

Critique de la raison technique  
– Introduction à la pensée de Bernard Stiegler\* –

技術理性批判  
ーベルナール・スティグレールの思想ー

Gabriel MEHREMBERGER  
ガブリエル・メランベルジェ

人間を人間たらしめているのは技術であり、ヒト化とは本質的に物質／精神、内／外が結びついた「テクノ-ロジック」なプロセスである。しかしプラトン以降哲学は専ら、「真のもの」（魂、ロゴス、生きた言葉）を「人工的なもの」（技術、書き言葉、芸術）から切り離そうと努めてきた。この数千年来の「形而上学的」二分法をベルナール・スティグレールは拒み、技術とは記憶の支持体であり、人間の「環界」であることを示す。その環界においてこそ、精神や人間性といったいわゆる「内部」が存在するのである。

とりわけ重要なのは書き言葉<sup>エブリチュール</sup>という記憶術<sup>ムネモテクニック</sup>である。アルファベット文字の導入によって文明の発展が飛躍的に加速したことからもわかるように、ムネモテクニックの変化はあらゆる分野で予期しえぬ結果をもたらすが、それはムネモテクニックが過去・現在・未来の関係すなわちわれわれの生成変化の条件そのものを修正するからである。

19世紀末に登場したムネモテクニック（写真、録音、映画）が人間世界を根本的に変えたのもしたがって当然であった。しかし商業化という段階に至ったオーディオビジュアルのムネモ-テクノロジックは、われわれの時間性に計り知れない影響を及ぼすがゆえに、われわれの社会にとっての脅威となり、それは文明における不安、「生きづらさ」として表面化してきている。このあらたなテクノロジーの威力は、「時間的なもの」すなわちそれが展開される時間が意識の時間と一致するような対象を利用することで、意識を捕獲しそれらを共時化させる点に存する。しかも今日、その力は全面的に自由資本主義経済の手に委ねられ、その結果世界的な規模で、

短期的な収益追求という目的のためだけに使われている。19世紀にプロレタリア労働者の身体が搾取されたのに次いで、今や意識が搾取される時代に入ったのである。

個あるいは集団としての意識がコントロールされることで生じる象徴の貧困を克服するためにはどうしたらいいのか。自然資源を無制限に搾取した結果環境保護が急務となったのと同様に、意識の搾取の代償として目下「精神のエコロジー」すなわちあらゆるテクノロジーを駆使して「精神の持続的発展」への道を開くことが喫緊の課題となっている。そのためにはそれらのテクノロジーをすべての関係者（生産者だけでなく）の手に取り戻すことが必要であり、またその前提としてなかでも優先的に取り組むべきは、伝統的にムネモテクニックの習得の場となってきた「学校」の根本的な改革なのである。

Ceux qui opposent technique et civilisation ne *supportent* pas que [...] l'homme soit un être prothétique, sans qualité, et que la temporalité [...] procède de ce défaut d'origine, de cette désorientation originaire. Ils ne le supportent pas parce que c'est en effet parfois très difficile à supporter, et parce que il faut alors avoir la peau assez dure. Mais ils ne le supportent pas également parce que la désorientation est aujourd'hui à son comble: l'expérience que nous en faisons actuellement est unique, presque insupportable, et il faut avoir la peau *très* dure – et pourtant, il faut aussi, étrangement, l'avoir très *sensible*, hypersensible, et, peut-être bien... *changer de peau*. (TT2, 10) (1)

\*

### **Penser la technique aujourd'hui**

Dans l'« Introduction générale » du tome 1 de *La technique et le temps*, Stiegler, en décrivant les effets de la révolution technique tels que nous les vivons quotidiennement en ce début du XXIème siècle, constate le profond « trouble » qu'a fini par provoquer la technique dans

la manière dont nous essayons de penser ce que nous sommes. Un rapide commentaire de ce paragraphe nous permettra d’entrevoir à la fois l’importance et la nouveauté d’une philosophie dont l’ambition n’est rien de moins que de penser la technique « comme horizon de toute possibilité à venir et de toute possibilité d’avenir. » (TT1,11)

Si la compréhension *actuelle* de la technique est encore largement déterminée par les catégories de fin et de moyen, dès la révolution industrielle et les profonds changements sociaux qui l’accompagnent, la technique conquiert, avec l’évolution brutale qu’elle y amorce, une opacité nouvelle, dont les grandes partitions du savoir auront de plus en plus de mal à rendre compte. Au cours des dernières années, qui ont été placées sous le signe de la « modernisation » et d’une dérégulation politico-économique en relation immédiate avec le développement technoscientifique, cette difficulté est devenue sensible dans toutes les sphères sociales: la question profonde du rapport de la technique et du temps émerge à présent sur la scène publique, quotidiennement, superficiellement, mais de manière toujours plus sensible. Chaque jour apporte sa *nouveauté technique* et le lot d’*obsolescences* et de *caducités* qui l’accompagne inévitablement: obsolescence des techniques existantes ainsi dépassées, caducité des situations sociales qu’elles avaient rendues possibles: hommes, régions, professions, savoirs, patrimoines de toutes natures qui doivent s’adapter ou disparaître. Ce qui est vrai des plus vastes structures économiques et politiques l’est aussi des cadres vitaux eux-mêmes. La « compréhension que l’être-là a de son être » s’en trouve profondément – et dangereusement – troublée. Tout se passe comme si un divorce pouvait se trouver prononcé entre la technoscience d’un côté, et, de l’autre côté, la culture qui l’aurait produite, dévorée par la technologie. (TT1, 28)

Premier constat: bien que la technique reste encore pensée comme « moyen » au service d’une « fin » (l’homme, la culture), depuis la révolution industrielle, cette définition est de moins en moins claire et évidente (« opacité »). En effet, d’une part, la « fin » qu’elle est censée « servir » est « brutalement » et « profondément » transformée et,

d'autre part, le savoir théorique chargé de rendre compte de l'homme et du monde peine à remplir sa fonction puisqu'il reste attaché à la traditionnelle division (« partition ») entre science (discours vrai sur ce qui est) et technique (application des découvertes scientifiques). En fait, nous voyons se mettre en place, dans le processus même de d'industrialisation, ce qui prendra le nom de « technoscience » où s'inverse le rapport traditionnel: la science se met au service de la technique, autre nom de l'innovation, moteur du développement industriel (qu'on appelait naguère « progrès »).

Deuxième constat: au nom de la « modernisation », les règles qui présidaient à la vie matérielle (économique) et sociale (politique) sont modifiées (« dérégulations ») sous la poussée directe de l'innovation technoscientifique. Là encore, il s'agit d'une inversion proprement inouïe de la fin et du moyen: le temps public et privé ne se déroule plus selon un calendrier « humain » mais au rythme des « nouveautés » techniques, la seule « règle » (du « libéralisme ») s'énonçant: il faut « s'adapter ou disparaître ».

