que reconnaître son ignorance est la condition pour chercher réellement. Avant de répondre à la question de Ménon, Socrate impose donc une étape préalable. On ne peut pas savoir si la vertu s'enseigne tant qu'on ne sait pas ce qu'est la vertu. Autrement dit, avant de demander comment une chose s'acquiert, il faut savoir de quoi l'on parle.

C'est le sens de la question *ti estin*, en grec : qu'est-ce que c'est ? Socrate demande l'essence de la vertu, c'est-à-dire ce qui fait qu'elle est vertu, ce qui est commun à toutes les formes particulières de vertu.

Ménon essaie d'abord de répondre en donnant des exemples. Il parle de la vertu du général, de la vertu de l'épouse, de la vertu de l'enfant, de la vertu du vieillard. Mais Socrate refuse ce type de réponse, parce qu'une liste d'exemples ne remplace pas une définition.

Donner des exemples, c'est montrer plusieurs cas particuliers. Définir, c'est chercher ce qui est commun à tous ces cas. Si l'on demande ce qu'est une abeille, il ne suffit pas de montrer plusieurs abeilles différentes. Il faut dire ce qui fait qu'elles sont toutes des abeilles. De même, pour la vertu, il ne suffit pas d'énumérer des vertus particulières. Il faut chercher ce qui les rassemble. L'enjeu philosophique est donc très important. Le dialogue apprend à distinguer l'opinion rapide du savoir véritable. Ménon croit pouvoir répondre immédiatement, parce qu'il a appris à parler comme les sophistes. Socrate, lui, ralentit la discussion. Il oblige à revenir à la question fondamentale : savons-nous vraiment ce que nous disons quand nous employons des mots comme vertu, justice, courage ou bien ?

La philosophie commence précisément avec ce ralentissement. Elle ne se contente pas de réponses rapides. Elle exige de définir, d'examiner, de reconnaître les confusions et de chercher l'essence des choses.

5. L'aporie de Ménon et la réminiscence

L'aporie de Ménon apparaît lorsque la discussion semble bloquée. Ménon pose une difficulté très célèbre : comment peut-on chercher quelque chose si l'on ne sait pas du tout ce que l'on cherche ? Et si, par hasard, on trouve cette chose, comment pourra-t-on la reconnaître, puisqu'on ne savait pas ce qu'elle était ? Cette difficulté est appelée une aporie. Une aporie est une impasse dans la pensée : on ne sait plus comment avancer. Mais en philosophie, l'impasse n'est pas forcément un échec. Elle peut devenir le point de départ d'une recherche plus profonde.

La question de Ménon est fondamentale parce qu'elle concerne toute recherche de vérité. Pour chercher, il faut déjà avoir une certaine idée de ce que l'on cherche. Mais si l'on sait déjà ce que l'on cherche, pourquoi chercher encore ? La recherche semble donc impossible : soit je sais déjà, et je n'ai pas besoin de chercher ; soit je ne sais pas du tout, et je ne peux même pas commencer à chercher.

Socrate répond à cette difficulté en montrant que le savoir ne vient pas simplement de l'extérieur. On n'accède pas au savoir comme on reçoit un objet tout fait. Il faut chercher par soi-même, réfléchir, se tromper, corriger ses erreurs, tout en dialoguant avec les autres. Le dialogue est nécessaire, mais personne ne peut penser à ma place.

Cette aporie ouvre aussi la question du savoir a priori. Un savoir a priori est un savoir qui ne vient pas simplement de l'expérience sensible, mais qui rend cette expérience possible. Plus tard, Kant développera cette idée dans sa philosophie transcendantale : pour connaître le monde, l'esprit doit déjà disposer de formes et de catégories qui organisent l'expérience. Par exemple, pour percevoir des événements comme liés par une cause et un effet, il faut déjà disposer de la catégorie de causalité. Cette catégorie n'est pas simplement observée dans le monde comme un objet ; elle structure notre manière de comprendre ce qui arrive.

La difficulté de Ménon rejoint aussi le grand débat entre l'inné et l'acquis. Ce débat traverse toute l'histoire de la philosophie et des sciences. Descartes parlera d'idées innées, c'est-à-dire d'idées qui ne viennent pas entièrement de l'expérience. À l'époque contemporaine, Noam Chomsky défendra l'idée que certaines structures du langage sont déjà préparées dans l'esprit humain, tandis que Jean Piaget insistera davantage sur la construction progressive de l'intelligence par l'activité et l'expérience de l'enfant.

Socrate répond à l'aporie par le mythe de la réminiscence. Selon ce mythe, apprendre, ce n'est pas recevoir une vérité totalement nouvelle ; c'est se ressouvenir d'une vérité que l'âme aurait oubliée. Le savoir serait donc une forme d'anamnèse, c'est-à-dire de retour à une mémoire enfouie. Il ne faut pas comprendre seulement cette idée comme une doctrine religieuse sur l'âme. Elle exprime aussi une intuition philosophique importante : apprendre suppose que quelque chose en nous soit déjà capable de reconnaître le vrai. Si nous étions absolument étrangers à la vérité, nous ne pourrions jamais la chercher ni la reconnaître.

L'anamnèse dépasse alors le cadre strict de la théorie platonicienne. Elle peut aussi désigner toute expérience où un souvenir oublié revient à la conscience et transforme notre rapport au temps. C'est ce que montre Proust dans *À la recherche du temps perdu*.

Chez Proust, l'écriture devient une manière de retrouver le temps perdu. Un souvenir enfoui peut remonter brusquement à la surface à partir d'une sensation : un goût, une odeur, une

lumière, un bruit. Le passé n'est pas simplement rappelé volontairement ; il revient soudain, avec une force qui bouleverse le présent.

L'idée principale est donc que la recherche du savoir n'est pas seulement une accumulation d'informations. Elle suppose un travail de retour, de mémoire, de reconnaissance et de transformation intérieure. Chercher la vérité, c'est aussi apprendre à réveiller en soi une capacité de comprendre qui était oubliée, confuse ou endormie.

► **Illustration de Stiegler — Proust et le ressouvenir**

Philosophe exige de faire sans cesse l'anamnèse de sa propre démarche : se demander pourquoi l'on fait ce que l'on fait. Sans cette vigilance, la philosophie se fige en dogme ou en routine technique, et l'on oublie le sens même de sa présence au monde. Comme chez Proust, le ressouvenir n'est pas un simple retour en arrière : il est la condition d'un avenir.

Socrate illustre cette réminiscence en interrogeant un esclave sur la géométrie. C'est l'une des scènes les plus célèbres de toute la philosophie.

► **Illustration de Stiegler — L'expérience de l'esclave**

Socrate demande à un jeune esclave comment doubler la surface d'un carré. L'esclave croit d'abord qu'il suffit de doubler la longueur du côté : c'est l'évidence trompeuse. Par des questions et des figures tracées dans le sable, Socrate le place face à son erreur ; l'esclave entre dans l'embarras (l'aporie), découvre son non-savoir — et c'est de ce trouble que naît le plaisir de chercher. Socrate ne donne jamais la réponse : il aide l'esclave à « accoucher » de la vérité par lui-même (la maïeutique).

Stiegler insiste sur un point décisif : la démonstration exige de tracer des figures dans le sable — une rétention tertiaire. Sans cette extériorisation, l'esprit ne pourrait ni stabiliser son raisonnement ni accéder aux objets idéaux de la géométrie. La pensée la plus pure a besoin d'un support technique.

► **Illustration de Stiegler — Le saumon noétique**

Philosophe, c'est pratiquer l'anamnèse : remonter le cours du temps pour retrouver la source du savoir. Stiegler en donne l'image du saumon noétique, qui remonte le courant et franchit les cascades pour aller pondre ses « œufs noétiques » à la source. L'écriture est le milieu qui permet cette remontée — mais elle peut aussi devenir un barrage, lorsqu'elle est utilisée de façon sophistiquée, et empêcher la pensée de remonter à sa source. À l'inverse du mainstream, ce courant dominant et régressif, l'être noétique s'appuie sur l'eau, comme le saumon, pour remonter la pente et se transformer.

