

DE LA FINITUDE RETENTIONNELLE
(sur *La technique et le temps* de Bernard Stiegler)¹

par Jean-Hugues Barthélémy

« Quel sera exactement le sort de la raison désormais
liée à la machine d'une manière étroite ? Nul ne peut
le dire exactement – mais c'est dans cet avenir que
le kantisme agonisera ».

Alexis Philonenko.

La question d'une « nouvelle critique ».

Dans les trois tomes pour l'instant publiés de son grand œuvre *La technique et le temps*², Bernard Stiegler développe *d'une part* une pensée de la technique comme devenir, pensée qui redéfinit l'homme et qui s'offrirait presque comme un nouveau *Discours sur l'origine...*, n'était le « défaut d'origine » en vertu duquel cette pensée se dit, conformément à l'injonction de Gilbert Simondon, « non-anthropologique »³. Or Stiegler, lorsqu'il en vient *d'autre part* dans son tome 3 à poser la question d'une « nouvelle critique », achève son propos par une analyse de la science contemporaine qui lui fournit l'occasion de renvoyer à nos travaux antérieurs en vue d'une « Relativité philosophique » après la « révolution

¹ Ce texte, prononcé en séminaire au Collège International de Philosophie, est à paraître in P-A. Chardel (dir.), *Phénoménologie(s) et techniques(s)*, Le Cercle Herméneutique, 2008.

² Bernard Stiegler, *La technique et le temps*, t. 1, 2 et 3, Paris, Galilée, respectivement 1994, 1996 et 2001.

³ Sur l'idée de non-anthropologie chez Simondon, voir notre article « La question de la non-anthropologie », in J-M. Vaysse (éd.), *Technique, monde, individuation. Heidegger, Simondon, Deleuze*, Olms, 2006.

copernicienne » de Kant, dans lesquels nous citons une prédiction faite en 1969 par Alexis Philonenko. Prédiction d'autant plus troublante qu'elle constitue à nos yeux une désignation, par le plus grand spécialiste français de la pensée kantienne et néo-kantienne, du lieu où cette pensée doit aujourd'hui livrer son *sens auto-transcendant*¹. Nous introduirons, présenterons et discuterons la pensée de Stiegler à partir de cette référence, qui nous est désormais commune, à ce que nous nommerons ici l'*anticipation* de Philonenko. A la dernière page du premier tome de son *Œuvre de Kant*, ce dernier écrivait en effet :

« Si le kantisme toutefois a signifié l'agonie du platonisme, il est à craindre que notre époque n'assiste à une grande agonie du kantisme, qui sera tout autre que ne l'imaginent les philosophes qui tantôt réfutent Kant, tantôt le dépassent. Il y a tout d'abord une chose que personne n'ignore : le kantisme est tombé des sciences dans l'histoire des sciences. En dépit des louables efforts d'E. Cassirer il n'apparaît plus possible de lier le kantisme avec la science physique moderne [...]. En un siècle où la machine tient une place de plus en plus grande dans la constitution de la connaissance, la raison humaine se *complique* et se transforme. Quel sera exactement le sort de la raison désormais liée à la machine d'une manière étroite ? Nul ne peut le dire exactement – mais c'est dans cet avenir que le kantisme agonisera [...] et si la lecture de Kant demeure nécessaire c'est en un sens très précis : nous devons savoir d'où nous partons [...] et l'on pourra se consoler en songeant que Kant lui-même ne serait plus de nos jours tout à fait kantien »².

Nous avons longuement commenté ailleurs cette page du grand historien de la philosophie³, et en viendrons donc ici d'emblée à la pensée de Stiegler en ce qu'elle a pu, à la fin du tome

¹ Sur le concept d'auto-transcendance du sens, voir J-H. Barthélémy, *Penser l'individuation. Simondon et la philosophie de la nature*, Paris, L'Harmattan (préface de Jean-Claude Beaune), 2005, Introduction, 2., et « Husserl et l'auto-transcendance du sens », *Revue philosophique*, n°2/2004.

² Alexis Philonenko, *L'œuvre de Kant*, t.1, Paris, Vrin, 1969, pp. 335-336 (souligné par l'auteur).

³ Voir l'Introduction à notre ouvrage *Penser la connaissance et la technique après Simondon*, qui est le tome 2 de *Penser l'individuation* (*op. cit.*).

3 de *La technique et le temps*, vouloir partager avec nous cette référence. Philonenko disait que lire Kant, c'est savoir d'où nous partons. Or dans le tome 3 de *La technique et le temps*, Stiegler semble en venir à l'ambition d'une « nouvelle critique » :

« nous nous engageons ici dans une entreprise critique, au sens *encore inouï* qu'a ce mot en philosophie, de Kant à Marx et au-delà. La voie d'une *nouvelle critique* est donc ce que le présent ouvrage prétend pouvoir et devoir être recherché. Une critique de la réalité actuelle, dans l'esprit de ce que l'on nomma au XXe siècle la critique sociale, par exemple celle que voulut pratiquer l'école de Francfort, n'est possible – et elle n'est pas seulement possible, elle est nécessaire – qu'au prix et à la condition d'une critique radicale du tréfonds de la pensée moderne *qui reste encore largement à accomplir* »¹.

Ces derniers mots signifient que la « déconstruction » pratiquée par son ancien maître Derrida, si elle est assurément centrée sur la question des oppositions traditionnelles caractéristiques de la métaphysique, reste cependant trop tributaire de Heidegger pour pouvoir procéder à une « critique radicale du tréfonds de la pensée moderne », *ce dont témoigne* – contre toute apparence² – le fait que la déconstruction derridienne ne débouche pas sur une *construction conceptuelle nouvelle* mais sur ce que nous nommerons une *rhétorique spéculative* dont la philosophie *proprement dite* sera pourtant *l'au-delà*. Le futur employé ici signifie qu'il n'y a de dépassement de Heidegger et Derrida qu'en retournant l'idée de « sortie de la philosophie » en « naissance de la philosophie ». Stiegler, que nous justifions ainsi dans son audace, tiendrait-il cependant ce langage ? C'est à cette question que répondra en définitive le présent article.

Or, la référence faite par Stiegler à l'école de Francfort et à l'idée d'une « critique sociale », qui plus est *avec une distance anti-*

¹ Stiegler, *La technique et le temps*, t.3, *op. cit.*, p. 23 (souligné par l'auteur).

² Il est certes profond de dénoncer la naïveté qu'il y aurait à vouloir construire après la déconstruction. Mais il est encore plus profond de comprendre que la construction que Stiegler, après Kant, nomme un « besoin de la raison » n'est pas synonyme de naïveté, mais d'un *approfondissement* d'une déconstruction *qui s'était crue radicale*. On peut *questionner* la « différance » si questionnante.

sociologiste que nous partageons, n'est pas seule à nous laisser penser qu'une convergence remarquable existe entre sa pensée et celle que nous tentons pour notre part d'élaborer sous le nom de Relativité philosophique. En effet, à cette référence à l'école de Francfort s'ajoute celle à Simondon – que Stiegler inscrit même dans la grande lignée des Kant/Husserl/Heidegger – pour revendiquer une connaissance *non-objectivante*. La thèse fondamentale que nous *partageons* avec Stiegler est la suivante :

« nous soutenons que la technique – comme permanence d'un support rétentionnel – est *constitutive* de l'objectivation en tant que prise en vue de tout objet – par exemple, comme processus d'idéalisation, au sens géométrico-husserlien du mot, et au-delà, de toute *idéation*. La subjectivité posée par la philosophie moderne comme sol de certitude, c'est-à-dire comme fondement, signifie que le sujet est la source autonome originaire et absolument pure de ses objets, qu'elle constitue, et donc maîtrise, domine et veut sans que ceux-ci la constituent en retour. La place que nous avons accordée aux rétentions tertiaires est exclusive d'une telle façon de penser »¹.

Nous disons *fondamentale* cette thèse dans sa *distinction* d'avec la thèse *générale* des trois tomes parus de *La technique et le temps*. La thèse fondamentale en effet, parce qu'elle s'inscrit dans la filiation de la critique heideggerienne de la subjectivité comme fondement originaire de la *certitude*, est susceptible d'ouvrir sur un questionnement archi-réflexif de l'*attitude* d'objectivation des *significations* par l'individu *philosophant* lui-même, au lieu d'en rester simplement à la *thèse* d'une inversion de l'intention[n]alité par constitutivité du sens-objet – comme « être-au-monde » ou « prothèse » – pour le sens-sujet *en général*. C'est cette constitutivité que *sait* au contraire la thèse générale des trois tomes, qui s'énonce dans ce passage du *Temps du cinéma* :

« Aux synthèses de la conscience se surimpose originairement la synthèse techno-logique de la rétention tertiaire. Cette quatrième synthèse, en conditionnant la synthèse de recognition, supporte et

¹ *La technique et le temps*, t. 3, *op. cit.*, p. 254 (souligné par l'auteur).

articule du même coup les trois synthèses de la conscience, et on peut l'appeler une "rétention de synthèse", comme on dit *synthétique* l'artifice d'une réplique prothétique. En ce sens, au risque de choquer l'Ecole, on serait tenté de parler de prothéticité *a priori*. Le jugement synthétique *a priori* serait soutenu par une synthèse prothétique "*a priori*" – "*a priori*" que nous maintenons cependant entre des guillemets parce qu'à y regarder de plus près, il y a apriorité du jugement synthétique de la conscience dans l'*après-coup* d'une synthèse prothétique et *a posteriori* (c'est-à-dire empirique, et qui pré-cède par ailleurs dans le temps cette conscience comme la possibilité de son déjà-là), mais qui hérite du même coup de l'apriorité de la synthèse du jugement qu'elle rend possible – dans un *après-coup* en quelque sorte fabulaire, performatif et fondateur – et qui, *étant une condition de possibilité de l'expérience en tant que celle-ci est cognitive, est « transcendantale » tout en n'étant que dans et aux conditions de l'aposteriorité de l'histoire des inventions techniques*. Nous disons "*a-transcendantale*" cette situation »¹.