Troisième constat: cette situation de retard du monde humain sur le monde technique, – situation « normale » qui constitue le rapport même de l'homme et de la technique depuis l'origine et dont Stiegler va faire le thème central des analyses de *La technique et le temps* – ce retard, donc, semble aujourd'hui impossible à combler et suscite en nous un sentiment d'inquiétude, de malaise et, comme dira le sous-titre du 3e tome de *La technique et le temps*, de *mal-être*. Cette situation est « dangereuse » car la réponse à la question « qu'est-ce que l'homme ? » (« la compréhension que l'être-là a de son être » comme dit Heidegger) est en quelque sorte remplacée par celle qui répond, dans l'effectivité de la course à l'innovation, à la question « que peut la technoscience ? »

Face à ce « danger » (technique) qui monte, Heidegger, le grand philosophe du siècle de la technique, déclarait, – dernier mot de sa dernière interview publique –: « Seul un dieu pourra nous sauver ». Pour Stiegler, une telle déclaration est l'aveu même de l'incapacité de la

philosophie, depuis Platon jusqu'à Heidegger, à penser la technique. En guise de « salut », il préfère quant à lui

contribuer avec quelques autres à établir que la question philosophique *est*, et *est de part en part*, et *depuis l'origine* de la philosophie, l'endurance d'une condition que je dis techno-logique: à la fois technique et logique, d'emblée forgée sur la croix que forment le langage et l'outil, c'est-à-dire ce qui permet à l'homme son *extériorisation*. (PPA,14)

Autrement dit, le « salut » ne peut venir que d'un effort patient, courageux et même audacieux de « réflexion ». En effet nous sommes « médusés » par les écrans d'ordinateurs, les biotechnologies, l'Internet: comme le reconnaît Stiegler « le “danger”, c'est la Méduse. On ne peut la regarder de face » mais il ajoute aussitôt: « mais la mythologie grecque dit que lorsqu'on la voit dans un miroir (une prothèse réfléchissante), elle ne pétrifie pas. » (2) Et le premier pas de cette « réflexion » consistera à remonter aux origines du couple *techno* (outil)-*logique* (esprit) car il s'agit « de montrer que le terrifiant changement à l'œuvre a commencé il y a quatre millions d'années au moins. » (3)

\*

## **Extériorisation et épiphylogenèse**

C'est donc vers la paléontologie, et en particulier vers les travaux du paléontologue français Leroi-Gourhan exposés dans *Le geste et la parole* (4) que se tourne Stiegler pour tenter de penser l'origine du rapport homme/technique. En effet, le paléontologue n'a pour preuve certaine de se trouver en face de fossiles « humains » que s'ils sont accompagnés d'« outils » (par exemple de silex taillés). Quand la « vie » sur terre prend sa forme « humaine », elle recourt en quelque sorte à *autre chose* qu'à du vivant: elle organise du non-organique (taille du

silex). Alors que chez l'animal, les conditions de survie – prédation, défense – sont assurées par le programme génétique (intérieur), chez l'homme la survie est assurée par des « organes » artificiels – « prothèses » techniques: avec l'hominisation, l'évolution vitale entre ainsi dans une nouvelle phase, celle de « l'extériorisation » :

L'hominisation est pour Leroi-Gourhan une rupture dans le mouvement de *libération* (ou de mobilisation) qui caractérise la vie, en tant que subitement, on a affaire à un processus d'extériorisation tel que du point de vue paléontologique, l'apparition de l'homme est l'apparition de la technique. [...] *Le mouvement contenu dans ce processus d'extériorisation est paradoxal* dans cette mesure où Leroi-Gourhan dit en effet que *c'est l'outil, c'est-à-dire la tekhnè, qui invente l'homme, et non l'homme qui invente la technique. Ou encore: l'homme s'invente dans la technique en inventant l'outil – en s' « extériorisant » techno-logiquement. Or l'homme est ici l' « intérieur »: il n'y a pas d'extériorisation qui ne désigne un mouvement de l'intérieur vers l'extérieur. Cependant, l'intérieur est inventé par ce mouvement; il ne peut donc pas le précéder. Intérieur et extérieur se constituent par conséquent dans un mouvement qui les constitue à la fois l'un et l'autre: un mouvement où ils s'inventent l'un en l'autre.* (TT1,152)

Les analyses de Leroi-Gourhan précisent cependant que cette « extériorisation » se déroule en deux étapes cruciales qui couvrent les millions d'années allant de l'australopithèque au néandertalien: au cours d'une première phase dite de « corticalisation », le cortex de l'hominien évolue sous la « pression » exercée par la fabrication et le maniement de l' « outil ». Le bagage neurologique s'enrichit et se complexifie permettant en retour de nouvelles avancées « techniques ». Il y a donc au cours de cette étape, une évolution à la fois zoologique (interne) et technique (externe) qui se répondent en miroir. La seconde étape marque l'arrêt de l'évolution corticale: le néandertalien a grosso modo le même bagage neuronal que nous et l'évolution du vivant qu'est l'homme ne se fera plus qu'à travers la technique, l'organisation de

l'inorganique.

Si, du néandertalien jusqu'à nous, le système cortical n'évolue pratiquement plus, comment expliquer la formidable évolution de l'homme au cours de ces quelques dizaines de milliers d'années ? Leroi-Gourhan répond en montrant que la technique est un *vecteur de mémoire*. Quand l'animal meurt, il n'a transmis à ses descendants que ses gènes et non pas son « expérience » individuelle: il ne transmet que sa mémoire génétique, celle de son espèce, transmission qu'on appelle *phylogénétique* (phylum = race). Quand l'australopithèque meurt, restent ses outils qui transmettent les éventuels perfectionnements qu'il a pu y apporter: l'inorganique (le silex taillé) devient une mémoire « extériorisée » qui « enregistre » les transformations singulières de tel ou tel « artisan » et les transmet à la génération suivante. Autrement dit, l'évolution de l'espèce humaine, sa « phylogénèse » ne se fait pas seulement, comme chez les autres espèces vivantes par la transmission de son patrimoine génétique mais aussi et surtout – d'où la prodigieuse *vitesse* de l'évolution humaine – par la transmission de la mémoire individuelle, dite *épigénétique*, que conserve non pas le vivant humain mais son « extériorisation » dans l'outil et le produit technique: la technique constitue donc ce que Stiegler appelle la troisième mémoire ou mémoire *épi-phylo-génétique*, néologisme dans lequel « phylo » n'a plus le sens de programme biologique mais de programme « culturel »:

Chez l'homme, il y a une troisième mémoire dont les animaux ne disposent pas. Et c'est la technique qui la supporte et la constitue. Un silex taillé, c'est une forme dans une matière inorganique qui est néanmoins organisée par la taille: le geste technicien engramme [=inscrit] une organisation qui se transmet *via* l'inorganique, ouvrant pour la première fois dans l'histoire de la vie la possibilité de transmettre des savoirs acquis individuellement, mais par une voie qui n'est pas biologique. Voilà pourquoi la technique est indissociable de la mémoire humaine: ce qui fait l'humanité de cette mémoire, c'est-à-dire sa spiritualité, c'est la possibilité qu'elle a de se transmettre de génération en génération. [...]