ILLUSTRATION N°8 :
LE SAUMON REMONTANT LE COURANT POUR FRAYER



*

Partie IX — Le Banquet : Éros, Diotime et l'idéalisation

Le Banquet de Platon est un dialogue particulier, parce que Socrate n'y apparaît pas seulement comme celui qui interroge les autres et conduit la discussion par la raison. Dans ce dialogue, il affirme tenir son savoir sur l'amour d'une femme nommée Diotime, présentée comme une prêtresse. Ce détail est très important. Socrate est souvent associé au Logos, c'est-à-dire à la parole rationnelle, au dialogue argumenté, à la recherche de définitions et à l'examen critique. Il représente l'exigence de penser par soi-même, de ne pas se contenter des opinions reçues, de demander des raisons.

Or, dans Le Banquet, Socrate se met lui-même en position de disciple. Il ne dit pas : « voici ma doctrine sur l'amour ». Il raconte qu'il a été instruit par Diotime. Autrement dit, celui qui est habituellement le maître du questionnement reconnaît ici qu'il a reçu un enseignement. Diotime n'est pas une philosophe au sens scolaire du terme. Elle est une prêtresse. Elle appartient donc à un univers plus proche du mythe, du rite, du sacré et de l'inspiration religieuse. Cela signifie que la réflexion sur l'amour ne peut pas être entièrement réduite à un raisonnement froid et démonstratif. Le mot *Mutos*, ou *muthos*, désigne le récit mythique. Il ne fonctionne pas comme le Logos. Le Logos cherche à démontrer, à définir, à argumenter. Le mythe, lui, raconte une histoire, met en scène des figures symboliques et donne à penser par images.

Dans Le Banquet, Socrate, figure du Logos, accepte donc de passer par le *Mutos*. Il reconnaît que certaines vérités humaines, en particulier celles qui concernent l'amour, le désir, la beauté et l'immortalité, ne peuvent pas être atteintes uniquement par la démonstration logique. La raison précise est que l'amour n'est pas un simple objet de connaissance extérieure. L'amour est une expérience qui engage tout l'être : le corps, le désir, l'imagination, le manque, l'admiration, l'espérance, la souffrance et la transformation de soi. On ne peut donc pas parler de l'amour comme on démontre un théorème de géométrie. Le recours à Diotime et au mythe montre que la philosophie a parfois besoin d'autre chose que du raisonnement strict. Elle doit aussi accueillir les récits, les symboles et les expériences qui permettent de penser ce qui dépasse la simple logique.

1. Socrate sous l'autorité de Diotime

Diotime enseigne à Socrate une idée essentielle : la sagesse n'est pas seulement une affaire de connaissance froide ou de raisonnement abstrait. Elle est d'abord liée au désir. Le mot grec *sophia* signifie sagesse. On pourrait croire que la sagesse consiste simplement à posséder un savoir, comme on possède une information ou une compétence. Mais ici, la sagesse apparaît plutôt comme quelque chose que l'on désire, que l'on cherche, que l'on aime, sans jamais la posséder totalement. C'est ce qui définit la philosophie. Le mot philosophie signifie amour de la sagesse. Le philosophe n'est donc pas celui qui possède définitivement la sagesse. Il est celui qui la désire, qui la poursuit, qui reconnaît qu'elle lui manque et qui se met en mouvement vers elle. Or le désir n'appartient pas entièrement au domaine de la raison calculatrice. Désirer, ce n'est pas simplement faire un calcul d'intérêt. Le désir peut nous emporter, nous troubler, nous faire sortir de nous-mêmes. Les Grecs parlent ici de *mania*, que l'on peut traduire par délire, transport ou enthousiasme. La *mania* ne désigne pas seulement une folie négative. Elle peut aussi être une puissance qui arrache l'être humain à sa vie ordinaire. Dans l'amour, dans l'inspiration poétique, dans l'élan religieux ou philosophique, il y a quelque chose qui dépasse la maîtrise rationnelle immédiate.

Dire que la sagesse est un objet de désir, c'est donc reconnaître qu'elle ne peut pas être réduite à un savoir entièrement calculable. On ne devient pas sage comme on résout mécaniquement une opération. La sagesse suppose un mouvement intérieur, une transformation du désir, une conversion du regard. C'est pourquoi la philosophie ne s'oppose pas simplement au mythe. Bien sûr, elle cherche des raisons, elle interroge, elle critique, elle distingue le vrai du faux. Mais lorsqu'elle aborde des réalités comme l'amour, le beau, la sagesse ou le rapport à l'immortalité, elle peut avoir besoin du mythe pour penser ce que le raisonnement seul ne suffit pas à exprimer.

Le mythe ne remplace pas la pensée rationnelle. Il ouvre un autre chemin vers la pensée. Il donne des images, des récits et des symboles qui permettent d'approcher ce qui échappe à une définition purement logique. Ainsi, Socrate, figure du Logos, accepte ici de recevoir l'enseignement de Diotime, figure liée au Mutos, au récit mythique. Cela signifie que la philosophie ne consiste pas à éliminer toute forme d'irrationnel. Elle consiste plutôt à reconnaître, interroger et transformer ce qui, dans le désir humain, dépasse la simple raison calculatrice.

► **Illustration de Stiegler — Diotime, la prêtresse**

Que Platon place Socrate — le maître du logos — sous l'autorité d'une prêtresse appartenant au monde du mythe est frappant. C'est l'aveu que la racine de la sagesse n'est pas la raison froide, mais le désir : on ne cherche le savoir que parce qu'on l'aime, et l'amour reste un mystère irréductible.

2. L'amour du beau introduit au vrai et au juste

Dans *Le Banquet*, l'amour du beau n'est pas seulement une attirance pour les belles choses ou les beaux corps. Il est présenté comme un chemin qui peut conduire vers le vrai et vers le juste. Pour les Grecs, le beau, le vrai et le juste sont profondément liés. Une chose vraiment belle n'est pas seulement agréable à regarder. Elle révèle un ordre, une harmonie, une élévation de l'âme. Le beau peut donc conduire à une forme de vérité, parce qu'il nous fait voir quelque chose de plus profond que l'apparence immédiate. Il peut aussi conduire au juste, parce qu'il nous détourne de la simple possession et nous oriente vers quelque chose de plus universel.

Penser « dans le beau » signifie alors que la pensée a besoin d'un monde qui élève le regard, le désir et l'attention. La beauté n'est pas un luxe décoratif. Elle participe à la formation de l'esprit. Une ville, une école, une œuvre, une parole ou une manière de vivre peuvent aider les individus à se sentir dignes, à désirer autre chose que la consommation immédiate, à se rapporter au monde avec plus de soin.

C'est pourquoi la destruction de la beauté du monde et des villes n'est pas seulement un problème esthétique. Lorsque les espaces de vie deviennent laids, uniformes, brutalement commerciaux ou entièrement soumis à la rentabilité financière, cela affecte aussi la vie psychique et sociale des habitants. On ne vit pas de la même manière dans un environnement qui élève l'attention et dans un environnement qui l'épuise ou l'abaisse.

Le marketing, le néolibéralisme et la financiarisation sont ici critiqués parce qu'ils tendent à transformer le monde en marchandise. Les lieux, les images, les relations et les désirs sont alors organisés selon des logiques de vente, de rentabilité et de captation de l'attention. Le risque est que la beauté soit remplacée par la séduction publicitaire, et le désir profond par l'envie de

consommer. L'idéalisation doit être comprise comme une économie du désir. Idéaliser, ce n'est pas seulement se faire des illusions. C'est donner à ce que l'on aime une dimension qui dépasse sa présence immédiate. Quand on aime vraiment quelque chose ou quelqu'un, on ne le réduit pas à un objet disponible. On y projette une valeur, un avenir, une promesse, une élévation possible. On idéalise donc ce que l'on aime parce que le désir humain vise plus que la simple satisfaction immédiate. Il cherche du sens, de la durée, de la beauté, de la reconnaissance. L'idéalisation organise le désir en l'orientant vers quelque chose qui nous dépasse.

Il faut distinguer cette idéalisation de l'idéation. L'idéation désigne la capacité spontanée à former des idées ou des catégories. Quand nous parlons, nous catégorisons déjà le monde. Si je dis « une hirondelle », je reconnais cet oiseau comme appartenant à une catégorie. Je ne vois pas seulement une tache noire dans le ciel : je l'identifie comme une hirondelle.