Comme ces lignes l'indiquent déjà par leur vocabulaire, l'originalité propre du *Temps du cinéma* par rapport aux deux premiers tomes de *La technique et le temps* consistera en une relecture des synthèses kantienne de la conscience à partir des rétentions husserliennes. La thèse générale des trois tomes, d'abord, signifie que l'*extériorisation de la mémoire* en quoi consistent les industries culturelles modernes n'est en fait que le « redoublement épokhal » d'une *finitude rétentionnelle* par laquelle la conscience et la temporalité sont *originellement* prothétiques, c'est-à-dire conditionnées par l'extériorité d'artefacts qui donnent sens parce qu'ils permettent à la conscience d'être un passé qu'elle n'a pourtant *pas* vécu : telle est ce que nous avons nommé ici l'*inversion de l'intention[n]alité* à laquelle parvient Stiegler dans son combat, hérité du premier Heidegger, contre l'idée même du « scandale » qui, chez Kant, motivait et tout à la fois rendait déjà vaine la « Réfutation de l'idéalisme »².

¹ *Ibid.*, p. 213 (souligné par l'auteur).

² Voir *Sein und Zeit*, § 43.

Les deux premiers tomes de *La technique et le temps* avaient déjà soutenu, mais sans pouvoir encore la démontrer, la thèse particulière que ce troisième tome s'attribue dès lors en Introduction :

« Je soutiendrai ici la thèse selon laquelle le processus de prothétisation de la synthèse en quoi consiste toujours l'unification du flux d'une conscience (tel est le sens de la synthèse chez Kant) atteint avec la production industrielle des objets temporels un stade tel que la transformation de cette conscience peut aboutir à sa pure et simple destruction. Ce qui signifie plus précisément que la prothétisation en cours des consciences, qui consiste en une *industrialisation systématique de l'ensemble des dispositifs rétentionnels*, constitue un obstacle aux *processus d'individuation* en quoi consistent lesdites consciences »¹.

L'individuation des consciences, pensée par Simondon dans *L'individuation psychique et collective*², est indissociablement celle d'un « Je » et celle d'un « Nous ». Or le « Nous » *devenant aujourd'hui « On »*, le « Je » ne peut plus s'y reconnaître et subir une « perte d'individuation ». La démonstration de cette thèse particulière mobilise d'abord une reprise et un approfondissement des analyses ayant servi, dans les deux premiers tomes de *La technique et le temps*, à soutenir la thèse générale précédemment citée. Par cet approfondissement est en effet rendu possible un nouveau traitement de la question kantienne du *schématisme* : prolongeant-dépassant Adorno et Horkheimer, qui avaient décrit « l'industrialisation de l'imagination comme une *extériorisation industrielle du pouvoir de schématisation*, et par là même, comme une *réification*, comme une chosification aliénante de la conscience connaissante », Stiegler se propose d'« *expliquer pourquoi et dire comment* la conscience peut être à ce point *intimement pénétrée et contrôlée* par le *déroulement* d'un film »³.

¹ *Op. cit.*, p. 21.

² Voir le dernier chapitre de notre *Penser l'individuation. Simondon et la philosophie de la nature*, *op. cit.*

³ *La technique et le temps*, t.3, *op. cit.*, pp. 68 et 69 (souligné par l'auteur).

C'est ici qu'intervient la re-lecture des synthèses kantienne de la conscience en termes de rétentions husserliennes, Stiegler développant alors son propre concept de « rétention tertiaire », comme il avait créé et développé celui d'« épiphylogenèse », pour penser la finitude rétentionnelle comme prothéticité originaire de la conscience : « *au-delà des rétentions primaires et secondaires analysées par Husserl, il doit y avoir des rétentions tertiaires, c'est-à-dire des traces techniques qui rendent accessible au Dasein ce passé factice qui n'est pas le sien, qu'il n'a pas vécu, et qui cependant doit devenir le sien, dont il doit hériter comme son histoire. Telle est son historicité (Geschichtlichkeit)* »¹. Par où c'est donc également à un dépassement de l'analytique existentielle que doit procéder la « nouvelle Critique » : « Ce que j'appelle rétention tertiaire, Heidegger l'a aussi nommé *Weltgeschichtlichkeit* (mondo-historialité). Mais il a renoncé à inscrire celle-ci dans la sphère originaire de la temporalité "authentique" »². Ce que ni Husserl ni même Adorno et Horkheimer n'auront vu, c'est donc que leur contemporain le phonogramme, comme *reproductibilité* fondant les industries culturelles, révèle la *surdétermination* de l'articulation des rétentions primaires – perceptives – et secondaires – imaginatives – par une rétention tertiaire *qui fait de leur distinction, seule découverte par Husserl, une non-opposition*. Une telle révélation est justement confirmée par la *confusion* entre réalité et fiction dénoncée par Adorno et Horkheimer dans leur analyse de qu'ils baptisèrent en 1947 la *Kulturindustrie*.

La relecture des synthèses kantienne de la conscience a dès lors pour principe l'absence de problématisation, de la part d'Adorno et Horkheimer, du concept de schématisation : « S'il peut y avoir un « schématisation industriel », c'est parce que *le schème est originairement et dans sa structure même industrialisable : il passe par la rétention tertiaire, c'est-à-dire par la technique, la technologie et, aujourd'hui, l'industrie* »³. La « confusion de Kant »⁴ est, elle, de décrire la rétention primaire en tant que synthèse dans

¹ *Ibid.*, p. 67 (souligné par l'auteur).

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, p. 74 (souligné par l'auteur).

⁴ *Ibid.*

l'appréhension tout en croyant décrire la synthèse de reproduction en tant que rétention secondaire. Husserl reprochera à Brentano cette même confusion, mais sans comprendre pour autant que la *distinction* qu'il opérera quant à lui *fonde une composition que Kant « introduit en quelque sorte par défaut »*¹. Or, la signification de ce défaut est la suivante : Kant ne voit pas que la troisième synthèse, celle de « reconnaissance » qui fonde l'unité des deux premières, ne peut le faire que dans un « souvenir tertiaire » qui définit la *prothéticité* de la conscience comme finie :

« La conscience ne peut devenir conscience *de soi* que dans la mesure où elle peut s'extérioriser, s'objectiver sous forme de traces par l'intermédiaire desquelles elle devient du même coup accessible aux autres consciences. Et bien que Kant ne fasse pas plus que Husserl intervenir une quelconque « rétention tertiaire », il est évident que l'*enregistrement littéral* du flux de la conscience de Kant lui-même, tel qu'il conduit à l'écriture de la *Critique de la raison pure*, est la condition essentielle de l'analyse de l'activité de toute conscience qu'ambitionne d'être cet ouvrage »².

L'approfondissement consécutif de la question du schématisme conduit alors à poser que, contrairement à ce que disait la thèse kantienne, le schème ne précède pas l'image, mais qu'image et schème sont les deux faces d'une même réalité qui constitue un processus historique conditionné par la structure « épiphylogénétique », dont *Le temps du cinéma* rappelle qu'elle désigne « le *système général des rétentions tertiaires* formant le *milieu de la conscience*, son monde comme spatialisation du temps des consciences passées et passantes en tant que *Weltgeschichtlichkeit* »³. Là réside, en ce tome 3 de *La technique et le temps*, l'*accomplissement* de l'intention heideggerienne de dépasser le « scandale » qui, chez Kant, motivait et rendait déjà vaine la « Réfutation de l'idéalisme » : « La réfutation de l'idéalisme signifie la nécessité de la rétention tertiaire comme *possibilité de l'inscription d'une représentation permanente dans quelque chose de permanent* et comme

¹ *Ibid.*, p. 76.

² *Ibid.*, p. 82 (souligné par l'auteur).

³ *Ibid.*, p. 93 (souligné par l'auteur).

synchronisation des sens interne et externe garante de l'identification du flux »¹.

L'analyse du rapport du schème à l'image révèle en effet que :

« La synchronisation des sens interne et externe conditionne ici l'*activité* de l'entendement du même coup soumise à la synthèse passive – c'est-à-dire *pré-conçue* – de ses « outils ». De fait, le nombre en général ne peut être conçu qu'à la condition d'être figuré en un système de traces appelé système de numération, qui renvoie toujours à un geste constituant lui-même une *manipulation de symboles* par nature externes – et il n'y a pas de calcul *mental* qui ne résulte de l'*intériorisation secondaire* d'un calcul par manipulations symboliques, c'est-à-dire d'un comportement *manuel* »².