La mémoire humaine est indissociable de la technique en tant qu'elle est épiphylogénétique: je la qualifie ainsi dans la mesure où la troisième mémoire est à la fois le produit de l'expérience individuelle que l'on appelle épigénétique, et le support phylogénétique, c'est-à-dire constituant un véritable phylum culturel intergénérationnel, de l'accumulation des savoirs de ce que l'on ne peut plus simplement nommer l'espèce humaine, mais bien le genre humain. (PPA,48)

Avec le concept d'*épiphylogenèse*, Stiegler tente de penser ensemble la « matérialité » et la « spiritualité » de la mémoire humaine, en quelque sorte son caractère indissolublement « extérieur » et « intérieur » – techno-logique. Ce faisant, il pose un geste philosophique diamétralement opposé à celui du père de la philosophie, Platon. Son aventure (5) philosophique va donc commencer par une confrontation avec la métaphysique telle qu'établie par la philosophie grecque, en particulier dans le célèbre dialogue socratique *Ménon*.

\*

### **La mémoire: anamnèse et hypomnèse**

[...] j'appelle métaphysique une occultation originaire qui conduit la posture critique qui caractérise le philosophe à tourner inéluctablement, comme tourne le lait, en un dogmatisme fondé sur un jeu d'oppositions simples, y réduisant la complexité élémentaire où *l'élément n'est justement pas le simple*, précisément parce qu'il est toujours déjà « supplémentaire », c'est-à-dire technique, ou « prothétique ». (PPA, 27)

Nous avons déjà vu avec Leroi-Gourhan que l'origine de l'homme n'était pas « simple »: d'abord l'homme et *ensuite* l'outil (le « supplément », la « prothèse ») dans une « opposition » de type esprit/matière. Au contraire, l'origine est *immédiatement* « complexe » puisque « l'homme s'invente dans la technique » ou que « le cortex se réfléchit dans le silex » et *vice versa*. C'est en ce sens que Stiegler dira que l'homme est « sans



origine », qu'il est *toujours déjà* technique (supplémentaire, prothétique). Même si la pensée *critique* oblige évidemment à *distinguer* l'homme et la technique, les penser *séparément* dans « un jeu d'oppositions simples » est « métaphysique ».

Or, dès la naissance de la philosophie, avec Platon, s'affirme cette attitude de « séparation » opposant des éléments « simples ». Philosophie signifie « *désir* de savoir »: le philosophe est donc celui qui *ne sait pas* mais, dans le dialogue, la parole vivante, cherche le savoir vrai. Il ne s'agit cependant pas d'abord d'un savoir de type mathématique mais d'un savoir permettant de prendre une *bonne décision politique*, d'un savoir répondant à la question: comment vivre ensemble dans une cité juste ? Mais en face de cet usage « philo-sophique » du « logos », il en est un autre qui peut servir à élaborer des discours « persuasifs » et « efficaces » aptes à *manipuler* l'opinion des citoyens. Tel est l'usage qu'en font les « sophistes », ainsi appelés parce que, contrairement aux *philo-sophes*, ils ne désirent pas le savoir puisqu'ils le « possèdent » sous forme de « savoir-faire », de technique rhétorique mais qui leur donne un pouvoir *illimité* sur les esprits des citoyens. En effet, avec le langage comme technique rhétorique, on peut tout dire, tout faire croire: c'est la porte ouverte au scepticisme, au cynisme, il n'y a plus de savoir *vrai*. Et tel est pour Platon le danger absolu que court la cité: l'usage « technique » du logos ouvre la porte à la démesure, appelée *ubris* en grec, et donc à tous les *excès* de la tyrannie et de la guerre civile. Et Stiegler ajoute:

Avec Platon et la philosophie, la question de la démesure devient la question de la démesure de la technique, de l'artifice en général, de la *mimésis*, de l'art, de la poésie et de la musique, parce que tout cela fait partie du savoir-faire technique aux yeux de Platon. (PPA,29)

Dans l'analyse que propose Stiegler du dialogue socratique intitulé *Ménon*, nous allons voir en quoi, précisément, l'attitude métaphysique

empêche de penser le rapport homme/technique autrement que sous le mode antagonique: usage de la mémoire comme accès à la vérité, au savoir vrai, ou *anamnèse* (également connue sous le nom de « réminiscence ») contre usage de la mémoire « artificiel » ou *hypomnèse* (principalement sous la forme d'« écriture »). Comme une pièce de théâtre, le dialogue va en quelque sorte « jouer » ce conflit en deux actes.

Acte 1: un jeune Athénien, Ménon, se rend au cours d'un sophiste auprès duquel il pense apprendre ce qu'est la « vertu ». En chemin, il rencontre Socrate qui lui propose, avant d'aller écouter le « spécialiste », de réfléchir *par lui-même*, sans idées préconçues, à ce que peut bien être la vertu. Au cours du dialogue qui s'engage alors, Socrate finit par dire à Ménon, qui n'arrive pas à autre chose qu'à présenter des actes « vertueux » tirés de l'expérience: « Pour qualifier un acte de « vertueux », il faut savoir ce qu'est la vertu, connaître son *essence*. Or, celle-ci ne peut pas se trouver dans l'expérience ; il faut donc la chercher *ailleurs*. » C'est alors que Ménon objecte à Socrate la fameuse « aporie » qui porte son nom: on ne peut pas chercher ce qu'on ne connaît pas déjà. Ou bien, on ne connaît pas la vertu et alors, si on la trouvait, on ne la reconnaîtrait pas; ou bien, on la connaît déjà et alors la chercher n'a pas de sens. Ruine de toute philo-sophie comme recherche (désir) de la vérité: on ne peut connaître l'*essence* de quelque chose, il faut s'en tenir au scepticisme et, dans la vie, se débrouiller avec l'expérience, le cas par cas, ce que proposent justement les sophistes capables de prouver, par leur technique du langage, tout... et son contraire. Socrate, en prétendant chercher la vérité n'est, au mieux, qu'un rêveur, au pire, qu'un imposteur. Face à cette impasse – *aporie* en grec – du « logos », de l'usage « logique » du langage, Socrate va recourir à son usage « mytho-logique » et raconter le mythe dit de la *réminiscence*, récit qu'il conclut en ces termes:

Donc, puisque l'âme est immortelle et qu'elle a vécu plusieurs vies, et qu'elle a vu tout ce qui se passe ici et dans l'Hadès, il n'est rien qu'elle n'ait appris. Aussi n'est-il

pas du tout surprenant que, sur la vertu et sur le reste, elle puisse se souvenir de ce qu'elle a su auparavant. Comme tout se tient dans la nature et que l'âme a tout appris, rien n'empêche qu'en se rappelant une seule chose, ce que les hommes appellent apprendre, elle ne retrouve d'elle-même toutes les autres, pourvu qu'elle soit courageuse et ne se lasse pas de chercher; car chercher et apprendre n'est autre chose que se ressouvenir. (6)

Ainsi, l'aporie de Ménon se dissipe: on peut chercher la vertu et la reconnaître dès qu'on la trouve, car « trouver » signifie ici « re-trouver » ce qu'on avait connu dans une vie antérieure et qu'on avait seulement « oublié ». Pour connaître la vérité, l'essence des choses, l'âme doit faire un « effort de mémoire », que Platon appelle l'*anamnèse*, pour « se ressouvenir » de ce qu'elle avait su mais a oublié.