Mais cette catégorisation spontanée n'est pas encore une connaissance véritable. Tout le monde catégorise en parlant, souvent sans s'en rendre compte. Connaître, c'est accéder à un niveau réflexif : c'est savoir que l'on catégorise, et être capable de se demander ce qu'est cette catégorie. Par exemple, dire « une hirondelle » relève du savoir-faire linguistique ordinaire. Mais penser « l'hirondelle » comme essence, c'est se demander ce qui fait qu'une hirondelle est une hirondelle. Qu'est-ce qui définit cette espèce ? Qu'est-ce qui distingue l'hirondelle d'un autre oiseau ? Quel concept utilisons-nous quand nous la nommons ?

La différence est donc la suivante : l'idéation permet de nommer et classer spontanément le monde ; l'idéalisation engage le désir et élève ce que nous aimons vers une valeur plus haute. La connaissance véritable suppose de prendre conscience de ces opérations : comprendre comment nous catégorisons, comment nous désirons et comment nos idées orientent notre rapport au réel.

3. Éros, démon intermédiaire

► Illustration de Stiegler — Éros, fils de Pauvreté et d'Expédient

Diotime enseigne qu'Éros est un démon, un intermédiaire entre le mortel et l'immortel, fils de Penia (la Pauvreté) et de Poros (l'Expédient, la ressource). L'amour est ainsi le désir de ce qui nous fait défaut : une mémoire des idéalités qui risque sans cesse de se perdre. La philosophie est cet Éros — un manque qui projette vers ce qui n'existe pas encore.

Par la sublimation, l'amour ne reste pas au niveau de l'attirance immédiate pour un beau corps. Il peut devenir un mouvement d'élévation. Au départ, on est touché par une beauté sensible : un visage, un corps, une présence. Mais ce désir peut progressivement se transformer et viser des formes de beauté plus universelles.

La sublimation désigne précisément cette transformation du désir. Une énergie d'abord liée au corps, à l'attirance ou à la possession peut être déplacée vers des objets plus élevés : la beauté d'une œuvre, d'une idée, d'une démonstration, d'une musique, d'une action juste ou d'une organisation politique.

Dans Le Banquet, l'amour suit ainsi un chemin ascendant. On commence par aimer un beau corps, puis on découvre qu'il existe de la beauté dans plusieurs corps. Ensuite, on apprend à aimer la beauté des âmes, puis celle des lois, des savoirs et des œuvres. Enfin, on peut s'élever vers la contemplation de la beauté en soi, c'est-à-dire non plus telle ou telle belle chose, mais

ce qui fait que toute chose belle est belle. Cette beauté peut prendre plusieurs formes. Elle peut être géométrique, lorsqu'on admire l'ordre, la rigueur et l'élégance d'une démonstration. Elle peut être musicale, lorsqu'on perçoit une harmonie dans les sons, les rythmes et les proportions. Elle peut être politique, lorsqu'une cité, une loi ou une institution réalise une forme de justice et d'équilibre. Mais Éros, le désir amoureux, reste pharmacologique. Cela signifie qu'il est à la fois remède et poison. Comme remède, il élève l'âme, pousse à chercher le beau, le vrai et le juste, et permet de dépasser la simple satisfaction immédiate. Comme poison, il peut se renverser en passion destructrice, en jalousie, en possession, en domination ou en haine. C'est pourquoi Éros peut se transformer en Thanatos. Thanatos désigne la mort ou la pulsion de destruction. Lorsque l'amour ne parvient pas à se sublimer, lorsqu'il se ferme sur la possession ou la frustration, il peut devenir violent. Le désir qui devait élever peut alors détruire : détruire l'autre, se détruire soi-même, ou détruire le lien social.

La dernière idée concerne l'immortalité. Chez Platon, Le Banquet peut être lu comme une recherche d'immortalité : les mortels cherchent à survivre à leur propre mort, par les enfants, par les œuvres, par les lois, par la mémoire, par la beauté et par le savoir. Mais il ne s'agit pas ici de défendre l'idée d'une immortalité métaphysique de l'âme, c'est-à-dire l'idée selon laquelle l'âme existerait éternellement séparée du corps. Cette conception est refusée au profit d'une autre forme d'immortalité : l'immortalité de l'amour. L'amour rend immortel autrement. Il ne supprime pas la mort biologique, mais il permet de transmettre, de créer, de laisser des traces, de faire vivre quelque chose au-delà de soi. On survit dans ce que l'on a aimé, dans ce que l'on a transmis, dans les œuvres, les gestes, les paroles, les enfants, les institutions ou les souvenirs que l'on laisse aux autres.

► **Illustration de Stiegler — Alceste, morte par amour**

C'est l'héroïsme d'Alceste, qui accepte de mourir à la place de son époux, qui lui vaut d'être rappelée de l'Hadès par les dieux. L'amour est la force qui permet l'idéalisation et qui, seule, arrache à l'oubli : non l'immortalité de l'âme, mais l'immortalité de ce qu'on a aimé.

4. Mania, Éleusis et Perséphone

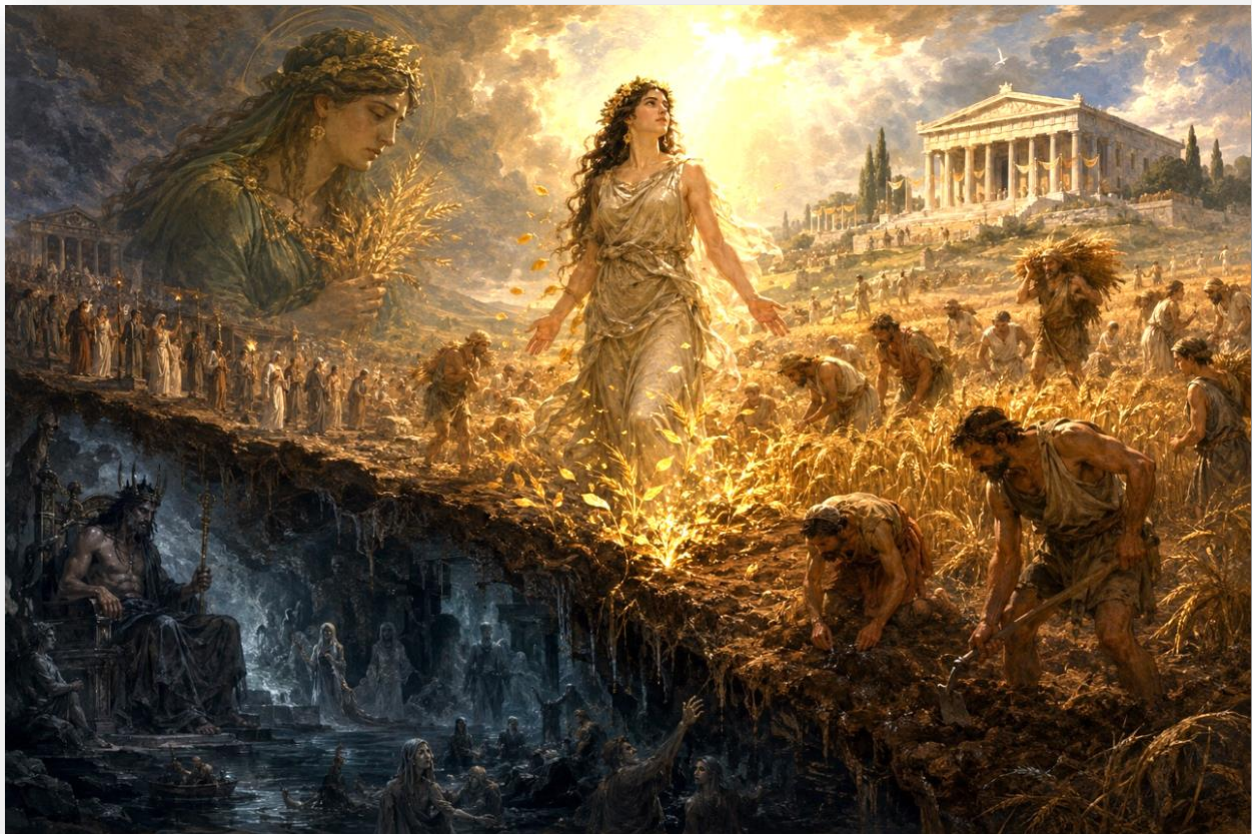
Lorsqu'une question conduit à une aporie, c'est-à-dire à une impasse de la pensée, Socrate ne reste pas toujours dans le discours rationnel ordinaire. Il arrive qu'il fasse appel à un autre registre : celui du mythe, de l'inspiration, de l'amour ou même du délire. Une question aporétique est une question qui bloque les réponses habituelles. Elle met l'esprit en difficulté. On ne peut plus avancer simplement avec des définitions rapides ou des raisonnements déjà connus. Il faut alors changer de niveau, accepter d'être déplacé, de sortir des évidences ordinaires. C'est pourquoi Socrate peut faire appel à l'extraordinaire. Cet extraordinaire ne désigne pas seulement quelque chose de bizarre ou d'irrationnel au sens négatif. Il désigne ce qui dépasse le cadre habituel de la pensée maîtrisée : le mythe, l'enthousiasme, l'inspiration, le désir amoureux. Le mot mania signifie délire, transport ou inspiration. Chez Platon, notamment dans Le Banquet et dans le Phèdre, cette mania peut avoir une valeur positive. Il existe des formes de délire qui ne détruisent pas la pensée, mais qui l'élèvent. Le délire amoureux, par exemple, peut arracher l'individu à son existence ordinaire et l'orienter vers la beauté, la vérité et la sagesse. L'enthousiasme signifie littéralement le fait d'être habité par le divin. Il ne s'agit pas forcément de croire naïvement qu'un dieu parle en nous. L'idée est plutôt que certaines expériences nous dépassent : l'amour, la beauté, l'inspiration poétique, l'admiration, le désir de vérité. Dans ces moments, nous ne sommes plus simplement dans le calcul, l'utilité ou la maîtrise de soi.