La « finitude rétentionnelle » *impose* que le flux de la conscience, en tant que mémoire de son propre écoulement, *s'appuie sur* des supports externes, des prothèses qui procurent ainsi au flux de la conscience des intuitions spatiales de l'écoulement de ses intuitions temporelles. Ainsi le nombre suppose-t-il toujours une capacité de rétention tertiaire, « qu'il s'agisse des doigts d'un enfant, du corps d'un sorcier, d'un boulier, d'un abaque ou d'un système d'écriture alphanumérique »³. De même la figure construite *a priori* par Thalès doit-elle *garder* dans l'espace sensible la trace d'un raisonnement sur l'espace pur, parce qu'« il n'y a pas de pensée possible sans figurations qui sont aussi des tracés, des *gestes de la pensée* telle qu'elle doit se soutenir de ses inscriptions dans l'espace, inscriptions qui permettent de dégager, dans l'intuition du donné empirique, une intuition pure des conditions formelles de cette intuition empirique »⁴. La prothèse est ici, nous y viendrons plus précisément bientôt, le non-*ob-jet* qui transcende la partition entre l'empirique et le transcendantal. Et la réfutation de l'idéalisme réside dans l'*extériorité* de ce non-*ob-jet* comme *condition de la condition*, c'est-à-dire comme condition du *geste pensé*

¹ *Ibid.*, p. 116 (souligné par l'auteur).

² *Ibid.*, p. 88. (souligné par l'auteur).

³ *Ibid.*, p. 87.

⁴ *Ibid.*, p. 92 (souligné par l'auteur).

sans lequel, comme disait Kant, nous ne pouvons pas penser une ligne :

« la finitude rétentionnelle du flux de conscience induit la nécessité d'une troisième forme de rétention dont la conséquence est ici la suivante : si la synthèse *figurée*, la *synthesis speciosa*, qui devient, dans l'édition de 1787, la *vraie synthèse de l'imagination productrice*, et non seulement reproductrice – c'est-à-dire l'imagination transcendante –, si cette synthèse, donc, est ce qui permet de *tirer mentalement une ligne* pour construire l'espace, cette faculté qui est aussi le principe de la *construction géométrique* ne saurait cependant se passer de tirer en effet la ligne *dans* l'espace : *avec sa main* »¹.

C'est parce que le moi est ainsi prothétiquement fondé ou « *originellement hors de lui-même* »² que l'industrie de la culture peut faire des consciences sa matière première. Et la référence faite plus haut à Heidegger se précise en ce que la prothèse comme « déjà-là » *constitutif* est ce qui permet aussi de projeter un *avenir* :

« On ne peut comprendre la thèse heideggerienne sur la reconnaissance comme projection unitive de l'avenir (que nous reprenons donc ici à notre compte sans suivre cependant la lettre des diverses analyses heideggeriennes de la déduction transcendante) que si l'on a admis que la *facticité* du passé du *Dasein* est ce qui ouvre la possibilité même de son avenir (dans « la possibilité la plus extrême ») parce que ce passé est originellement tertiarisé, c'est-à-dire synthétisable comme prothèse. Une vraie critique de la *Critique de la raison pure*, une « nouvelle critique » en quelque sorte, doit poser la question de cette extériorisation originelle. C'est cela qui constitue la possibilité de l'héritage – *c'est-à-dire de l'adoption* »³.

Il n'y a de protentions dans le flux de la conscience que parce qu'il y a *inachèvement* de ce flux, et cet inachèvement est le fruit d'une *inadéquation* du flux avec lui-même. Or, cette inadéquation

¹ *Ibid.*, p. 91 (souligné par l'auteur).

² *Ibid.*, p. 84.

³ *Ibid.*, pp. 93-94 (souligné par l'auteur).

ne s'explique à son tour qu'à la lumière des rétentions tertiaires en tant qu'« extériorisation originare ». Ainsi « cette structure de *précedence pro-thétique*, que fonde la possibilité de la tertiarité des rétentions, est le *support projectif* de la conscience »¹. Cette prothéticité de la conscience est ce que Heidegger a manqué, malgré sa pensée du « déjà-là » et de l'héritage comme *Weltgeschichtlichkeit*. C'est pourquoi Heidegger ne peut rendre compte du fait que, comme disaient Adorno et Horkheimer, les industries culturelles peuvent « tout schématiser pour leurs clients ». En rendre compte, c'est penser l'héritage à travers les rétentions tertiaires, c'est-à-dire comme « adoption » d'un passé non vécu *déposé dans les prothèses, lesquelles sont une extériorisation originare fondant la conscience comme projective, et donnant par là à la fois un passé absolu et un avenir absolu, croyances inconditionnelles au « Nous » qu'est aussi le « Je » en tant qu'il se veut.*

La *question critique* est très précisément celle, posée par les nouvelles technologies des rétentions tertiaires, des *critères* de l'« adoption » *que conditionnent ces nouvelles technologies elles-mêmes*, et dont les industries culturelles sont la mise en œuvre systématique. Mais cette question de la *nouvelle articulation du théorique et du pratique* est aussi celle des *nouvelles conditions technologiques de la connaissance* :

« il devient aujourd'hui inconcevable de ne pas prendre acte des conséquences proprement révolutionnaires (au sens où l'on peut parler de révolution copernicienne) du fait que la science, domaine de la raison pure théorique, appelle chaque jour, devenue *technoscience*, des réponses « pratiques » au sens kantien – c'est-à-dire « morales » : la *porosité entre théorique et pratique* ne cesse de s'y confirmer. Elle demeure cependant *tout à fait impensée* »².

La seconde moitié de l'ouvrage conduira finalement à reprendre et développer cette question de la technoscience, en exploitant pour cela l'idée bachelardienne de « phénoménotechnique ». Mais il s'agira d'abord pour elle de préciser ce qui constitue aujourd'hui la *révélation différée* de la

¹ *Ibid.*, p. 84 (souligné par l'auteur).

² *Ibid.*, p. 108 (souligné par l'auteur).

prothéticité originaire – thèse générale des trois tomes – de la conscience, c'est-à-dire la *situation nouvelle et problématique* créée par le devenir-« *mnémotechnique* » de la *technique*. En effet la thèse *particulière* annoncée de ce tome 3 se formule ici à nouveau : « la production industrielle de rétentions tertiaires pour des masses de consciences est un processus de synchronisation et de standardisation industrielle des critères de sélection qui fait converger les écoulements en quoi ces consciences consistent en une seule et même soupe entropique, fosse septique où l'esprit se décompose »¹. Telle est la « question du mal-être »² qui fait le sous-titre de l'ouvrage, et qui représente « une nouvelle facture de la *question du mal* où la « question de l'être » est en quelque sorte « liquidée » par le devenir »³. Prolongeant et dépassant les intuitions de Simondon sur l'individuation psycho-sociale, Stiegler montre que l'étrange « unité systématique », affirmée dans *L'individuation psychique et collective*, de l'individuation psychique et de l'individuation collective n'est *compréhensible* qu'à partir du « déjà-là » des « identités technico-objectives » en tant qu'« indétermination diachronisante » rendant possible la synchronie. C'est là ce que préparaient déjà les deux premiers tomes de *La technique et le temps* lorsqu'il y était question de Simondon. La refondation prothétique du transindividuel était ce que l'idée de « support » technique du transindividuel, jetée dans *Du mode d'existence des objets techniques*, n'avait su qu'approcher, y étant encore supplantée par celle de l'objet technique comme simple « modèle » de la transindividualité.

Finitude rétentionnelle et « principe subjectif de différenciation ».

¹ *Ibid.*, p. 118.

² *Ibid.*, p. 147.

³ *Ibid.*, p. 156 (souligné par l'auteur).

La thèse particulière propre au *Temps du cinéma* se précise dès lors ainsi :

« cette structure co-individuante qui autorise l'adoption sur la base de l'amovibilité des supports techniques de la rétention psychique et collective est ce qui, à l'époque des industries culturelles, lorsque cette rétention devient l'objet principal du contrôle industriel, engendre la confusion des deux faces du processus d'individuation et aboutit à une perte d'individuation de la conscience en tant que telle, à une annulation des possibilités d'exceptions, à une déception de masse et à un temps de mal-être où, comme l'ouvrier s'était vu privé de son potentiel d'individu technique au profit de la machine porteuse d'outils, le sujet-conscience-d'objets devenu consommateurs-de-produits se trouve privé de la possibilité de participer à la définition et à la mise en œuvre des critères rétentionnels constitutifs de la vie de son esprit »¹.

Seule une telle *psycho-sociologie des profondeurs*², dirions-nous, peut rendre compte de l'efficacité symbolique du cinéma et de la télévision, parce qu'elle est aussi éloignée de l'alarmisme passéiste de surface que de l'insouciance des « hauts fonctionnaires » et « hommes politiques français »³. Et c'est pourquoi aussi « la géopolitique de l'adoption sera l'élément décisif des luttes économico-politiques, dans un contexte issu de la dernière décennie du XXe siècle qui aura vu l'installation mondiale du réseau IP »⁴.

Le *devenir-mnémotechnique de la technique* est en effet du même coup *mondialisation*. Si la notion d'épiphylogenèse des deux premiers tomes désignait le fait que toute technique est un support de mémoire, le « redoublement épokhal » de cette finitude rétentionnelle consiste, lui, en ce que « le système technique mondial est

¹ *Op. cit.*, pp. 159-160 (souligné par l'auteur).

² Le contenu de l'Introduction du tome 4, à paraître, de *La technique et le temps* nous semble légitimer particulièrement une telle appellation. Et notre discussion finale du statut à accorder au discours de *La technique et le temps*, par-delà la question de sa vérité – à nos yeux incontestable, elle –, nous donnera l'occasion de préciser ce contenu, parce qu'elle requerra que nous revenions sur l'appellation ici utilisée.

³ *Ibid.*, p. 189.