Acte 2: Ménon, qui veut bien croire au mythe, demande cependant à être convaincu rationnellement, par une démonstration, que « apprendre » c'est effectivement « se ressouvenir ». C'est alors que Socrate appelle un des jeunes esclaves au service de Ménon et, sans lui « enseigner » quoi que ce soit mais uniquement en lui posant des questions sur les figures qu'il lui fait tracer sur le sable, il l'aide à « retrouver » par lui-même tout un savoir géométrique sur les propriétés du carré.

De cette « démonstration » pratiquée sur un garçon inculte, Stiegler va tirer un certain nombre de conséquences philosophiques qui lui serviront à confirmer sa « thèse » centrale sur le couple homme/technique.

- 1) L'*anamnèse* signifie d'abord qu' « il ne peut y avoir de savoir que produit par celui qui l'énonce, et jamais reçu du dehors » (PPA, 38). Le savoir n'est pas « reçu » mais « conçu » – une idée doit être un *concept*.
- 2) Mais il faut ajouter aussitôt que cette « conception » ne se fait qu'à l'aide d'une « inscription » – appelée *hypomnèse* en grec -: ici, des figures géométriques dessinées sur le sable sans lesquelles il serait

absolument impossible à la mémoire de « se ressouvenir », c'est-à-dire de « suivre » un raisonnement. Ce que montre l'esclave de Ménon, c'est à *quelles conditions* est possible un raisonnement (géométrique, ou philosophique ou autre). On dit, dans le langage courant, qu'un raisonnement « progresse », il se déroule donc dans le temps: c'est un *flux temporel*. Il faut donc faire constamment appel à la mémoire pour se rappeler les moments, les étapes du raisonnement. Or il se trouve que la mémoire, comme le dit encore le langage courant, « flanche » : elle n'est pas *fiable*, ce que Stiegler nomme sa « finitude rétentionnelle », ce qui oblige à lui trouver un support que constituent justement la « figure » géométrique ou l'écriture qui, elles, sont *stables*. Cette stabilité, extériorisée dans une figure ou des signes (orthographiques) toujours identiques à eux-mêmes permettent à la « pensée » de « s'y retrouver », d'*identifier* ses objets: le « défaut » de la mémoire oblige ainsi à spatialiser le flux temporel qu'est la pensée.

- 3) Mais, – et c'est là à proprement parler que se situe « l'oubli » de la métaphysique, l'oubli de la technique par la métaphysique du moment de l'*extériorisation* sans laquelle il ne saurait y avoir d'*intériorisation*, de « concept » – ni Ménon, ni Socrate, ni donc Platon *ne disent rien* de ce geste *nécessaire* consistant à *tracer* la figure géométrique: l'anamnèse *oublie* l'hypomnèse. C'est ce que Stiegler appelle sa « thèse »:

Cette thèse [...] pose que la mémoire est toujours hypomnèse, est toujours technique, même lorsqu'il s'agit de la mémoire vécue, de la mémoire vive: l'*anamnèsis* (la reminiscence) est toujours supportée et habitée par une *hypomnèsis* (une mnémotechnique), mais, la plupart du temps, elle l'est de manière occulte parce que « naturalisée », c'est-à-dire ici: ayant effacé sa technicité, sa facticité, sa prothéticité et son historicité, étant devenue une « seconde nature » qui ne se voit pas plus que le poisson ne peut voir l'eau qui est pourtant son *élément*. (id.)

Stiegler pourra donc marquer sa différence avec Platon et la métaphysique en se comparant à un poisson volant (7) qui, en sortant de son « élément », – appelé le « déjà-là » ou encore le « bain épiphylogénétique » -, peut enfin le penser:

Lorsque Platon fait dire à Socrate que l'âme est immortelle, et qu'elle a donc déjà contemplé dans sa vie antérieure les essences qu'elle peut, pour cette raison, retrouver – ainsi du calcul du carré par l'esclave, ou du savoir de l'essence de la vertu par Ménon -, il pose qu'il y a du déjà-là, et que c'est dans ce déjà-là que se trouvent et les questions et leurs issues. Mais, au contraire de Platon, je crois que ce déjà-là est *essentiellement un dehors* et que ce dehors, qui est le *monde*, est soumis dans son organisation, à la condition épiphylo-génétique qui modifie, au fil de ses évolutions, la vie du dedans. Quant au « dedans », il intériorise le dehors, mais en l'intériorisant, il l'oublie: il oublie sa propre opération et ainsi naturalise son savoir. (PPA, 55)

4) Tout homme est géomètre ou philosophe « en puissance ». Mais pour le devenir « en acte », il doit recourir à un *idiome* (avant de commencer la « démonstration », Socrate s'assure auprès de Ménon que l'esclave parle bien grec) – nous pensons nécessairement dans *une* langue –, et au *tracé* des figures, c'est-à-dire à une « mémoire artificielle » (langage, écriture). Ainsi, si Stiegler est devenu philosophe « en acte », c'est *en lisant les écrits* de Platon, mémoire artificielle (hypomnèse) de la « parole vive » de Socrate. Son « anamnèse » du savoir philosophique n'a été possible que dans *l'élément* de la lecture de textes qui transmettent – font « revenir » – *l'esprit* de Platon:

Je parle d'esprit au sens où le savoir est ainsi constitué par une revenance primordiale ; mais je parle aussi de matérialisation du temps comme condition de cet esprit et, en ce sens, je continue à me considérer comme un matérialiste. Il s'agit d'un matérialisme évidemment assez atypique: c'est un matérialisme en quelque sorte « spiritualiste », en ceci qu'il ne dit pas que l'esprit est réductible à la matière,

mais que la matière est la condition de l'esprit, en tous les sens du mot condition. (PPA, 39)

\*

## **Des mnémotechniques aux mnémotechnologies industrielles**

A la fin de ce premier parcours qui nous a mené de l'Australopithèque à la philosophie de Platon, nous pouvons déjà avancer avec Stiegler que, dès l'« origine », dans le couple homme/technique, la technique est un support de mémoire, un « milieu » (élémentaire, extérieur) avec et dans lequel – et grâce auquel – l'« intérieur » (l'esprit, l'humain) évolue. C'est pourquoi la technique est appelée « le milieu de la mémoire épiphylogénétique » (PPA, 59).