La sagesse n'est donc pas atteinte seulement par une raison froide et contrôlée. La raison est nécessaire, bien sûr, mais elle ne suffit pas toujours. Pour entrer véritablement en philosophie, il faut aussi être transformé par ce que l'on cherche. On ne peut pas chercher la vérité comme on chercherait simplement une information. C'est pourquoi la philosophie demande une conversion. Cette conversion est un changement radical du regard. On ne voit plus les choses de la même manière. Ce qui paraissait évident devient problématique. Ce que l'on croyait savoir devient incertain. Ce que l'on désirait spontanément peut être réorienté vers quelque chose de plus élevé. Cette conversion touche aussi le mode de vie. Philosophier ne consiste pas seulement à produire des raisonnements corrects. C'est accepter d'être mis en question soi-même : ses opinions, ses habitudes, ses désirs, son rapport aux autres, sa manière de vivre.

► **Illustration de Stiegler — Les Mystères d'Éleusis**

Pour répondre à Ménon, Socrate évoque une tradition mystique liée aux prêtres et aux poètes. Tout Grec connaissait les rituels d'Éleusis, qui commémoraient l'enlèvement de Coré (Perséphone) par Hadès, dieu des enfers, et la douleur de sa mère Déméter, déesse de l'agriculture. Ce mythe explique pourquoi les hommes doivent travailler la terre — le blé ne pousse que lorsque Perséphone revient à la lumière — et souligne le rapport tragique des mortels à l'invisible.

ILLUSTRATION N°9 :
LES MYSTERES D'ÉLEUSIS



*

Partie X — L'origine de la géométrie et la crise de la vérité

Dans le *Ménon*, la discussion commence par une question morale : qu'est-ce que la vertu, et peut-elle s'enseigner ? Mais à un moment décisif, Socrate déplace la discussion vers un problème de géométrie : comment doubler la surface d'un carré ?

Ce déplacement est très important. On passe d'abord d'un univers lié au mythe, à la mémoire et au sacré, avec la référence à Perséphone, à un univers beaucoup plus rationnel et démonstratif : celui de la géométrie. La pensée se déplace donc du mystère religieux vers la démonstration mathématique. Le terme *mystagogique* désigne ce qui introduit à un mystère religieux ou initiatique. Le mythe de Perséphone appartient à cet univers : il concerne la mort, le retour à la vie, les cycles de la nature, les rites d'Éleusis. La géométrie, au contraire, représente une forme de pensée plus moderne : elle repose sur des figures, des raisonnements, des preuves et des enchaînements logiques. Mais ce passage du mythe à la géométrie n'est possible que grâce au langage. Pour discuter avec Socrate, l'esclave de *Ménon* doit comprendre les mots employés, les questions posées et les distinctions introduites. Avant même de commencer l'exercice de géométrie, Socrate vérifie donc une condition essentielle : l'esclave sait-il le grec ?

Cette vérification montre que penser n'est jamais une activité totalement isolée. Pour réfléchir, il faut déjà appartenir à une langue commune. Parler grec, ce n'est pas seulement connaître des mots. C'est hériter d'un monde de significations, de distinctions, de souvenirs collectifs, de manières de raisonner et de nommer les choses. C'est ce que l'on appelle ici des *réentions secondaires collectives*. Une *réention secondaire*, c'est une mémoire acquise, un souvenir, une expérience conservée. Lorsqu'elle est collective, elle ne vient pas seulement de mon histoire personnelle, mais de la culture dans laquelle je suis né : la langue, les récits, les savoirs, les habitudes, les exemples, les catégories de pensée.

Quand je parle une langue, j'hérite donc d'une mémoire qui me précède. Les mots que j'utilise ont déjà une histoire. Ils ont été employés par d'autres, transmis par l'éducation, stabilisés par une communauté. Ils portent avec eux des façons de comprendre le monde. Sans cette langue commune, le dialogue serait impossible. Socrate ne pourrait pas interroger l'esclave, l'esclave ne pourrait pas répondre, et ils ne pourraient pas réfléchir ensemble sur les figures, les nombres ou les définitions. Même la géométrie, qui semble très abstraite et universelle, a besoin d'un milieu linguistique pour être enseignée et comprise.

1. Les structures de la mémoire et la consistance

Pour comprendre comment nous pouvons penser des idéalités, comme le point géométrique, la ligne droite, le nombre ou la justice, il faut analyser le fonctionnement de la mémoire. Trois types de réentions sont distingués.

La *réention primaire*, ou R1, correspond à ce que nous retenons dans le présent même. Quand nous écoutons une phrase, nous ne percevons pas seulement le mot actuellement prononcé : nous retenons aussi les mots qui viennent juste d'être dits. Sinon, nous ne comprendrions pas le sens de la phrase. La *réention primaire* est donc une mémoire immédiate, intégrée au flux du présent. Mais cette *réention primaire* est déjà une sélection. Nous ne retenons jamais tout ce qui arrive. Dans une salle de classe, par exemple, nous pouvons écouter la voix du professeur

et laisser de côté un bruit dans le couloir. Notre conscience sélectionne certains éléments du présent plutôt que d'autres.

Cette sélection dépend de la rétention secondaire, ou R2. La rétention secondaire désigne nos souvenirs acquis : ce que nous avons appris, vécu, compris, oublié puis retrouvé. Nos expériences passées orientent notre manière de percevoir le présent. Nous ne voyons pas tous la même chose, parce que nous ne portons pas tous la même mémoire. Par exemple, devant une figure géométrique, un élève qui connaît déjà le théorème de Pythagore ne verra pas exactement la même chose qu'un élève qui ne l'a jamais étudié. Le premier reconnaît des relations, des propriétés, des possibilités de démonstration. Son passé scolaire transforme sa perception présente.

La rétention tertiaire, ou R3, désigne les supports extérieurs de mémoire. Ce sont les traces matérielles dans lesquelles les humains déposent leur pensée : l'écriture, les livres, les inscriptions dans le marbre, les schémas, les dessins, les enregistrements sonores, les vidéos, les fichiers numériques. Cette rétention tertiaire est décisive parce qu'elle permet de sortir la mémoire du corps individuel. Une idée peut être fixée sur un support, conservée, relue, corrigée, transmise à d'autres. Le temps devient en quelque sorte visible dans l'espace : une parole qui disparaîtrait immédiatement peut être écrite sur une page ; un raisonnement peut être repris plus tard ; une loi peut être gravée ; une démonstration peut être vérifiée par plusieurs générations. Dire que la rétention tertiaire « spatialise le temps » signifie donc qu'elle transforme ce qui passe en trace stable. Le temps vécu, qui normalement s'écoule et disparaît, peut être inscrit dans un espace matériel : une feuille, une pierre, un écran, une archive. Cela rend possible la critique, parce qu'on peut revenir sur ce qui a été dit, comparer, corriger, améliorer, contester.