⁴ *Ibid.*, p. 192 (souligné par l'auteur).

devenu essentiellement un système mnémotechnique de production industrielle de rétentions tertiaires, et donc de critères de sélections rétentionnelles pour des flux de consciences inscrites dans des processus d'adoption »¹. Par là c'est la question de l'orientation, comprise comme question kantienne puis heideggerienne du « principe subjectif de différenciation »², qui se pose à nouveaux frais, c'est-à-dire au prix des industries culturelles en tant qu'extériorisation – au sens de Leroi-Gourhan – devenue exténuante. Car la technique devenue mnémotechnique est intégration des « calendarités » et « cardinalités », et surdétermine par là les consciences. C'est pourquoi « le fait du devenir est aujourd'hui essentiellement le fait technologique »³.

Arrêtons-nous sur cette question de l'orientation. Stiegler se propose de penser une *finitude rétentionnelle* qui est synonyme de constitutivité de la technique pour le *Dasein*, et qui seule permet de rendre compte, en tant qu'elle subit avec les industries culturelles un « redoublement épokhal », de la « désorientation » – titre du tome 2 de *La technique et le temps* – qui fait le « mal-être » de notre époque. Heidegger, dans sa critique du principe kantien de différenciation, avait encore négligé cette constitutivité des processus rétentionnels prothétiques *par laquelle* pourtant la « mondanéité » se tient déjà dans la spatialité. Telle était sans doute justement, du moins en termes d'*histoire critique* de la philosophie, l'idée directrice des deux premiers tomes de *La technique et le temps*.

Dans *La faute d'Epiméthée* d'abord, les deux derniers chapitres sont consacrés à Heidegger et donnent à l'ouvrage son sommet, lequel consiste à montrer que, à travers Heidegger mais aussi *par-delà* son opposition entre « temporalité authentique » et « temporalité inauthentique » :

« [...] une question doit être posée qui ne semble pas concerner Heidegger : si c'est par la "fixation durable du maintenant" que l'horloge peut nous conduire à reconnaître le temps dans le *Dasein* lui-même,

¹ *Ibid.*, p. 202 (souligné par l'auteur).

² *Ibid.*, p. 240 (souligné par l'auteur).

³ *Ibid.*, p. 260 (nous soulignons).

hors du maintenant, *que peut nous apprendre la fixation durable du passé et en quoi consiste une telle fixation du passé dans son effectivité concrète – pro-grammatique du point de vue de la question du temps telle qu'elle est explicitée comme anticipation ?* Comment le *Dasein* accède-t-il, à partir de sa temporalité essentielle, à son historialité ? Comment cette *historialité* est-elle *essentielle* à sa temporalité – sinon par une fixation durable, nécessairement *pro-thétique*, du passé, ou plutôt, de l'*avant* comme ce qui s'est passé ? *Ce* qui s'est passé : que signifie l'*impersonnalité* de cette *réflexivité* ? [...]

1. Le *Dasein*, essentiellement factice, est *pro-thétique*. Il n'est rien hors de *ce qui* est hors de lui ni de *ce qu'il* est hors de lui, car c'est *par là seulement* qu'il *éprouve*, sans jamais la prouver, sa mortalité, qu'il l'anticipe.

2. L'*accès* du *Dasein* à son passé, et l'anticipation comme telle, est aussi *pro-thétique*. C'est selon une telle condition qu'il accède ou n'accède pas à *ce passé tel qu'il a été ou non durablement fixé, et à quoi, du même coup, le Dasein lui-même se trouve ou ne se trouve pas durablement fixé* »¹.

Pointant les passages de *Sein und Zeit* dans lesquels Heidegger à *la fois* souligne la nécessité de dégager « la structure ontologique du provenir *mondo-historial* » et se décharge de cette tâche, Stiegler, qui rebaptise le *Dasein* le « *qui* » et l'« *outil à-portée-de-la-main* » le « *quoi* », en vient à conclure que la répétition en quoi consiste le fait d'être un passé que je n'ai pas vécu « ne peut faire sens elle-même que dans un horizon épiphylogénétique chaque fois singulier en ce que le traverse une dynamique du *quoi* – ou souvenir tertiaire, dont le *qui* ne saurait jamais se dégager »². C'est justement cette dynamique du « *quoi* », au nom de laquelle Simondon s'était imposé à Stiegler comme *le* penseur de la technique, que Heidegger n'a pas pensée : « Il y a un type d'étants dont l'analytique existentielle ne peut pleinement rendre compte : l'inorganique organisé, précisément désigné comme à-portée-de-la-main, et tel qu'une dynamique propre l'« *anime* ». La pensée de l'ustensilité n'apportera rien à cet égard, ne pensant aucunement la dynamique de l'*organisation* – ni donc du déjà-là comme tel »³. En

¹ *Op. cit.*, p. 240 (souligné par l'auteur).

² *Ibid.*, p. 273.

³ *Ibid.*, pp. 248-249 (souligné par l'auteur).

ignorant la dynamique du *quoi* déjà là, Heidegger pose en principe le nivellement de la spécificité du mondo-historial, qu'il comprend finalement lui-même comme sous-la-main.

Dans *La désorientation* ensuite, la pensée heideggerienne n'est certes pas reprise comme objet d'histoire critique, mais elle intervient en tant que ponctuation et reste de toute façon sous-jacente aux analyses pratiquées, soit comme origine lorsqu'il s'agit d'évoquer Derrida, soit comme fin lorsqu'il s'agit d'entrer dans les *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps* de Husserl. C'est pourquoi l'Introduction de l'ouvrage ne donne le *sens* de ce dernier qu'en rappelant et prolongeant la critique adressée à Heidegger par *La faute d'Epiméthée* :

« Heidegger ne parvient pas à penser la constitutivité du *quoi* parce que tout en rompant avec le privilège husserlien du vécu et du présent vivant, il refuse la conséquence de cette rupture, que j'exposerai ici en détail : l'impossibilité d'isoler les souvenirs primaire, secondaire et tertiaire – et l'analyse heideggerienne de la *technique moderne* ne peut pas rendre compte de la *technique contemporaine* parce qu'elle n'a jamais analysé la finitude rétentionnelle »¹.

Cette « finitude rétentionnelle », concept majeur de *La technique et le temps* en général et « *principe* de toute autre analyse philosophique »², est à la fois ce qui échappe à Heidegger dans son dépassement de Husserl et ce qui requiert qu'on en revienne pourtant aux *Leçons* de 1905 de ce dernier, s'il est vrai que la question de la finitude rétentionnelle est celle de la prothèse *comme rétention tertiaire et comme synthèse* :

« la question des *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps* est la temporalité de la *synthèse* dans la conscience transcendantale, et dans la mesure où *cette* époque est elle-même celle de la *généralisation des objets temporels industriels* (les flux de conscience de la collectivité mondiale se déroulant de plus en plus en *coïncidence* avec les flux de ces *objets temporels* que sont les *produits*

¹ *Op. Cit.*, p. 17 (souligné par l'auteur).

² *La technique et le temps*, t.3, *op. cit.*, p. 67 (souligné par l'auteur).

des industries de programmes sous toutes leurs formes), l'industrialisation de la mémoire doit être pensée à la fois depuis la question *philosophique* de la synthèse, et en rupture avec ce qui, en elle, *ne peut pas* penser la synthèse qu'est *déjà* la *prothèse* comme souvenir tertiaire »¹.

Husserl définit comme temporel l'objet qui se constitue dans sa durée comme flux coïncidant avec le flux de la conscience. Il nomme « rétention primaire » celle, perceptive et seule originaire et constitutive selon lui, du « tout-juste-passé », et « rétention secondaire » celle, imaginative, qu'est le ressouvenir. Il nomme enfin « conscience d'image » la trace du passé non-vécu par la conscience, *a fortiori* exclue par lui de la sphère originaire et constitutive. Or, sans doute faut-il accorder à Heidegger qu'il a su rompre avec ce privilège husserlien du « présent vivant », puisque « dans l'analytique existentielle de *Etre et temps*, le *passé* que le *Dasein* n'a pas vécu, dont il *hérite*, est un caractère existentiel de sa temporalité originaire (essentiel à son existence). La question n'est plus le vécu, mais l'*avenir du non-vécu passé* »². Mais il recule devant la conséquence la plus radicale de sa propre découverte des étants intra-mondains *irréductibles à la Vorhandenheit*, s'il est vrai qu'« après une hésitation certaine, Heidegger prive ces étants de valeur *originaire* – ils ne sont pas *constitutifs* de la temporalité originaire, et l'analyse existentielle n'a pas à rendre compte de leurs spécificités épokhales : écartant ces phénomènes en ce qu'ils ont d'irréductiblement *empirique*, *Etre et temps* demeure dans la métaphysique comme discours *transcendantal* »³.

Ces lignes ne sauraient sans *contre-sens total* être comprises comme appelant à un retour à l'« empirisme » contre la pensée « transcendantale » de l'*a priori* – comme dit Heidegger lui-même – existentiel. Il s'agit bien plutôt de reconnaître que les étants *zubandene*, parce qu'ils ne sont pas des *ob-jets*, *ne sont pas empiriques* et *définissent la constitutivité de l'être-au-monde pour le*

¹ *La technique et le temps*, t.2, *op. cit.*, p. 18 (souligné par l'auteur).

² *Ibid.*, p. 12 (souligné par l'auteur).

³ *Ibid.*, p. 13 (souligné par l'auteur).