Stiegler va cependant opérer, à l'intérieur de ce « milieu technique » une distinction essentielle qui trouve sa justification dans le passage même de la préhistoire à l'histoire: même si on peut considérer le silex taillé de l'Australopithèque comme un « support de mémoire », il ne l'est évidemment pas au même degré qu'un dialogue de Platon. La « technique » qui supporte, extériorise et transmet ce dernier – l'écriture alphabétique – fait partie du domaine des « mnémotechniques », ou technique de mémorisation (du calcul, de la parole, de la pensée, du « souvenir », etc.) et date d'un peu plus de dix mille ans:

*Tout supplément est technique et toute technique supplémentaire est un support de mémoire « extériorisant » un programme. Mais tout supplément technique n'est pas pour autant une technique de mémorisation: les suppléments spécifiquement mnémotechniques n'apparaissent qu'après le néolithique. Et l'« histoire de l'être » [= de l'être que nous sommes] commence avec l'histoire de la lettre. (TT2,16)*

En abordant la question de ce domaine spécifique de la technique que sont les mnémo-techniques et, à l'intérieur de celles-ci, la question

de *l'écriture*, Stiegler précise qu'il faut accorder une place spéciale à l'écriture *alphabétique*. En effet, alors qu'en lisant un dialogue de Platon, nous sommes absolument sûrs qu'il nous transmet *exactement* la « pensée » de son auteur et que sa *signification* est la même pour tout lecteur, il n'en va pas de même des énoncés conservés par l'écriture cunéiforme des Mésopotamiens: leur signification reste définitivement incertaine parce que liée *au contexte* de leur enregistrement. Autrement dit, pour accéder à leur signification exacte, il faudrait avoir vécu l'événement qu'ils enregistrent. Or, avec l'écriture alphabétique, l'enregistrement est *exact*, c'est-à-dire contient tous les éléments nécessaires pour qu'un lecteur qui possède son « code » d'enregistrement puisse accéder à sa signification. Cet enregistrement « exact » qu'opère l'écriture alphabétique, Stiegler l'appelle « orthothétique », néologisme formé à partir de deux mots grecs: *orthotès*, l'exactitude et *thésis*, la position.

Au moment d'entrer dans l'analyse du *Ménon*, nous avons vu que pour Platon l'écriture – comme technique – étant du côté de l'artificiel comporte un danger pour la cité. La pensée, étant tout entière « le dialogue intérieur et silencieux avec elle-même » (Platon, *Sophiste*, 263e), n'a pas besoin d'être écrite pour s'exercer. Seule concession que Platon fait à l'extériorisation: la pensée peut prendre la forme d'une parole vive qu'il nomme « discours ». Si, malgré tout, il *écrit*, c'est, comme l'a montré l'analyse que fait Stiegler du *Ménon*, parce qu'il « oublie » le caractère structurellement « hypomnésique » de l'anamnèse. Et c'est justement cet enregistrement littéral – *orthothétique* – de la pensée de Platon qui permettra à tous ses lecteurs, d'Aristote à... Stiegler, d'y accéder, c'est-à-dire de s'en *ressouvenir*, de pratiquer son « anamnèse ». En fait, ce que redoute Platon, c'est que la pensée, sous sa forme *écrite*, puisse être « mal interprétée » : ce n'est pas la *signification* du discours que l'enregistrement orthothétique met en danger mais son *sens*.

Ce qui me sépare donc sur ce point de Platon, ce n'est pas l'affirmation selon laquelle

L'hypomnèse comporterait un danger: je vais au contraire bientôt montrer en quoi nous vivons en ce moment même une époque dangereusement hypomnésique; c'est à l'affirmation platonicienne selon laquelle l'anamnèse serait le contraire de l'hypomnèse que je m'oppose. En fait, je crois, à la différence de Platon, que *l'anamnèse est la bonne manière de pratiquer l'hypomnèse*. Mais cela veut dire aussi [...] qu'il faut dès lors dépasser la dialectique telle qu'elle en appelle au principe de contradiction, parce que la textualité hypomnésique est, par structure, ouverte à la multiplicité des interprétations: telle est la dia-chronicité de la pensée. (PPA, 65–66) (8)

Lorsque l'évolution de la troisième mémoire de l'homme – l'épiphylogenèse – aura produit parmi les techniques, ses *mnémotechniques* et avec celles-ci l'écriture alphabétique – que Stiegler appelle « la première synthèse orothétique de la mémoire » ou encore « synthèse littérale » –, on assiste dans l'espace où cette dernière s'est développée à une formidable accélération de cette évolution qui est celle-là même de la « civilisation » méditerranéenne (essentiellement grecque) puis occidentale. Stiegler tire de ce *fait*, le théorème suivant: parmi toutes les formes que prend la « technique », ce sont les *mnémotechniques* qui ont les effets les plus puissants, les plus profonds et les plus durables sur l'évolution du monde humain. Ce qui a pour corollaire que toute modification des techniques de transmission du passé entraîne nécessairement des transformations dans *tous* les domaines de l'existence humaine: économique, politique, scientifique, religieux, artistique, etc.

Le philosophe nous explique *pourquoi* il en est ainsi. Les transformations que provoquent les *mnémotechniques* sont profondes parce qu'elles touchent directement à ce que les philosophes du XXe siècle – en particulier Heidegger – appellent « *l'extase du temps*, c'est-à-dire les relations entre passé, avenir et présent ». Autrement dit, ces transformations modifient en profondeur



[les] conditions de la temporalisation, c'est-à-dire, aussi bien, de l'individuation – c'est-à-dire du *processus* par lequel nous, individus ou groupes, nous *devenons* ce que nous *sommes*: nous sommes en effet essentiellement des êtres temporels, et les supports épiphylogénétiques de notre temporalité conditionnent primordialement notre rapport au temps, c'est-à-dire à nous-mêmes en tant que nous restons toujours à venir, en tant que nous avons toujours un avenir, en tant que nous sommes *essentiellement* sur le mode du futur, en tant que nous consacrons la totalité de notre énergie et de notre souci à tenter d'anticiper (le plus souvent en vain, mais non sans effets) ce que nous devenons – et même ce qu'après nous le monde deviendra. (PPA, 73)