C'est grâce à ces supports que les idéalités deviennent transmissibles. Un point géométrique n'existe pas matériellement, mais il peut être défini, dessiné approximativement, expliqué, repris dans un manuel, enseigné à d'autres. La pensée abstraite a donc besoin de supports concrets pour se stabiliser.

À ces trois rétentions s'ajoute le fond pré-individuel. Il s'agit de tout ce qui nous précède avant même que nous devenions des individus singuliers : la langue que nous apprenons, la culture dans laquelle nous naissons, les techniques déjà disponibles, les institutions, les récits, les savoirs, les habitudes collectives. Ces éléments sont appelés rétentions secondaires collectives parce qu'ils sont des mémoires héritées par le groupe. Nous ne les avons pas vécues personnellement, mais elles nous forment. Par exemple, nous n'avons pas inventé la langue française, les nombres, l'école, l'alphabet ou les règles de politesse ; pourtant, nous pensons et vivons à travers eux. L'individuation se produit dans ce milieu hérité. Devenir soi-même ne signifie pas partir de rien. Cela signifie s'approprier une mémoire collective, la transformer, la critiquer, y ajouter quelque chose de singulier.

► **Illustration de Stiegler — Le doudou et la consistance**

Stiegler emprunte à Winnicott l'objet transitionnel — le « doudou » — pour distinguer l'existence de la consistance. Le doudou existe physiquement (un tas de chiffons qu'on peut peser ou brûler), mais en tant qu'objet transitionnel il « n'existe pas » : il consiste dans la relation entre la mère et l'enfant, ouvrant un espace ni tout à fait intérieur ni tout à fait extérieur. De même, la vertu n'existe pas matériellement, mais elle consiste : c'est un idéal

qu'on projette et qu'on désire. On devient vertueux en projetant la vertu comme un idéal de consistance.

2. Husserl : l'origine de la géométrie

Pour comprendre la naissance de la géométrie, il faut se demander comment un être humain a pu, pour la première fois, penser des objets qui n'existent pas physiquement : par exemple le point, la ligne droite ou le cercle parfait. Edmund Husserl pose cette question dans *L'Origine de la géométrie*. Il ne cherche pas seulement à savoir qui a inventé la géométrie d'un point de vue historique. Il cherche à comprendre comment un acte de pensée géométrique est possible. Comment quelqu'un, peut-être Thalès, a-t-il pu passer de l'expérience concrète du monde à l'idée abstraite d'une droite parfaite ou d'un point sans dimension ?

La difficulté est que les objets géométriques ne sont pas des choses que l'on rencontre dans la nature. Une ligne tracée sur le sable ou sur une feuille a toujours une épaisseur. Un point dessiné est toujours une petite tache. Une surface matérielle n'est jamais absolument parfaite. La géométrie suppose donc un saut : elle pense des idéalités, c'est-à-dire des objets idéaux qui n'existent pas matériellement mais qui peuvent être définis et démontrés.

Pour Husserl, la science n'est possible que si la pensée peut être conservée, interrompue puis reprise. Un chercheur doit pouvoir s'arrêter dans son raisonnement, puis revenir plus tard exactement au point où il en était. Il doit aussi pouvoir transmettre ce raisonnement à d'autres, afin qu'ils le vérifient, le corrigent ou le prolongent. Cette possibilité suppose l'écriture. Si une démonstration reste seulement dans la mémoire vivante d'un individu, elle risque de disparaître avec lui ou de se déformer. Mais si elle est inscrite dans des signes, des figures, des définitions ou des textes, elle devient stable. Elle peut être relue, discutée, enseignée et reprise par d'autres générations. L'écriture est donc une rétention tertiaire : un support extérieur de mémoire. Elle permet d'extérioriser la pensée hors de la conscience individuelle. Un raisonnement devient visible sur une tablette, une feuille, un livre ou un écran. Le temps de la pensée est ainsi fixé dans l'espace des signes.

Grâce à cette extériorisation, la science peut devenir cumulative. Cela signifie que chaque génération n'a pas besoin de recommencer depuis le début. Elle peut reprendre les démonstrations anciennes, les comprendre, les critiquer, les améliorer et aller plus loin. La géométrie devient alors une chaîne de transmissions, où les découvertes passées restent disponibles pour les chercheurs futurs. C'est aussi ce qui nous permet aujourd'hui de dialoguer avec des auteurs morts depuis longtemps. Platon ou Husserl ne sont plus présents pour nous parler directement. Pourtant, leurs textes nous permettent encore d'entrer dans leur pensée, de les lire, de les interroger, de les critiquer et de prolonger leurs questions.

► Illustration de Stiegler — Le polissage et l'arpentage

Avant de devenir une science pure, la géométrie prend racine dans des expériences techniques. En polissant le marbre, les Grecs font l'expérience de surfaces de plus en plus lisses, tendant vers une perfection ; en arpentant les champs, ils approchent une première mesure de l'espace. Mais la ligne sans épaisseur, le point sans surface n'existent nulle part : ils n'existent que dans le désir de perfection du tailleur de pierre. C'est l'écriture qui transforme ce désir en idéalité partageable par toutes les générations.

3. Idéalités mathématiques et artistiques

La géométrie repose sur des définitions très précises. Pour pouvoir démontrer quelque chose, il faut d'abord savoir exactement de quoi l'on parle. C'est pourquoi les mathématiques ont besoin de définir leurs objets avec rigueur. Les *Éléments* d'Euclide sont un exemple fondamental de cette exigence. Euclide y définit des idéalités mathématiques comme le point, la ligne ou le plan. Le point, par exemple, n'a pas de dimension. La ligne a une longueur, mais pas de largeur. Le plan est une surface idéale. Ces objets ne se rencontrent jamais parfaitement dans le monde sensible, mais ils peuvent être pensés avec précision.

Ces définitions sont dites axiomatiques parce qu'elles servent de base à un système de démonstrations. À partir de définitions, d'axiomes et de propositions premières, on peut construire des raisonnements rigoureux. La géométrie cherche donc une vérité démontrable, que chacun peut reprendre et vérifier en suivant les étapes du raisonnement. Mais il ne faut pas confondre les idéalités mathématiques avec les idéalités artistiques. Un artiste comme Kandinsky ou Mondrian peut lui aussi travailler avec des points, des lignes, des surfaces, des couleurs et des formes. Pourtant, il ne les utilise pas comme un géomètre. Le géomètre cherche à définir et à démontrer. L'artiste, lui, cherche à produire une expérience sensible, une composition, un rythme visuel, une émotion, une manière nouvelle de voir.

Chez Mondrian, par exemple, les lignes droites, les rectangles et les couleurs primaires ne servent pas à démontrer un théorème. Ils servent à faire apparaître un ordre plastique, une tension entre équilibre et mouvement, une certaine idée de l'harmonie. Chez Kandinsky, le point et la ligne deviennent des forces expressives : ils peuvent suggérer une intensité, une vibration, un mouvement intérieur.

Il y a donc deux régimes d'idéalisation. En géométrie, l'idéalité doit être définie de manière exacte et démontrable. Dans l'art, l'idéalité n'est pas démontrée : elle est éprouvée, ressentie, interprétée. Elle ne relève pas du même type de vérité.

Kant permet de comprendre cette différence avec la notion de jugement esthétique. Quand nous disons qu'une œuvre est belle, nous ne faisons pas une démonstration mathématique. Nous ne pouvons pas prouver la beauté comme on prouve un théorème. Pourtant, nous ne parlons pas seulement d'un goût privé ou d'une préférence personnelle. Le jugement esthétique est un jugement réfléchissant. Cela signifie qu'il cherche une forme d'universalité, mais sans concept déterminé ni preuve scientifique. Quand je dis « c'est beau », je ne dis pas seulement « cela me plaît à moi ». J'exprime aussi l'idée que cette beauté pourrait être reconnue par d'autres, même si je ne peux pas l'imposer par une démonstration.

Le beau est donc une idéalité universelle mais indémontrable. Il vise quelque chose qui dépasse le simple plaisir individuel, mais il ne peut pas être établi par un calcul ou une preuve. On peut discuter d'une œuvre, expliquer ce que l'on y voit, comparer des formes, analyser une composition, mais on ne peut pas démontrer sa beauté comme on démontre que les angles d'un triangle valent 180 degrés dans la géométrie euclidienne.