Dasein, par laquelle est détruite l'alternative entre empirique et transcendantal :

« parce que *sans ces substrats* que sont ses objets en tant que ceux-ci sont toujours déjà techniques, *sa raison et son entendement ne seraient que vapeurs*, le « constituant » (le sujet transcendantal) est *constitué en retour par* ce qu'il « constitue » – ce qui signifie qu'il ne se constitue que *dans un après-coup*, et qu'il est donc toujours dans le problème de sa propre re-constitution : il est originairement un sujet re-constitué, *synthétique* également en ce sens [...]. Mais dans cette re-constitution rétentionnelle sans laquelle ce « constituant » ne serait rien, la question qui reste posée et demeure *irréductiblement non empirique*, c'est le *critère*, en tant qu'il est *projectif* »¹.

Or, la pro-thèse comme support projectif de la conscience est le lieu « a-transcendantal », c'est-à-dire ni transcendantal *ni empirique*, que Heidegger a manqué, lui qui « assimile finalement technicité et inauthenticité »² et n'ancre pas le « déjà-là » dans la *Weltgeschichtlichkeit*. Contre quoi Stiegler écrit : « L'accès à ce déjà-là n'étant rendu possible que dans la mesure où seul le *fait* de son *extériorisation* en garantit la *conservation* (ce qui constitue le phénomène technique depuis l'origine même de l'épiphylogenèse), je pose que *les spécificités des techniques comme supports d'enregistrement du passé conditionnent* pour chaque époque les modalités selon lesquelles le *Dasein accède* à son passé »³. Ainsi la conclusion des deux premiers tomes de *La technique et le temps* est-elle en un sens fournie par les dernières lignes de leur « Introduction générale » :

« [...] lorsque la vie est devenue technique, elle est aussi *finitude rétentionnelle*. Cette rétention, en tant qu'elle est finie, est prise dans la dynamique que détermine une tendance technique. C'est ce que n'auront pu penser ni la phénoménologie, bien qu'à son terme husserlien, elle en aborde la question sous le nom de l'écriture, ni l'analytique existentielle : celle-ci, héritant de l'opposition que Husserl pose en principe, dans son analyse de l'objet temporel, entre rétentions primaire, secondaire et tertiaire (nous appelons

¹ *La technique et le temps*, t.3, *op. cit.*, pp. 128-129 (souligné par l'auteur).

² *La technique et le temps*, t.2, *op. cit.*, p. 14.

³ *Ibid.*, p. 13 (souligné par l'auteur).

rétenction tertiaire ce que Husserl désigne par l'expression "conscience d'image"), n'aura pas donné à ce qu'*Etre et temps* appelle le mondo-historial sa dimension constitutive de la temporalité, en deçà et au-delà de l'opposition entre temporalité authentique et intratemporalité »¹.

Ce privilège accordé au débat avec Heidegger, qui s'explique par la centralité de la question du « déjà-là » et de l'« héritage » pour une pensée de la finitude rétionnelle et de la prothéticité de la conscience, persiste encore dans *Le temps du cinéma*, dont nous sommes ici parti et auquel il nous faut revenir, puisque les analyses précédemment rappelées possèdent leur prolongement naturel dans la question annoncée de l'orientation et du « principe subjectif de différenciation ». *Le temps du cinéma* affirmait plus haut que la technique devenue mnémotechnique est intégration des « calendarités » et « cardinalités », et surdétermine par là les consciences. En effet les *industries de programmes* reconfigurent ces deux éléments fondateurs de tout Nous et donc, indissociablement – en vertu de la nature psycho-sociale du transindividuel –, de tout Je. Les notions de calendarité et cardinalité se définissent plus précisément ainsi :

« - la *calendarité*, qui scande la vie sociale en inscrivant les rythmes cosmiques dans une symbolique rituelle : le calendrier en tant que tel, mais aussi tout le bain des singularités locales qui forment les *programmes comportementaux*, les synchronies sociales et leurs diachronies locales ;
- la *cardinalité*, qui trace les limites des territoires, confine les représentations, et constitue les *systèmes d'orientation* et les *instruments de navigation* dans l'espace aussi bien que dans le temps (de la carte maritime au *thesaurus* et à l'*index*, en passant par le manuel scolaire et les noms propres – de rues et de villes aussi bien que de personnes, qui sont alors des éléments cardinaux autant que calendaires) »².

¹ *La technique et le temps*, t.1, *op. cit.*, p. 31 (souligné par l'auteur).

² *La technique et le temps*, t.3, *op. cit.*, p. 183 (souligné par l'auteur).

Or, aux deux coïncidences temporelles qui définissent le cinéma comme fusion des vingt-quatre poses par seconde *entre elles* mais aussi *avec* le flux temporel de la conscience du spectateur, la télévision en ajoute deux autres : non seulement celle du « direct », comme coïncidence du temps de la *saisie* par la caméra avec le temps de la réception par le téléspectateur, mais aussi la coïncidence qu'est la *synchronisation des masses* de consciences regardant le même programme : « Tel est le nouveau milieu rétentionnel planétaire pour l'individuation psychosociale des *Je* dans les *Nous*. Comment n'en serions-nous pas profondément affectés tout autant que nous *sommes* ? »¹ L'actualité télévisée transmise en direct est un passé immédiat qui *fait passer* le présent et par là-même constitue *un déjà-là court-circuitant ses propres conditions antérieures d'autorité*. C'est là ce qu'exprime un passage décisif, dans lequel Stiegler fait fonctionner sa reprise des rétentions husserliennes :

« Si les critères de la rétention primaire dans le maintenant d'un objet temporel, comme sélection, sont préalablement frayés par les temporalisations antérieures devenues souvenirs secondaires, dans la synthèse industrielle de la finitude rétentionnelle, c'est-à-dire dans l'industrialisation de la production des rétentions tertiaires, qui est aussi une production synthétique, au sens de prothétique, de la synthèse qu'est la conscience, cette sélectivité est court-circuitée par l'immédiateté de *rétentions tertiaires qui coïncident absolument*, en raison de la configuration de l'extase temporelle propre aux synthèses analogico-numériques, avec les *rétentions primaires et secondaires*. Comment en effet distinguer, dans les objets temporels que sont les actualités télévisées, entre *souvenir primaire*, c'est-à-dire « tout juste passé », et *conscience d'image* (au sens husserlien), puisque ce qui arrive arrive im-médiatement *par* la conscience d'image ? »²

C'est là précisément ce qui permet de *rendre compte* de l'efficacité symbolique du cinéma et plus encore de la télévision, qui conditionnent – ce qui n'est pas « programmer » – le

¹ *Ibid.*, p. 185.

² *Ibid.*, p. 186 (souligné par l'auteur).

schématisme de la conscience. Ce que nous avons nommé la « psycho-sociologie des profondeurs » stieglerienne se distingue bien de tout alarmisme passéiste et superficiel, parce que la thèse particulière du *Temps du cinéma*, qui porte sur le « mal-être » contemporain, s'offre comme une simple conséquence de la thèse générale des trois tomes de *La technique et le temps*, qui porte sur la prothéticité originaire du schématisme de la conscience, prothéticité dont la pénétration problématique des consciences « par le déroulement d'un film » n'est en fait que la *révélation différée*. Si donc « la géopolitique de l'adoption sera l'élément décisif des luttes économique-politiques », comme disait plus haut Stiegler, c'est parce que les trois dimensions de l'adoption seront synchronisées en une seule et même réalité. Ces trois dimensions sont les suivantes : « processus occulte d'individuation des groupes humains », « acquisition (à l'époque moderne) de biens de consommation vecteurs d'un modèle de vie », et « phénomène typique (à l'époque contemporaine) de l'adhésion de la conscience au temps d'un objet temporel audiovisuel et enlacement de flux »¹.

Parce que les dispositifs *mnémotechniques* définissent les cardinalité et calendarité, ils ouvrent le rapport au monde comme espace et temps et constituent des dispositifs rétentionnels d'un niveau supérieur, « des *métarétentions* organisant l'accès aux rétentions en général, c'est-à-dire leur partage, c'est-à-dire leur adoption »². Ces dispositifs, substrats de synchronisation des sens interne et externe avant même leur opposition, supportent les trois synthèses par lesquelles le divers qui se présente dans les formes spatiales et temporelles de l'intuition est unifié dans l'aperception comme concept, projeté lui-même comme schème. Comme l'avait en effet montré *La désorientation* à partir des intuitions de *L'origine de la géométrie*, la finitude rétentionnelle impose qu'« il n'y a pas d'infini sans écran »³ ou prothèse, et *Le temps du cinéma* a quant à lui montré que « l'entendement qui procède à la numération est ce qui a intériorisé une opération qui consistait tout d'abord en une motricité du sens externe

¹ *Ibid.*, p. 191.

² *Ibid.*, p. 211 (souligné par l'auteur).

³ *Ibid.*, p. 214.

synchronisée avec le sens interne, cette conjonction des sens externe et interne supposant un système technique de numération qui constitue le substrat, élaboré au cours de l'histoire des consciences, permettant de conserver la trace d'un écoulement et de stabiliser celui-ci »¹.