Or, l'évolution des mnémotechniques franchit une nouvelle étape, décisive, avec ce qu'on appelle couramment la « révolution industrielle » mais qu'il serait plus juste, dans une perspective stieglérienne, d'appeler la « deuxième révolution mnémotechnique » (la première étant celle de l'écriture). En effet, au XIXe siècle, apparaissent

de nouvelles techniques de conservation de la mémoire, de nouvelles mnémotechniques, orthothétiques, comme la synthèse littérale, mais en un sens nouveau. Technologies de synthèse *analogique* de la perception visuelle et auditive, la photographie et la phonographie, comme l'alphabet, permettent de conserver et de transmettre de manière exacte, en l'ayant fixé sur un support matériel, un élément du passé. Mais il ne s'agit plus ici de la signification d'un énoncé vocal, dont les symboles orthographiques restituent la diacriticité des phonèmes du langage et, à travers eux, la signification, mais par exemple des fréquences lumineuses et sonores produites par un objet de la perception – [...] le son d'un orchestre, les fréquences lumineuses émises par un paysage ou par un visage. (PPA, 70)

Ces nouvelles mnémotechniques marquent une avancée qu'on peut appeler « révolutionnaire » dans la manière dont le passé est conservé puisqu'elles permettent

de reconstituer des couches de passé beaucoup plus vastes que celles qui constituèrent le fonds de la civilisation du livre – où existaient certes déjà la sculpture, la peinture, les formes artistiques de représentation du passé, etc., mais il ne s'agissait justement pas là d'enregistrements orthothétiques. (PPA, 71)

\*

### **L'industrialisation de la mémoire et le « mal-être »**

Si, comme nous vient de le rappeler Stiegler, « les supports épiphylogénétiques de notre temporalité conditionnent primordialement notre rapport au temps, c'est-à-dire à nous-mêmes en tant que nous restons toujours à venir », il s'agit maintenant de montrer comment ces nouvelles mnémotechnologies vont « conditionner » ce rapport. Mais, comme nous le laissions entrevoir dans notre introduction, ce rapport est « mal vécu » : tout l'effort de l'analyse critique de Stiegler va donc désormais porter sur les causes du « mal-être » induit par cette transformation radicale de *notre* hypomnèse et « montrer en quoi nous vivons en ce moment une époque dangereusement hypomnésique.»

Pour le montrer, Stiegler va commencer par établir un parallèle entre, d'une part, la dangereuse dégradation de notre biosphère qu'entraîne l'hyperindustrialisation mondiale et, d'autre part, la non moins dangereuse dégradation de notre « pneumatosphère » (mot que je forge en référence à la « pneumatique », ce vieux terme de la philosophie désignant les « sciences de l'esprit ») pour tenter d'élaborer les fondements philosophiques de ce qu'il appelle « une écologie de l'esprit » :

[...] dans la mesure où le devenir de l'épiphylogenèse est passé sous le contrôle de l'industrie, les deux derniers siècles étant fondamentalement marqués par un processus d'industrialisation de la mémoire, nous sommes entrés dans la question de ce que j'appelle une écologie de l'esprit, c'est-à-dire d'une économie politique et industrielle qui repose sur l'exploitation industrielle des temps de conscience en tant

que celles-ci, comme masses d'*ego* dotés de corps de *consommateurs*, constituent les marchés mondiaux dont a besoin la grande industrie pour amortir ses investissements toujours plus gigantesques, et où les consciences, exploitées aux limites de leurs possibilités temporelles, sont *dégradées* par cette exploitation comme peuvent l'être certains territoires ou certaines espèces animales. (PPA, 74)

Pour bien comprendre la nature du « danger » que *nous* fait courir l'industrialisation de la mémoire à travers les nouvelles mnémotechniques analogiques et, aujourd'hui, numériques, il faut revenir à la « première révolution », celle de l'écriture alphabétique, qui, elle aussi, aux yeux de Platon, constituait un « danger » pour la « cité ». En effet, comme nous l'avons vu, ce danger résidait dans le caractère « interprétable » de tout texte. La métaphysique sera donc une tentative pour « bloquer » en quelque sorte cette possibilité par l'affirmation de *vérités éternelles* – les fameuses « Idées » platoniciennes – que l'âme doit retrouver dans l'effort de l'« anamnèse ». Mais, contre cette approche « dogmatique », Stiegler soutient que le texte, *parce qu'il est écrit* permet à *chaque* lecteur de l'interpréter selon le lieu et le temps de la lecture et ainsi de donner lieu à une pensée – un « sens » – *singulière* dite « dia-chronique ». Cependant, comme c'est sur un *même* texte dont la « signification » est établie grâce à l'orthothécité alphabétique que s'exerce cette lecture singulière, il se crée en même temps une « synchronie », celle-là même qui constitue la communauté, le « *Nous* » de la cité. Diachronie des interprétations – des « sens » – et synchronie du texte et de sa « signification » sont les conséquences de ce *fait* que la mnémo-technique alphabétique établit une *égalité* de principe entre celui qui lit et celui qui écrit. Les deux maîtrisant la même technique, cette situation fonde l'*isonomie* des citoyens, c'est-à-dire leur *égalité* devant (le texte écrit de) la *loi*: chaque citoyen peut lire *et* écrire la loi.

Or c'est ce dispositif, condition de possibilité de la démocratie telle qu'elle est apparue dans la Grèce ancienne, qui va être remis en cause par la « deuxième révolution » mnémotechnique. En effet, lorsqu'à la

fin du XIXe siècle apparaissent les mnémotechniques analogiques, c'est une nouvelle étape de l'*extériorisation* qui est franchie. Alors qu'avec l'écriture alphabétique, ce sont le scripteur et le lecteur qui encodent et décodaient l'enregistrement orthothétique, avec les nouvelles mnémotechniques, ce sont les *appareils* (photographique, phonographique, cinématographique, etc.) qui vont assurer cette double fonction. L'époque industrielle va donc se caractériser par une rupture de l'*égalité* qui fondait l'époque « littérale » : désormais, il y aura d'un côté les appareils – et donc les producteurs de ces machines, munis d'un « savoir » technologique qu'ils sont seuls à maîtriser –, et de l'autre, des usagers de ces appareils – et donc les *consommateurs* sans aucune compétence quant à la *manière* dont la mémoire est enregistrée et reproduite (extériorisée). Cette perte de compétence « technique » est en fait une perte de contrôle du temps « singulier », c'est-à-dire de la *diachronicité*, condition du processus d'individuation par lequel chaque conscience devient ce qu'elle est.