► Illustration de Stiegler — Le géomètre soluble, l'artiste insoluble

Le géomètre cherche à être « soluble » dans sa discipline : son savoir doit pouvoir être récapitulé et dépassé par les géomètres suivants. L'artiste, en tant que génie, est « insoluble » : son œuvre est une singularité psychique radicale qui ne se dissout pas dans l'accumulation du

savoir. Deux manières d'idéaliser — l'une se transmet en se dépassant, l'autre demeure irréductible.

4. L'exception chinoise et l'alphabet

► Illustration de Stiegler — L'exception chinoise

En Chine, malgré une grande culture de l'écriture idéogrammatique et des connaissances géométriques réelles, une géométrie démonstrative au sens grec ne s'est pas développée. Pour certains historiens, l'invention de la géométrie apodictique tient à la chance historique de l'alphabet : il a permis des définitions axiomatiques d'une stabilité extrême — comme celle du point, « ce dont la partie est nulle ». Ce système rigoureux a rendu possible le passage de l'induction (« tout objet a un poids ») à la déduction (la gravitation de Newton) : une véritable conversion.

5. La vérité contre l'exactitude

Avec Platon apparaît un risque : confondre la vérité avec l'exactitude. L'exactitude, que les Grecs appellent orthotès, consiste à déterminer correctement une chose. C'est le fait d'obtenir une réponse juste, une mesure précise, une définition stable, une représentation conforme. Par exemple, en géométrie, une démonstration exacte permet d'arriver à une conclusion nécessaire. Dans ce domaine, l'exactitude est évidemment précieuse. Mais la vérité, que les Grecs appellent alètheia, ne se réduit pas à cette exactitude. Alètheia signifie dévoilement : quelque chose se découvre, se manifeste, sort de l'oubli ou de la dissimulation. La vérité n'est donc pas seulement une réponse correcte. Elle est une expérience qui ouvre notre regard et qui peut nous transformer.

L'exactitude tend à fermer l'horizon, parce qu'elle fixe les choses dans une détermination précise. Elle dit : voilà ce que c'est, voilà la bonne mesure, voilà la bonne définition. Cela peut être nécessaire pour connaître, calculer ou démontrer. Mais si l'on réduit toute vérité à ce modèle, on risque de croire que penser consiste seulement à produire des énoncés exacts. La vérité, au contraire, ouvre un horizon. Elle ne se contente pas de donner une réponse ; elle nous affecte, elle nous trouble, elle nous oblige à revoir ce que nous pensions savoir. Une vérité véritable peut déranger, parce qu'elle transforme notre manière de voir le monde, les autres et nous-mêmes. Par exemple, apprendre une formule exacte en physique ou en mathématiques peut être utile. Mais comprendre profondément ce qu'elle signifie peut changer notre rapport au réel. De même, une vérité morale ou existentielle ne se réduit pas à une phrase correcte : elle engage notre manière de vivre.

Le danger commence lorsque l'on croit posséder une vérité pure, totalement maîtrisée, comme si l'esprit humain pouvait accéder à une connaissance sans reste, sans médiation, sans fragilité. Cette illusion peut conduire à l'hubris. L'hubris, chez les Grecs, désigne la démesure : le moment où l'être humain oublie ses limites et se prend pour un dieu. Croire que l'on possède une mémoire pure ou une puissance divine, c'est oublier que nous sommes des êtres finis, dépendants de supports, de techniques, de langages, d'outils et d'institutions. Or nos objets techniques ne sont jamais neutres ni simplement bénéfiques. Ce sont des pharmaka : à la fois des remèdes et des poisons. L'écriture, par exemple, permet de conserver la mémoire, de transmettre les lois, de faire de la philosophie et de la science. Mais elle peut aussi donner l'illusion de savoir, affaiblir la mémoire vivante ou devenir un instrument de manipulation. De même, les technologies modernes peuvent augmenter nos capacités, mais aussi produire de la

dépendance, de la surveillance, de la désinformation ou de la destruction. La catastrophe commence quand on oublie cette ambivalence, quand on croit que la technique nous donne une puissance pure, sans danger, sans contrepartie et sans responsabilité.

► **Illustration de Stiegler — Fukushima : croire savoir**

La catastrophe de Fukushima illustre ce danger : les responsables « croyaient savoir », par le calcul exact, que la centrale était sûre, ignorant les sismologues qui pointaient l'indétermination du risque. La bêtise consiste précisément à vouloir croire que l'on sait là où l'on ne sait pas — à prendre l'exactitude pour la vérité.

Le processus de découverte ne rencontre pas seulement des difficultés intellectuelles. Il rencontre aussi des résistances collectives. Une société n'accepte pas toujours facilement les idées nouvelles, surtout lorsqu'elles remettent en cause ses croyances, ses institutions, ses autorités ou sa manière habituelle de comprendre le monde. C'est ce que l'on peut appeler un refoulement collectif. Le refoulement, au sens psychique, désigne le fait de repousser hors de la conscience quelque chose que l'on ne veut pas voir. À l'échelle d'une société, cela signifie qu'un groupe humain peut refuser de reconnaître une vérité dérangeante, parce qu'elle menace son ordre établi. Socrate en est un exemple. En interrogeant les citoyens d'Athènes sur la justice, la vertu et le savoir, il révèle leur ignorance et met en question leurs certitudes. La cité finit par le condamner à mort, comme si elle voulait faire taire celui qui l'obligeait à se regarder elle-même.

Galilée rencontre une résistance comparable lorsqu'il défend l'idée que la Terre n'est pas au centre de l'univers. Cette découverte ne bouleverse pas seulement l'astronomie ; elle touche aussi l'image que les hommes se font de leur place dans le monde. C'est pourquoi elle provoque une opposition religieuse et institutionnelle.

Giordano Bruno, lui aussi, paie très cher ses idées sur l'infinité de l'univers et la pluralité des mondes. Ces pensées débordent l'ordre intellectuel et théologique de son époque. Là encore, une intuition nouvelle est vécue comme une menace.

Le progrès du savoir apparaît alors comme une lutte entre deux tendances. D'un côté, Éros pousse à aller vers l'autre, vers l'inconnu, vers la vérité, vers la construction d'un monde plus vaste. Éros est la force du désir, de l'ouverture, de la relation, de la création et de la transmission. De l'autre côté, Thanatos désigne la tendance à détruire, à fermer, à refuser, à éliminer ce qui dérange. Thanatos se manifeste dans la violence, le refoulement, la haine de la pensée, le rejet de l'altérité ou la destruction de ce qui pourrait transformer l'ordre établi.

La connaissance ne progresse donc pas tranquillement, comme une simple accumulation de vérités. Elle avance dans un conflit. Chaque découverte importante peut ouvrir de nouvelles possibilités, mais elle peut aussi provoquer de la peur, du rejet et de la violence. C'est pourquoi la philosophie est une discipline de l'indétermination. Elle ne cherche pas seulement des réponses définitives et fermées. Elle accepte de rester dans l'incertitude, dans la question, dans l'ouverture. Penser philosophiquement, ce n'est pas posséder immédiatement la vérité ; c'est apprendre à habiter une recherche qui n'est jamais totalement achevée. La philosophie est aussi une pratique de soi, que les Grecs appellent épiméléia. Ce mot signifie soin, souci, attention portée à soi-même. Il ne s'agit pas d'un repli égoïste sur soi, mais d'un travail par lequel on transforme sa manière de vivre, de penser, de désirer et de se rapporter aux autres.

Philosopher, c'est donc prendre soin de son esprit. C'est apprendre à reconnaître ses illusions, ses résistances, ses peurs, ses pulsions de rejet. C'est aussi se rendre capable d'accueillir ce qui nous trouble, au lieu de le refouler immédiatement. Enfin, la philosophie entretient un horizon d'attente, que les Grecs appellent Elpis. Elpis désigne l'attente, l'espoir, l'ouverture vers ce qui peut advenir. La philosophie ne se réduit donc pas à un stock de résultats définitifs. Elle garde vivant un avenir possible, une attente de vérité, de justice, de transformation.

► **Illustration de Stiegler — À pas de colombe**

Les plus grandes pensées, disait Nietzsche, arrivent « à pas de colombe » : sans bruit, presque inaperçues, avant de transformer radicalement notre vision du monde. La vérité ne s'impose pas par la force du calcul ; elle vient, discrète, et bouleverse après coup.