Or, le *devenir-mnémotechnique de la technique* que constitue l'ère contemporaine des industries de programmes et de la mondialisation provoque un *bouleversement* des cardinalité et calendrité, et donc une *désorientation* ou un « mal-être global ». De ce mal-être global, la crise des systèmes nationaux d'éducation est une expression qui s'annonçait depuis longtemps, dans la mesure où ces systèmes éducatifs constituent eux-mêmes des systèmes *mnémotechniques* et des institutions de programmes calendaires et cardinaux, mais qui sont séparés, eux, des systèmes *techniques* de production, et que les industries internationales de programmes menacent par le biais de nouveaux impératifs de *transmission*. Cette « imminence d'un effondrement spirituel » appelle un au-delà des pensées kantienne et heideggerienne du « principe subjectif de différenciation » :

« La mondialisation en cours, souvent vécue comme imminence d'une « fin du monde », non seulement ni même peut-être principalement pour des raisons économiques, mais bien plutôt comme imminence d'un effondrement spirituel, civilisationnel et existentiel résultant d'un *mal-être global*, prend toutes ses dimensions dans l'actuelle mise en œuvre d'une calendrité et d'une cardinalité planétaires. [...] La non-prise en compte de la quatrième synthèse par la *Critique de la raison pure* rend impossible une pensée des dispositifs calendaires et cardinaux comme *organisation de l'espace et du temps du Nous* – c'est-à-dire comme *politique*. Heidegger, qui s'est penché sur ces dispositifs ou a rôdé autour d'eux sous d'autres noms (databilité, publicité, orientation, é-loignement, écart, notamment), ne permet pas d'aller très loin dans ce sens : son recul devant la question de la *Weltgeschichtlichkeit* l'en empêche »².

¹ *Ibid.*, p. 213.

² *Ibid.*, p. 212 (souligné par l'auteur).

Heidegger dénonce bien la « pure construction de l'esprit » que serait le principe subjectif de différenciation de la droite et de la gauche dont Kant fait le principe *a priori* d'orientation du sujet dans l'espace. Comme le remarque Philonenko cité par Stiegler, l'analyse kantienne cherche à « rendre possible une orientation dans le monde sans le monde », parce que le sujet kantien « n'est pas originairement en relation à un monde, mais seulement à un espace ; il est originairement sujet-sans-monde »¹. Pour Heidegger, l'apriorité de l'orientation est moins un principe de différenciation de la gauche et de la droite que la *spatialité* même du *Dasein* comme mode de son être-*au-monde* (*In-der-Welt-Sein*) : « le véritable *a priori*, comme le montre la nécessité du souvenir de la position d'un objet, ce n'est pas l'espace au sens kantien, c'est l'être-dans-le-monde »². Mais cette nécessité du souvenir de la position d'un objet, en effet affirmée par Kant et reprise par Heidegger dans sa critique, est aussi ce que Stiegler peut retourner contre Heidegger. Car « si je dois me saisir d'un objet et que je me souviens alors de sa position, cet objet est lui-même un « aide-mémoire » qui n'a rien de simplement psychologique : il est en un sens singulier un « substrat » du sens interne, une permanence dans l'écoulement d'un flux »³.

Le sens de la critique adressée à Heidegger par Stiegler est ici le suivant : Heidegger souligne certes que les étants *zuhandene* ou « outils » – les lunettes, la rue – passent inaperçus *en tant qu'outils* constituant pourtant « le complexe d'outils d'un monde », et qu'il en est résulté dans la tradition philosophique un privilège aveuglant et aveuglé de l'étant *vorhandene*. Il remarque bien que le simple sentiment de la différence « de mes deux côtés » ne rend pas encore possible l'orientation, et que celle-ci requiert que soit saisi un objet déterminé, soulignant au passage que Kant lui-même, sans y prêter l'attention méritée, dit « que je me souviens de son emplacement ». En ce souvenir réside, comme le note Philonenko, « la manifestation de l'*In-der-Welt-Sein* ». Mais ce que Heidegger néglige à son tour, c'est que *l'objet de la mémoire d'objet est aussi « objet*

¹ A. Philonenko, « Introduction » à Kant, *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ?*, op. cit., p. 69.

² *Ibid.*

³ *La technique et le temps*, t.3, op. cit., p. 242 (souligné par l'auteur).

– *mémoire* », en ce que l'objet dont l'« emplacement » est mémorisé est lui-même support de mémoire. C'est pourquoi, au fait que les outils « passent absolument inaperçus », comme disait Heidegger, il faut ajouter le fait que par là sont également oubliés les *dispositifs rétentionnels constitutifs de la conscience* :

« ce « passage absolument inaperçu » ne concerne pas seulement et primordialement le caractère *naturalisé* des prothèses que sont les objets dans leur plus grande généralité, la cuillère comme outil pour manger, l'argent comme outil pour échanger, le vêtement comme outil pour se protéger du chaud ou du froid, cacher sa nudité et paraître, tout ce que Heidegger nomme le « complexe d'outils d'un monde ». Il concerne aussi et surtout *l'oubli des dispositifs rétentionnels que supporte ce monde d'outils eux-mêmes oubliés comme outils*, dispositifs rétentionnels qui constituent précisément ce monde *comme* monde, et par l'*intérieurisation* desquels nous voyons, sentons, nous mouvons et pensons, etc. »¹.

La spatialité est ainsi la mondanéité du *Dasein*. Or cette dernière, comme *déjà-là*, est aussi la *temporalité* du *Dasein*. « Donc, la spatialité du *Dasein* est sa temporalité. Autrement dit, il faut que la temporalité soit *elle-même mondaine* en un autre sens que celui que Heidegger accorde à ce qualificatif lorsqu'il parle de temporalité « intramondaine », mais qui *passé* par cette « intramondanéité », pour que la mondanéité de la temporalité du *Dasein* comme avoir-à-être *son* temps *trame* celle-ci (la temporalité du *Dasein*) *comme ce qui en conditionne la synthèse* »². C'est pourquoi la question de la cardinalité est indissociablement celle de la calendarité, que Heidegger malheureusement assimile à l'intratemporalité comme mesure du temps relevant de la « conception vulgaire du temps ». Par là il restaure, sous une forme ultime et inaperçue, le *partage empirico-transcendantal* dont il avait pourtant dénoncé la forme husserlienne lorsqu'il avait introduit une *constitutivité du non-vécu* :

« En refusant d'accorder une *constitutivité* aux supports *amovibles* du passé non vécu qui rendent ce non-vécu accessible au vécu, ce

¹ *Ibid.*, p. 240 (souligné par l'auteur).

² *Ibid.*, pp. 243-244 (souligné par l'auteur).

que nous nommons les dispositifs rétentionnels, Heidegger tente de sauver le transcendantal qu'il nomme ici l'originaire, le propre et l'ontologique, de l'empirique qui y est devenu à la fois l'ontique, le calcul, l'intratemporalité et par là même la technicité sous toutes ses formes, qui ne sont jamais, pour lui, que des cas d'instruments ou de conduites de mesure du temps – tandis que le temps est l'indéterminé qui ne peut être calculé. Et il perd une part essentielle du terrain gagné par ce “renversement existentiel” »¹.

Ce demi-pas accompli par Heidegger quant à la question du principe de différenciation et de l'orientation est aussi une inversion inachevée dans la relation du réel au possible. Car chez Kant, le possible s'ordonne au réel qu'est l'objectivité comme substantialité. « L'objectivité est certes ce que le sujet constitue dans l'unité de son aperception, mais cette unité est ce qui est conforme à la réalité comme unité de tous les phénomènes possibles en tant que fondés « dans l'existence d'un être souverainement réel (suprême) », à savoir Dieu »². Chez Heidegger, c'est le réel qui s'ordonne au possible qu'est le *Dasein* lui-même. « L'étant n'est *vorhanden* pour le *Dasein* que sur un mode dérivé : ce n'est pas son mode originaire. C'est ce mode dérivé que l'on nomme « objectivité » de la « réalité ». C'est pourquoi la pensée de la subjectivité rend impensable l'étant *zuhanden* »³. Mais cet ordonnancement du réel au possible n'est pas pleinement accompli chez Heidegger, parce que n'est pas pensée par lui la constitutivité des processus rétentionnels prothétiques qui engagent « *la question de ce que veut dire faire au-delà de ce faire appauvri – et cependant très respectable – qu'est la pré-occupation* »⁴.

Or, c'est ici que doit enfin être traitée la question de la technoscience, question sur laquelle s'achève *Le temps du cinéma* et par laquelle il retrouve l'ambition, affichée au départ, d'une « nouvelle critique ». Car si la technoscience fait de la science une « technologie appliquée »⁵ et non plus de la technologie une

¹ *Ibid.*, p. 258 (souligné par l'auteur).

² *Ibid.*, p. 264.

³ *Ibid.*, p. 266.

⁴ *Ibid.* (souligné par l'auteur).

⁵ *Ibid.*, p. 280.

science appliquée, alors la technoscience est l'*impensé* où gît le *critère* de la « nouvelle critique », puisqu'en elle se joue *le bouleversement du rapport du réel au possible* : « Le temps est venu de prendre la mesure de la nouvelle situation faite à la science et au savoir que désigne l'expression « technoscience », comme radicale mise en question du postulat ontologique selon lequel le possible serait une modalité du réel »¹. Qu'il s'agisse en effet du généticien qui fait *entrer* la mémoire somatique d'un vivant supérieur dans la mémoire germinale, ou de l'abandon, en physique contemporaine, de la pensée substantialiste de l'objet pour une pensée « phénoménoteknique » du « projet », comme disait Bachelard repris par Stiegler, à chaque fois théorie et pratique, être et devenir, constativité et performativité cessent de s'opposer pour inciter à rendre compte enfin de l'*invention*, laquelle est *individuation* d'un réel *invalidé par sa découverte*. Tel est le programme de la « nouvelle critique » annoncée.

De la (pro)thèse à l'attitude non-objectivante.