La soudaine dissymétrie qui survient avec les mnémotechnologies analogiques [...] [substitue] à l'*isonomie* des citoyens [...] l'*inégalité* des producteurs et des consommateurs issue de la *nouvelle division du travail et des rôles sociaux* par le déploiement du machinisme. Cette *inégalité symbolique*, qui accompagne l'inégalité économique, est au moins aussi grave qu'elle: elle *dessaisit* les individus de leur temps, c'est-à-dire d'eux-mêmes. (PPA, 90)

Pour saisir ici toute la « gravité » de cette rupture – ou dissymétrie – produite par « l'industrialisation de la mémoire » (titre du 3e chapitre du 2e tome de *La technique et le temps*), il nous faut présenter ici: 1) *comment* ces nouvelles technologies « dessaisissent » les individus de leur temps et 2) *pourquoi* l'industrialisation, telle qu'elle s'est développée du XIXe siècle à nos jours, *tend* vers la « synchronisation » des consciences.

L'élaboration de la réponse à la première question oblige Stiegler à

recourir aux analyses du père de la phénoménologie, le philosophe Edmund Husserl, concernant les *objets temporels*, analyses ayant pour but de comprendre la structure interne de la conscience. Pourquoi ce détour par la théorie husserlienne de l'objet temporel ? Parce que nous vivons *dans* l'industrialisation de la mémoire où

les enregistrements cinématographiques ou phonographiques, qui sont désormais diffusés principalement par les industries de programmes que sont les radios et les télévisions, forment des objets temporels audiovisuels. (PPA, 74)

Contrairement à un objet physique ordinaire, – la tasse de thé posée devant moi sur la table – un objet temporel n'est « présent »... qu'en disparaissant, il n'existe qu'en *s'écoulant dans le temps*. L'exemple-type de l'objet temporel est la mélodie: celle-ci « n'existe » que dans l'apparition-disparition des sons, c'est-à-dire qu'elle « passe » et c'est dans cette mesure qu'elle peut être dite « objet temporel » puisque le temps est essentiellement ce qui passe. Or, lorsque j'*écoute* une mélodie, ma conscience la *suit*: autrement dit l'écoulement de la mélodie

coïncide totalement, ou comme le dit Husserl, « point par point », avec l'écoulement de ma propre conscience. C'est ce qui fait dire à Husserl que, si j'étudie ces objets temporels et que j'en comprends la structure interne, je vais apprendre quelque chose sur la structure interne de la conscience elle-même. (PPA,76)

Husserl commence par se demander à quelle condition une suite de sons est perçue non pas justement comme une simple « suite de sons » mais comme une « mélodie », c'est-à-dire une suite de sons en quelque sorte « sensée ». Réponse: à condition que, au fur et à mesure de l'écoulement sonore, des rapports de hauteur (des intervalles) et des rapports de durée (du rythme) soient perçus. Et pour percevoir un *rappor*t entre deux « objets » (notes) qui *passent*, il est absolument

nécessaire qu'au moment où je perçois (j'entends) le second, le premier, bien que *déjà passé*, soit en quelque sorte « retenu » *dans* le second:

[...] le présent de l'objet temporel est habité par un passé originaire, que Husserl appelle un tout-juste-passé, *dans la perception même* de l'objet temporel: c'est cela, cette *retenue* ou cette conservation de la note *précédente* dans la note *présente*, que Husserl appelle une *rétenion primaire*. (PPA, 77)

Et il faut aussitôt tirer de cette « rétenion primaire » une conséquence capitale: par exemple un « la » (présent) sonnante après un « fa » (tout-juste-passé) n'est pas le *même* « la » sonnante après un « fa dièse ». Conséquence qui, transposée à l'objet temporel qu'est un film, donnera lieu à l'« effet Koulechov » que Stiegler analyse pour la première fois dans le 3e tome de *La technique et le temps* (9).

Qu'en est-il maintenant de la mélodie que j'ai entendue par exemple ce matin à la radio et que je suis capable de siffloter dans mon bain ce soir ? Elle est passée *et* remémorée: Husserl appelle ce souvenir de la mélodie que je reconstitue dans mon imagination une *rétenion secondaire*. Or le phénoménologue, pour des raisons qu'il serait trop long de développer dans le cadre de ce travail, insiste sur le fait qu'il n'y a aucun rapport entre rétenion primaire et rétenion secondaire d'un objet temporel. Et c'est sur ce point précis que Stiegler va diverger de Husserl: il affirme au contraire que loin de *s'opposer*, « ces deux modes de rétenion [...] *composent* en permanence. »

Pour le démontrer, Stiegler part de cette expérience banale: lorsque je *ré-écoute* à quelques heures ou quelques jours d'intervalle la *même* mélodie, j'y découvre des aspects *nouveaux*, des *différences*. Cela signifie:

- 1) que la première écoute n'avait pas *tout* retenu: la conscience « *sélectionne* parmi les rétenions primaires possibles » ;
- 2) que les rétenions primaires de la seconde audition seront nécessairement « *surdéterminées* » par le souvenir (rétenion

secondaire) de la première audition et créeront en particulier ce que Stiegler appelle des « *horizons d'attentes* » ou « *protentions* ».

Mais ces deux conséquences ne deviennent évidentes que lorsqu'une condition *technique* est remplie, à savoir: la possibilité d'une répétition « à l'identique » du même objet temporel. Or cette condition n'est remplie qu'à partir de l'apparition des techniques analogiques d'enregistrement des objets temporels que sont le phonographe et le cinématographe. Ces techniques, en *retenant exactement* le passé et en le reproduisant toujours avec la même fidélité (et même avec « haute » fidélité !), constituent, en plus des rétentions primaires et secondaires (qui sont du côté de la « conscience », de « l'intériorité »), une troisième forme de mémorisation (« extérieure » ou « prothétique ») que pour cette raison Stiegler baptisera « *rétention tertiaire* ». Il montre d'ailleurs, dans le 2e tome de *La technique et le temps* (10), que l'écriture alphabétique, technique de « synthèse littérale et orthothétique de la voix », constituait déjà une sorte de « rétention tertiaire » en ce qu'elle établissait à la fois une *identité de signification* tout en permettant lectures et relectures engendrant des *différences de sens*, c'est-à-dire une *herméneutique*.

Il y a cependant une différence fondamentale entre les « rétentions tertiaires » littérales de l'époque où régnait le « Livre » et celles de l'époque que nous vivons: cette différence tient justement à la temporalité de ces deux types de rétentions. En effet, un texte n'est pas à proprement parler un objet « temporel »: même s'il faut du temps pour le lire et qu'il se présente sous forme linéaire, il reste que, contrairement à ce qui se passe par exemple pour une mélodie, on peut toujours relire un mot, une phrase, un ou plusieurs paragraphes, sauter des lignes ou des pages, revenir en arrière...Un texte est de la mise en mémoire « spatialisée », il ne *s'écoule* pas au rythme de sa perception par la conscience comme c'est le cas d'un film et de tous les objets audiovisuels qui constituent notre environnement « culturel ». La « sur-détermination » qu'entraîne une rétention tertiaire « littérale » sur mes

rétentions primaires et secondaires de « lecteur » n'est donc pas la même que celle qu'exerce une rétention tertiaire « audiovisuelle » : la différence cruciale réside dans le fait que *le flux temporel de celle-ci épouse rigoureusement le flux temporel de ma conscience*.