6. Vers une éthique de la différence

Pour comprendre ce que signifie le « nous » occidental, il ne faut pas commencer uniquement avec la Grèce antique. Il faut remonter beaucoup plus loin, jusqu'aux premières formes de vie technique de l'humanité. Ce « nous » n'est pas une identité simple, donnée une fois pour toutes. Il est le résultat d'un très long processus d'individuation, c'est-à-dire d'une formation progressive de l'humanité à travers ses gestes, ses outils, ses savoirs, ses formes de mémoire et ses manières de vivre ensemble.

Ce processus commence déjà avec les premiers outils préhistoriques, comme le galet éclaté utilisé par les Australopithèques il y a environ deux millions d'années. Un galet éclaté est une pierre volontairement frappée pour produire un bord tranchant. Cet objet est très simple, mais il marque déjà une rupture immense : un être vivant ne se contente plus d'utiliser son corps, il transforme la matière extérieure pour augmenter ses capacités. Avec Néandertal, la technique devient plus complexe. Les outils sont plus élaborés, les gestes plus précis, les modes de vie plus organisés. On voit apparaître des formes de transmission, d'apprentissage, peut-être de rites et de culture symbolique. Cela signifie que l'humanité se construit peu à peu par l'accumulation de techniques et de savoir-faire transmis.

Plus tard, les systèmes de numération égyptiens représentent une autre étape décisive. Compter, mesurer, enregistrer des quantités, organiser les récoltes, construire des monuments ou administrer un territoire supposent des supports symboliques. La pensée humaine ne se développe donc pas seulement par des outils matériels, mais aussi par des signes, des nombres, des écritures et des systèmes de mémoire.

L'alphabet grec marque ensuite une transformation majeure. Il rend l'écriture plus accessible, plus souple, plus facilement transmissible. Grâce à lui, les lois, les poèmes, les raisonnements, les démonstrations et les débats peuvent être fixés, rendus publics et discutés. Cet alphabet est aussi l'un des ancêtres de notre propre alphabet, ce qui explique pourquoi il joue un rôle central dans la constitution du monde occidental.

L'idée principale est donc que l'Occident ne naît pas soudainement avec les philosophes grecs. La Grèce constitue un moment décisif, mais elle s'inscrit dans une histoire beaucoup plus longue : celle de l'être humain comme être technique, capable d'extérioriser sa mémoire dans des outils, des signes, des nombres et des écritures. Comprendre le « nous » occidental, c'est donc comprendre une chaîne de transmissions. Des premiers outils de pierre jusqu'à l'alphabet, puis jusqu'à nos technologies numériques, l'humanité se forme en déposant son expérience

hors d'elle-même. Chaque génération hérite de ces traces, les transforme et les transmet à son tour. Ce fil d'individuation montre que nous ne sommes pas seulement des êtres biologiques. Nous sommes des êtres historiques et techniques. Notre manière de penser, de parler, de compter, d'écrire et de vivre ensemble dépend d'un immense héritage de gestes, d'outils et de signes accumulés depuis la préhistoire.

► **Illustration de Stiegler — La généalogie du « Nous » : Chauvet**

Si Georges Bataille situait la naissance de l'art à Lascaux, il y a 17 000 ans, les peintures de la grotte Chauvet font remonter cette première empreinte humaine à 31 000 ans. Nous sommes, depuis l'origine, des êtres de la trace et de la caverne : notre « nous » se tisse dans une longue histoire technique, du silex à l'alphabet.

La question de la vertu consiste à apprendre à faire des distinctions justes dans ce qui nous traverse intérieurement. L'être humain n'est pas simple : il est habité par des tensions, des désirs, des pulsions, des aspirations contradictoires. Il peut tendre vers le juste, mais aussi vers l'injuste ; vers l'honneur, mais aussi vers la honte ; vers l'élévation, mais aussi vers la destruction.

Apprendre la vertu, ce n'est donc pas appliquer mécaniquement une règle toute faite. C'est apprendre à discerner, à sentir les différences, à juger ce qui nous arrive et ce que nous faisons. Être vertueux, c'est devenir capable de faire la différence entre ce qui nous élève et ce qui nous abaisse, entre ce qui construit le lien avec les autres et ce qui le détruit.

La question du pharmakon est centrale ici. Le pharmakon désigne ce qui est à la fois remède et poison. Une même réalité peut donc produire des effets opposés selon la manière dont elle est utilisée, interprétée ou instituée. L'écriture, par exemple, peut soutenir la mémoire et le savoir, mais elle peut aussi affaiblir la mémoire vivante et servir à manipuler les esprits.

Platon a bien vu ce problème, notamment lorsqu'il critique l'écriture dans le Phèdre. Mais il l'a aussi en partie manqué. En voulant distinguer fortement le vrai du faux, le bien du mal, l'âme du corps, il a parfois transformé des différences complexes en oppositions rigides.

Derrida a montré ce point : la pensée de Platon tend souvent à organiser le réel selon des oppositions binaires. D'un côté, le bien, le vrai, l'âme, la parole vivante ; de l'autre, le mal, le faux, le corps, l'écriture. Le risque est alors de croire qu'il faudrait choisir un pôle pur contre un autre, comme si l'un était entièrement bon et l'autre entièrement mauvais.

Or les présocratiques et les tragiques pensent souvent de manière moins tranchée. Pour eux, les forces qui habitent le monde et les hommes sont mêlées, ambivalentes, conflictuelles. La vie humaine n'est pas faite de séparations pures. Le désir peut créer ou détruire. La honte peut écraser, mais aussi retenir de mal agir. La technique peut sauver ou empoisonner. La parole peut éclairer ou manipuler. Même la mort n'est pas simplement l'opposé de la vie. Pour les mortels grecs, il n'y a peut-être pas d'immortalité personnelle au sens métaphysique, mais il existe une forme de survie : le Cléos, c'est-à-dire la gloire, la mémoire posthume, le nom qui continue de circuler après la mort. Un héros, un poète, un philosophe ou un citoyen peut continuer à vivre dans la mémoire collective.

Cela signifie que la mort n'annule pas absolument la vie. Elle transforme la question de la vie en question de transmission. Que restera-t-il de nous ? Quel souvenir laisserons-nous ? Quelle

trace nos actes produiront-ils dans la mémoire des autres ? En imposant des oppositions binaires fortes, Platon a profondément marqué toute la pensée occidentale. Cette influence a été immense et féconde, mais elle a aussi produit des effets problématiques. L'Occident a parfois appris à se méfier de ses passions, de son corps, de ses désirs et de ses techniques, comme s'ils étaient nécessairement inférieurs ou dangereux. C'est ce qui peut créer un rapport « névrotique » à nos propres passions. Au lieu de comprendre nos désirs, de les éduquer et de les transformer, nous pouvons chercher à les nier, à les opposer brutalement à la raison, ou à les refouler. Mais ce qui est refoulé ne disparaît pas : cela peut revenir sous des formes destructrices.

Philosopher aujourd'hui, c'est donc revenir à cette origine pour reprendre le problème autrement. Il ne s'agit pas simplement de rejeter Platon, mais de comprendre ce qu'il a rendu possible et ce qu'il a laissé dans l'ombre. La tâche est de distinguer la différence de l'opposition. Deux choses peuvent être différentes sans être absolument ennemies. Le corps et l'esprit sont différents, mais ils ne sont pas nécessairement opposés. Le désir et la raison sont différents, mais le désir peut soutenir la pensée. La technique et l'humain sont différents, mais la technique participe à la formation de l'humain.

Cette distinction est essentielle pour penser nos techniques contemporaines. Un smartphone, un réseau social, une intelligence artificielle ou un médicament ne sont pas simplement bons ou mauvais. Ce sont des pharmaka. Ils peuvent contribuer à notre individuation, à notre savoir, à notre mémoire et à nos relations ; mais ils peuvent aussi produire de la dépendance, de la désindividuation, de la surveillance ou de la destruction de l'attention.

ILLUSTRATION N°10 :
LES PEINTURES DE LA GROTTTE CHAUVET



*

Conclusion et ouverture — ce qui reste à lire

Ce Livre I a posé les fondations : la philosophie naît d'une crise transformée en décision ; l'homme est un être du défaut d'origine, dont l'esprit est inséparable de la technique ; toute technique est un pharmakon, remède et poison ; l'individuation — psychique, collective et technique — est le travail par lequel un mortel, sans cesse menacé par la bêtise et la grégarité, se convertit en âme noétique. À ces fondations s'ajoute la lecture des premiers grands dialogues : le Ménon, où la question de la vertu débouche sur l'aporie et la réminiscence ; le Banquet, où Diotime fait de l'amour le moteur de l'idéalisation ; et l'origine de la géométrie, où l'écriture se révèle la condition technique de la pensée la plus pure.