Le moment est venu de nous *confronter* au discours de Stiegler. Non pas tant, nous l'avons annoncé, pour en discuter la vérité, que pour questionner son *statut*. Si l'analyse stieglerienne, dans son prolongement-dépassement de l'analytique existentielle heideggerienne, ne se veut certes pas encore le discours fondamental que Stiegler ambitionne *projectivement*, et dont la « nouvelle critique » *annoncée* serait sans doute le nom approprié, il reste qu'envisager la refondation « prothétique » du transindividuel simondonien, comme le fait Stiegler, n'est pas encore poser une problématique *radicalement non-objectivante* : telle est la différence, que nous avons évoquée, entre d'une part la *thèse* prétendument

¹ *Ibid.*, p. 302.

sue de la finitude rétentionnelle ou « prothéticité », et d'autre part l'*attitude* par laquelle l'individu *philosophant* pourrait en effet penser les sens-objets comme constitutifs *de lui-même comme sens-sujet*. C'est pourquoi nous avons pour notre part, dans *Penser la connaissance et la technique après Simondon*, proposé l'idée d'une « herméneutique réflexive » n'objectivant plus les significations manipulées, qui *seulement ensuite se traduirait* secondairement en ontologie génétique *incluant* la refondation prothétique stieglerienne du transindividuel simondonien¹.

Aussi bien ce qui fait pour nous question dans l'entreprise de Stiegler est-il la mise sur le *même plan de discussion*, d'une part de son propre discours *par-delà mais aussi à partir de* Heidegger, d'autre part de la pensée simondonienne du transindividuel, et enfin des réflexions de Leroi-Gourhan sur le « processus d'extériorisation ». *Non* qu'il s'agisse ici de montrer que l'analytique existentielle *heideggerienne* se situe bien au plan fondamental qu'elle revendique : ce qui fait question est bien plutôt que l'*étonnante pertinence* de l'utilisation que fait Stiegler de Leroi-Gourhan et de Simondon pour corriger l'analytique existentielle *heideggerienne a pour conséquence* que le discours de Stiegler *n'est* lui-même *qu'une* pensée du transindividuel. Le *point de rencontre* entre Simondon, Leroi-Gourhan et Heidegger, point de rencontre que se *veut* Stiegler, s'énonce ainsi :

« S'il est vrai que depuis la biologie moléculaire, le vivant sexué est défini par la mémoire somatique de l'*épigénétique* et la mémoire germinale du *génétique*, lesquelles, par principe, ne communiquent pas entre elles (ce qui consacre Darwin contre Lamarck), le processus d'extériorisation est une rupture dans l'histoire de la vie dont résulte l'apparition d'une troisième mémoire que j'ai appelée *épiphylogénétique*. La mémoire épiphylogénétique, essentielle au vivant humain, est technique : inscrite dans le mort. C'est une rupture avec la « loi de la vie » en ceci que, compte tenu de l'étanchéité entre somatique et germinale, l'expérience épigénétique d'un animal est perdue pour l'espèce lorsqu'il meurt, tandis que dans la vie qui se poursuit par d'autres moyens que la vie, l'expérience du vivant, *inscrite dans l'outillage (dans l'objet)*, devient

¹ Voir *Penser la connaissance et la technique après Simondon*, *op. cit.*, dernier chapitre.

transmissible et accumulable : c'est ainsi que se constitue la possibilité d'un *héritage* »¹.

Cette question de l'héritage, nous venons de le voir, est celle que Heidegger « a fait entrer dans la philosophie »², et le propre de Stiegler est de l'articuler à la question de l'« extériorisation » qui est celle de Leroi-Gourhan, lequel pense l'homme comme constitué par la technique autant que la constituant. Quant à Simondon, outre qu'il a effleuré cette fondation prothétique du transindividuel lorsqu'il a conçu l'objet technique non plus seulement comme « modèle » mais comme « support » du transindividuel, il permet, en tant qu'il refusait plus explicitement que Leroi-Gourhan la coupure essentialiste entre le vivant et l'humain à laquelle il donnait le nom d'« anthropologie », de comprendre que, comme le dit le passage cité, la « rupture dans l'histoire de la vie » en quoi consiste « le processus d'extériorisation » est bien une rupture *dans* la vie, c'est-à-dire « *la vie qui se poursuit* [nous soulignons] par d'autres moyens que la vie ». Encore Stiegler s'attache-t-il à souligner ce qui chez Leroi-Gourhan lui-même permet de refuser l'anthropologie essentialiste. C'est ici la lecture de Leroi-Gourhan par Derrida qui est invoquée, et par là même la dette de la « grammatologie » à la paléo-anthropologie qui est rappelée :

« Il ne s'agit pas de vider l'être vivant humain de toute spécificité, mais d'*inquiéter radicalement* la frontière séparant l'animalité de l'humanité. [...] Si la grammatologie pense la graphie, et si par là elle pense le nom de l'homme, elle le fait en élaborant un concept de différance qui fait appel à la paléo-anthropologie de Leroi-Gourhan et dans la mesure où celle-ci ne décrit pas seulement "l'unité de l'homme et de l'aventure humaine par la simple possibilité de la graphie en général [mais] plutôt comme une étape ou une articulation dans l'histoire *de la vie – de ce que nous appelons ici*

¹ *La technique et le temps*, t.2, *op. cit.*, p. 12 (souligné par l'auteur).

² *Ibid.*

la différance – comme *histoire du gramme*», et en faisant appel à la notion de *programme* »¹.

L'histoire de la vie est l'histoire du (pro)gramme, dans laquelle prend place la fondation *prothétique* de l'homme comme extériorisation de la *mémoire* conditionnant l'intériorité intentionnelle capable de *graphie*. Si la technique constitue l'homme autant qu'elle est constituée par lui, c'est parce qu'elle *poursuit à l'extérieur*, c'est-à-dire de manière « *épihylogénétique* », la vie du « vivant », de son programme *génétique* et de sa mémoire *épigénétique* ou nerveuse, vie à laquelle *appartient* l'homme :

« Parce que le gramme est plus vieux que la graphie proprement humaine, et parce que celle-ci n'est rien sans lui, l'unité conceptuelle qu'est la *différance* conteste l'opposition animal/homme, et, du même coup, nature/culture. La "conscience intentionnelle" trouve l'origine de sa possibilité *avant* l'homme, elle n'est que "l'émergence qui fait apparaître le gramme *comme tel*". Reste qu'il s'agit bien de déterminer quelles sont les conditions d'une telle émergence du "gramme *comme tel*", et quelles en sont les conséquences quant à l'histoire générale de la vie et/ou du gramme. Ce sera notre question. [...] La technique inventeuse aussi bien qu'inventée. Hypothèse ruinant la pensée traditionnelle de la technique, de Platon à Heidegger et au-delà »².

Ces dernières lignes insistent sur la pensée nouvelle de la technique prise pour elle-même, mais c'est ici d'abord le fait que *la fondation technique de l'humanité, loin d'opposer l'homme à l'animal et la culture à la nature, fait justement de l'homme un vivant*. Où l'on retrouve l'une des thèses fortes de Simondon. L'anthropologie essentialiste *n'est pas confortée mais combattue* par la fondation prothétique de l'homme, parce qu'une telle anthropologie *ne se réduit pas* à l'opposition entre humanité et nature, mais s'accompagne de celles *entre humanité et technique* – donnant lieu à une pseudo-opposition

¹ *La technique et le temps*, t.1, *op. cit.*, p. 147 (souligné par l'auteur). La citation de Derrida par Stiegler est tirée de la page 125 de *De la grammatologie*, Paris, Minuit, 1967.

² *Ibid.*, p. 148 (souligné par l'auteur). Pour la citation de Derrida, cf. *op. cit.*, p. 125.

entre « humanisme » et « technicisme » – comme *entre nature et technique*, la subversion de cette dernière opposition fournissant en fait la clef de celle des autres¹. Or, c'est en ce point que la percée de Leroi-Gourhan doit être relativisée et placée dans cette tradition menant « de Platon à Heidegger et au-delà » qu'il s'agit de « ruiner ». Arguant d'abord précisément de son dépassement de Heidegger, Stiegler se défend de toute anthropologie essentialiste, puisqu'il écrit : « la considération de la *tekhne* comme horizon originaire de tout accès de l'étant que nous sommes nous-mêmes à lui-même n'est-elle pas la possibilité d'une désanthropologisation de l'analytique existencialo-temporale ? »². C'est ici un *défaut commun* à la pensée de Leroi-Gourhan et à celle de Heidegger qui fait la marque de l'anthropologie à dépasser :

« Jusqu'à un certain point, c'est selon un geste assez semblable que Leroi-Gourhan sépare et au fond oppose, d'un côté, la technicité, de l'autre, le rapport à la mort et donc l'intelligence « réfléchie », et que Heidegger oppose temps du calcul (temps inauthentique de la mesure, de la tentative de « déterminer l'indéterminé »), et temps authentique comme rapport à la mort. Partant de l'analyse critique du matériau proposé par Leroi-Gourhan, on peut à l'inverse imaginer une analytique existentielle du temps, de l'étant *marqué* comme temporel qu'est le *Dasein*, du « *qui* », qui serait une analytique de la *prothéticité* où il existe et fait corps, de la prothéticité comme étant son *déjà-là*, ou de son *déjà-là* comme étant *essentiellement* prothétique (accidentel), ne se manifestant jamais que comme *quoi*, et qui *ouvre* son rapport au temps, loin d'en être la dénaturation »³.

En soutenant que « dans une large mesure, chez les Archanthropiens, l'outil reste une émanation directe du comportement spécifique »⁴, Leroi-Gourhan contredit sa propre opposition entre différenciation « spécifique » ou « zoologique » – génétique – des groupes animaux et différenciation « ethnique » –

¹ Sur ce point, voir notre exégèse de *Du mode d'existence des objets techniques* dans *Penser la connaissance et la technique après Simondon*, *op. cit.*

² *La technique et le temps*, t.1, *op. cit.*, p. 267.

³ *Ibid.*, p. 187 (souligné par l'auteur).

⁴ Leroi-Gourhan, *Le geste et la parole*, t.1, *op. cit.*, p. 140.

technique – des groupes humains, et prépare une opposition entre intelligence technique d'origine essentiellement zoologique et intelligence réflexive ou symbolique. Par là il recule devant la difficulté de l'hypothèse qu'il avait pourtant lui-même rendue *nécessaire* : l'hypothèse d'une détermination *réci-proque* de l'évolution corticale « *par l'extériorisation, c'est-à-dire par le caractère non génétique de l'outil* »¹. Nous ne saurions donc reprocher à Stiegler lui-même de rester encore dans l'anthropologie essentialiste², et de manière générale ce n'est pas la *vérité* de son discours qu'il s'agit pour nous de remettre en question, mais son *statut*.

Une *thèse* stieglerienne, cependant, pourrait certes à la rigueur trahir l'inadéquation d'un tel statut du discours, si l'on juge qu'entre statut du discours et vérité du discours il y a toujours un lien, aussi mince soit-il. Cette thèse est celle de ce que Stiegler nomme la « *constitutivité originellement techno-logique de la temporalité* ». S'agit-il de la temporalité comme *temps*, ou bien s'agit-il de la *temporalisation* propre au « *qui* » psycho-social ou transindividuel ? Stiegler écrit que « *la mémoire ethnique est externe à l'individu, elle peut évoluer indépendamment de la dérive génétique et se trouve donc être en ce sens temporelle* »³. Est-ce à dire que n'est pas temporelle la mémoire génétique ? Le temps commence-t-il avec l'extériorisation prothétique constitutive du

¹ Stiegler, *La technique et le temps*, t.1, *op. cit.*, p. 165 (souligné par l'auteur).

² En ce sens, les critiques adressées à Stiegler par Muriel Combes dans *Simondon, individu et collectivité* comme par Dominique Lestel dans *Les origines animales de la culture* nous semblent relever d'une mécompréhension, liée sans doute à la complexité radicale de sa pensée de la technique, complexité que ne manque pas d'indiquer Dominique Janicaud dans sa vaste recension des pensées françaises faisant usage de Heidegger : « Ce que Stiegler essaye de faire avec la technique, c'est très difficile à comprendre. [...] Un événement technologique ou biologique ou technobiologique peut obliger à repenser toute l'organisation génétique et la hiérarchie des champs. C'est une pensée à laquelle Heidegger n'était pas très réceptif. Ni Husserl ni Hegel. Il faut accepter d'être provoqué par des choses qui ne viennent pas de lieux où on attend la pensée [...] Quelqu'un comme Stiegler s'intéresse sérieusement à Heidegger et aussi à la technologie de l'information, à la bio-ingénierie. C'est ça qui nous appelle » (*Heidegger en France*, t.2, Paris, Albin Michel, 2001, pp. 87 et 124).

³ *La technique et le temps*, t.1, *op. cit.*, p. 164 (souligné par l'auteur).

« qui » ? En fait, il ne semble pas que Stiegler répète le geste heideggerien d'un « temps fondamental » qui serait celui du *Dasein*.

Dans le passage sur Heidegger et Leroi-Gourhan cité plus haut, Stiegler écrivait du « qui » que le « quoi » « ouvre son rapport au temps ». Mais le rapport au temps n'est pas le temps. Citant Philonenko, Stiegler écrivait que « “le véritable *a priori*, comme le montre la nécessité du souvenir de la position d'un objet, ce n'est pas l'espace au sens kantien, c'est l'être-dans-le-monde”, *c'est-à-dire le temps comme héritage (transmission et adoption) de rétentions tertiaires*, et tel que celles-ci sont *à la fois spatiales et temporelles*, c'est-à-dire en fin de compte *précédent* (comme différance) la différence de l'espace et du temps »¹. Ici se marque la différence entre temporalité et temporalisation, car les rétentions tertiaires, si elles sont temporellement héritées, ne peuvent précéder que la temporalisation – et sa « différance » comme différenciation d'avec la spatialisation – et non pas la temporalité.

Pourtant, l'*ambiguïté* entretenue ici par le texte de Stiegler nous semble avoir une *fonction compensatrice*, comme telle révélatrice de l'inadéquation du statut de son discours. Nous nous étonnions plus haut de ce que la revendication stieglerienne, héritée de Heidegger, d'un discours philosophique, certes anti-fondationnel, mais fondamental faisait usage de Leroi-Gourhan et Simondon pour corriger Heidegger. Nous ajoutions que cette revendication était à distinguer, concernant le Heidegger de *Sein und Zeit*, de la *réalité* du discours en ce que ce dernier, ainsi que nous avons commencé de le montrer dans « La question de la non-anthropologie »², *pense en fait le transindividuel « ontique », et le fait en outre d'une manière encore anthropologique* qui explique le caractère pertinent – bien que se référant aux discours « ontiques » de Leroi-Gourhan et Simondon – des critiques déjà évoquées de Stiegler. Dès lors cependant on peut penser que ce dernier ne fait à son tour que repenser le transindividuel, après Heidegger et Simondon, au lieu de réaliser enfin la revendication d'un discours radicalement non-objectivant.

¹ *La technique et le temps*, t.3, *op. cit.*, p. 244 (souligné par l'auteur).

² *Op. cit.*

Or, l'ambiguïté relevée du discours stieglierien sur la temporalité nous semble être ici liée au fait que le « qui » prothétiquement constitué est un transindividuel certes repensé *par-delà* Simondon, mais qui par contre-coup est entaché d'une priorité très heideggerienne par rapport à tout discours sur l'individuation physique et l'individuation vitale. Heidegger, parce qu'il ne sort pas complètement de l'attitude d'objectivation des significations par l'individu philosophant et ne pense pas une *pluri*-dimensionnalité du sens qui se traduirait *seulement ensuite* dans la dimension ontologique sous la forme d'une ontologie génétique de l'individuation *physique, vitale* et transindividuelle, est contraint, pour maintenir sa revendication d'une pensée non-objectivante, de poser que la vie se pense « par voie d'interprétation privative » à partir du *Dasein*. Il nous semble que Stiegler, dans sa revendication d'une pensée non-objectivante, est condamné à la même thèse compensatrice, même si sa pensée du transindividuel est la traduction ontologique *parfaitement adéquate* de la pensée non-objectivante de la pluri-dimensionnalité du *sens* telle que nous l'avons envisagée à travers l'idée d'une « herméneutique réflexive »¹. Le discours de Stiegler serait donc en fait, ainsi que l'indique l'utilisation de Simondon par Stiegler lui-même, la pensée requise du *régime transindividuel* d'individuation et de la temporalisation constitutive de la personnalité psycho-sociale, pensée qui *prend place dans* l'ontologie génétique de l'individuation – physique, vitale, transindividuelle – en tant que traduction unidimensionnelle seconde de l'herméneutique réflexive radicalement non-objectivante.

Nous l'avons annoncé plus haut en note, notre propos nous semble se confirmer à la lecture de l'Introduction au tome 4, à paraître, de *La technique et le temps*, consacré à la description de la « genèse de l'Occident » :

« si l'individuation du *Je* est bien celle du *Nous*, et inversement, et indissociablement, où le *Je* ne peut être qu'au sein d'un *Nous*, où le *Nous* ne peut être que constitué de *Je*, alors, le BLOCAGE DE

¹ Voir le dernier chapitre de notre *Penser la connaissance et la technique après Simondon*, *op. cit.*.

L'INDIVIDUATION du Nous est nécessairement aussi celui de l'individuation du Je, c'est-à-dire une PURE SOUFFRANCE de ce Je. [...] S'il est vrai qu'une conscience est constitutivement diachronique, singulière, animée par son propre temps, la synchronisation industrielle décrite dans *Le temps du cinéma* conduit à une déconscientisation qui est une démoralisation : à une perte de conscience, c'est-à-dire à une *perte de narcissisme primaire*, et par là même de *sens moral*. Cette perte de conscience est la conséquence de ce que, reprenant une analyse de Simondon consacrée au contexte du XIXe siècle, nous avons nommé une *perte d'individuation* »¹.

La « perte de narcissisme primaire » comprise comme « perte d'individuation » est ici l'objet de ce que nous avons nommé une *psycho-sociologie des profondeurs* permettant de réaliser le potentiel *psycho-social* de la pensée freudienne en faisant explicitement appel à Simondon. Mais la *vérité ontogénétique* de ce nouveau discours sur le transindividuel est précisément ce qui l'empêche de constituer la problématique philosophique *première* en tant que pensée de la *pluri*-dimensionnalité du *sens*. C'est à celle-ci que nous en sommes venus au terme de *Penser la connaissance et la technique après Simondon*, comme à ce dont l'ontogenèse simondon-stieglerienne fournira la *traduction uni-dimensionnelle ontologique adéquate*.

¹ *La technique et le temps*, t. 4, Introduction (Paris, Galilée, à paraître ; souligné par l'auteur).