Tous ces fils convergent vers un seuil et vers un soupçon : en confondant la vérité (alètheia) avec l'exactitude (orthotès), Platon prépare un revirement. C'est ce « revirement dogmatique » qu'étudiera le Livre II, à travers la lecture de La République et du Phèdre. Le cadre conceptuel est désormais constitué — le pharmakon, l'individuation, le défaut d'origine, la conversion, l'idéalisation — et il s'agira de le mettre à l'épreuve des textes.

**

Annexe A — Index des illustrations de Stiegler

Repère des images et exemples propres au philosophe, dans leur ordre d'apparition.

Illustration	Emplacement
La dépression collective (15 % de la population chinoise)	Partie I
Athènes, un « caillou » aride ; Socrate « clochard d'Athènes »	Partie I
Le géomètre et les idéalités (le point, la ligne droite)	Partie II
Les lois peintes en rouge (Delphes)	Partie II
Le marteau (construire ou frapper)	Partie III
Quand le progrès se renverse en poison (pétrole, ordinateur, antibiotiques)	Partie III
« Académie Philo » contre « Star Academy »	Partie III
La conjuration des imbéciles et le bouc émissaire	Partie III
L'homme sans qualités (la néoténie)	Partie IV
Les trois mémoires (génétique, épigénétique, épiphylogénétique)	Partie IV
Les deux Éris (émulation et discorde)	Partie IV
La ruse du sacrifice et le foie de Prométhée	Partie IV
La mort que l'on ne vivra jamais (le Phédon)	Partie V
Le marin et la mer (devenir et avenir)	Partie V
La jarre de Pandore (l'économie des désirs)	Partie V
Les Jeux Olympiques : la sublimation	Partie V
La Méduse et le miroir (honte et culpabilité)	Partie V
Le poisson volant (Platon et l'or, Aristote et l'eau)	Partie VI
La « haute note jaune » de Van Gogh (existence et consistance)	Partie VI
Augustin et les articles définis (savoir et connaissance)	Partie VI
Orson Welles et le cinéma comme outil de pensée	Partie VI
Google commence en Mésopotamie (l'indexation)	Partie VI
Le troupeau de moutons (la grégarité ; Freud et les foules)	Partie VI
Le démon de Socrate (Dodds, l'Atê)	Partie VII
Rimbaud : « Je est un autre »	Partie VII
Des natifs de la lettre aux natifs du numérique	Partie VII
Le rapsode, du patchwork au jazz (le Ion)	Partie VIII
La pierre magnétique (la chaîne de l'inspiration)	Partie VIII
La ciguë et le Cléos (Socrate)	Partie VIII
La clause zastique (« la vertu mon cul »)	Partie VIII
Proust et le ressouvenir (l'anamnèse)	Partie VIII
L'expérience de l'esclave (doubler le carré)	Partie VIII
Le saumon noétique (l'anamnèse)	Partie VIII
Diotime, la prêtresse	Partie IX
Éros, fils de Pauvreté et d'Expédient	Partie IX
Alceste, morte par amour	Partie IX
Les Mystères d'Éleusis (Perséphone et Déméter)	Partie IX

Illustration	Emplacement
Du churinga à Google (les rétentions)	Partie X
Le doudou et la consistance (Winnicott)	Partie X
Le polissage et l'arpentage (Husserl)	Partie X
Le géomètre soluble, l'artiste insoluble (Kandinsky, Mondrian)	Partie X
L'exception chinoise et l'alphabet	Partie X
Fukushima : croire savoir	Partie X
À pas de colombe (Nietzsche)	Partie X
La généalogie du « Nous » : Chauvet	Partie X

Annexe B — Petit glossaire des notions

Logos	Parole et raison réglées par le principe de non-contradiction ; pensée démonstrative qui substitue le débat au conflit.
Krinein / crise	Juger, décider, discerner. La crise est le moment où une communauté doit trancher selon des critères.
Isonomia	Égalité devant la loi, qui exige de chaque citoyen l'autonomie : penser par soi-même.
Pharmakon	Ce qui est à la fois remède, poison et bouc émissaire. Toute technique est pharmacologique.
Épokhè	Suspension, interruption ; temps propre à l'esprit (temps noétique).
Devenir / avenir	Le devenir est le flux entropique subi ; l'avenir est la bifurcation décidée par l'être noétique.
Thanatoï	« Les mortels » : nom grec de l'humain, défini par le savoir de sa propre mort.
Néoténie	Naissance prématurée et inachevée de l'homme, être « sans qualités ».
Mémoire épiphylogénétique	Troisième mémoire, technique et extériorisée (outil, livre, fichier), qui transmet l'expérience individuelle.
Éris	Principe de conflit à deux visages : la discorde destructrice et l'émulation féconde.
Aïdos / Dikè	La honte (pudeur) et la justice, envoyées par Zeus pour que les mortels ne s'autodétruisent pas.
Elpis / métron	L'attente contenue dans la jarre de Pandore ; la mesure, la retenue qui transforme la pulsion en désir.
Arété	La vertu ou l'excellence ; objet de la question du Ménon : peut-elle s'enseigner ?
Ti esti	« Qu'est-ce que c'est ? » : la question de l'essence, qui exige plus qu'une liste d'exemples.
Anamnèse	Réminiscence : l'âme se ressouvient de vérités oubliées ; remonter à la source du savoir.
Cléos	La gloire ou l'estime posthume : l'avenir des mortels au-delà de la mort.
Mania	Le délire ou l'enthousiasme (être habité par le divin) qui, chez Platon, ouvre l'accès à la sagesse.
Noétique / nous	Relatif à l'esprit (le nous) ; l'âme noétique est capable de sortir de son milieu pour le penser.
Eidos	L'idée ou essence visée par toute conscience (Platon, repris par Husserl).
Mutos / Logos	Le mythe (la croyance) et la raison ; la philosophie naît de leur tension, non de leur pure opposition.
Daïmon / Atê	Le démon qui inspire Socrate ; l'Atê, folie divine des héros (Dodds) : un « Autre » surgit dans la pensée.
Alètheia / léthè	La vérité comme dévoilement, sortie de l'oubli (léthè) ; s'oppose à l'exactitude.
Orthotès	L'exactitude, le pur calculable ; la dérive qui commence avec Platon (confondre vérité et exactitude).
Rétentions (R1/R2/R3)	Primaire (sélection présente), secondaire (souvenirs), tertiaire (supports externes qui spatialisent le temps).
Fond pré-individuel	Le passé non vécu — langue, culture, technique — transmis comme milieu d'individuation (Simondon).

Consistance	Ce qui n'existe pas matériellement (la vertu, le point) mais oriente le désir et donne sens ; s'oppose à l'existence.
Idéalisation	L'économie du désir qui projette un idéal ; distincte de l'idéation (catégorisation spontanée du langage).
Éros / Thanatos	La pulsion d'aller vers l'autre et de construire ; la pulsion de détruire et de refouler.
Épiméliea	Le « souci » ou la « pratique de soi » : la philosophie comme discipline de transformation, non comme savoir acquis.

Annexe C — Dialogues et œuvres mobilisés

Au fil de l'Année I, Stiegler mobilise principalement le Ménon (l'aporie, l'esclave, l'anamnèse), Le Banquet (Diotime, Éros, la beauté), le Ion (la transmission), le Gorgias (la justice), le Protagoras (le mythe de Prométhée), l'Apologie et le Phédon (le savoir de la mort), ainsi que l'Antigone de Sophocle. À l'arrière-plan : Husserl (L'Origine de la géométrie), Simondon (individuation, fond pré-individuel), Winnicott (objet transitionnel), Leroi-Gourhan (la technique et le cortex), Freud (Éros et Thanatos), E. R. Dodds (Les Grecs et l'irrationnel), et Jean-Pierre Vernant.

Cours sources : n°1 (18 sept. 2010) à n°13 (4 juin 2011). Les captations vidéo (53 vidéos, chaîne Ars Industrialis / Pharmakon) sont regroupées dans l'annexe générale du corpus.