Et c'est cette exacte *coïncidence* du temps de l'objet temporel avec le temps de la conscience que va EXPLOITER l'époque industrielle. Nous pouvons ainsi laisser Stiegler répondre à notre deuxième question concernant la raison pour laquelle l'industrialisation tend à la « synchronisation » des consciences :

Les enregistrements épiphylogénétiques du passé, en particulier lorsqu'ils sont orthothétiques, surdéterminent les relations que je fais entre les rétentions primaires et les rétentions secondaires. C'est la raison pour laquelle, au XXe siècle, l'industrie va s'emparer des rétentions tertiaires pour en faire [...] les industries culturelles. À travers le cinéma, la musique, la radio et la télévision, avec la diffusion de ces objets temporels audiovisuels – qui, lorsqu'ils s'écoulent, coïncident avec le temps d'écoulement des consciences auxquelles ils s'adressent désormais en tant que ces consciences forment des *masses* de consciences, appelées des audiences –, l'industrie va pouvoir, sinon contrôler, du moins conditionner l'écoulement de ces temps de conscience, et, par exemple, faire adopter des comportements nouveaux: les comportements favorisant la consommation des produits que la grande industrie met sans cesse sur les marchés mondiaux. [...]

La coïncidence du temps de l'écoulement des objets temporels industriels avec le temps de nos consciences a pour conséquence que, en en faisant nos objets de conscience, c'est-à-dire d'attention, nous en épousons et en adoptons le temps: nous y adhérons en si grande intimité qu'ils viennent se substituer aux temporalités propres de nos consciences. Telle est l'utilisation catastrophique, par les industries culturelles, de la vertu des objets temporels: il en résulte une catastrophe écologique dans ce milieu de l'esprit qu'est l'épiphylogenèse. À partir du moment où l'industrie impose ses critères de façon exclusive au phénomène rétentionnel qui caractérise la conscience [...], celle-ci est ruinée. (PPA, 84-86 passim) (11)



Et Stiegler ajoute que si le 3e tome de *La technique et le temps* a pour sous-titre *La question du mal-être*, c'est parce qu'il essaie d'y montrer que

la société actuelle va très profondément mal, principalement de ce fait – même si ce n'est pas la seule raison – qu'elle est en train de remplir cette tendance à la synchronisation généralisée, de la concrétiser. (PPA, 87) (12)

Nous comprenons maintenant comment et pourquoi la perte de « diachronicité » de la conscience singulière, induite par la division du travail qu'occasionne l'apparition des « appareils » et des « machines » mnémotechnologiques qui vont réduire le « citoyen » au rôle de « consommateur », aboutit finalement à la « synchronisation » des consciences. Nous avons vu ce processus d'abord du côté de la « victime », c'est-à-dire de « nous tous » qui souffrons de plus en plus de ce « mal-être mondial que provoque cette situation ». Mais Stiegler l'analyse aussi du côté de « l'agent », c'est-à-dire du système capitaliste qui recourt, pour assurer son développement, aux industries culturelles.

La révolution industrielle se déploie, à partir du XIXe siècle, selon le mouvement d'une *spirale* la menant à *l'hyperindustrialisation mondiale* dans laquelle nous (sur)vivons aujourd'hui.

[...] pour bien saisir la nécessité de cette synchronisation par les objets temporels industriels, il faut comprendre que la révolution industrielle [...] engendre une subite prolifération de nouveaux objets produits en série grâce au développement du machinisme. Ce machinisme industriel suppose lui-même d'énormes investissements de la part des entreprises qui ont donc besoin d'assurer le retour sur ces immobilisations de capital toujours plus importantes. Cette nécessité à la fois d'investir pour augmenter la plus-value et de garantir l'amortissement de ces investissements fait que les entreprises entrent dans une concurrence de plus en plus farouche les unes avec les autres, aussi bien pour l'accès à l'innovation que pour l'accès aux capitaux, et, enfin et surtout, aux marchés qui permettent leur

rentabilisation. (PPA, 91)

Qui dit accès aux marchés dit accès aux « consciences » dont il s'agit d'orienter les « désirs » pour susciter les comportements aboutissant à l'achat, c'est-à-dire à l'*adoption* de l'innovation. Le problème qui se pose au développement industriel est donc le suivant: étant donné que « la société n'a pas spontanément envie d'adopter [les] nouvelles productions industrielles », par quels moyens faire adopter, au plus vite et au moindre coût, au plus grand nombre possible de « consciences » les innovations que l'industrie *doit* sans cesse lancer sur le marché pour survivre à la concurrence ? Réponse: par les « industries culturelles » (radio, cinéma, et surtout télévision) :

Celles-ci ont pour fonction essentielle de faciliter l'adoption des produits de l'innovation industrielle par la société – non seulement en socialisant des comportements nouveaux, correspondant aux usages de ces nouveaux produits, mais également en socialisant des *modèles organisationnels*, collectifs et sociaux, eux aussi adaptés aux résultats de l'innovation industrielle. (PPA, 93)

Comme nous l'avons déjà indiqué plus haut, les « rétentions tertiaires » *surdéterminent* les rétentions primaires et secondaires des « singularités », qui peuvent être des « je » ou des « nous »: elles surdéterminent ainsi ce que, à la suite du philosophe Gilbert Simondon (13), Stiegler appelle « l'individuation psychique et collective ». Concrètement, elles surdéterminent les « choix » des « singularités » et peuvent donc orienter, avec plus ou moins de force et de réussite, l'*adoption* de tel ou tel comportement, style de vie, organisation sociale, etc. Mais nous avons également vu, par exemple avec la rétention tertiaire « littérale » et le « danger » qu'y voyait Platon, que la question cruciale était l'*interprétation infinie* à laquelle elle pouvait donner lieu et que le problème de la  *cité*  (et de tout  *citoyen* ) consistait justement à établir des *critères* pour sélectionner parmi toutes les interprétations possibles

celles qui étaient les *meilleures* pour la communauté. Or, cette fonction d'établissement des critères de sélection – que Stiegler appelle des « dispositifs rétentionnels » incombe aux « pouvoirs » quels qu'ils soient (politiques, religieux, juridiques, scientifiques, économiques...) – et c'est d'ailleurs pour cela qu'on les appelle des « pouvoirs » :

Il y a toujours eu des dispositifs rétentionnels: les pouvoirs sont toujours ce qui tente de maîtriser la production de critères de référence pour la sélection dans les rétentions, par exemple en définissant des modèles éducatifs, des dogmes religieux, des règles de droit, etc. (PPA, 93)

Mais ce qui distingue le plus radicalement les époques des rétentions « littérales » de notre époque de rétentions analogiques et numériques, c'est que pour les « pouvoirs » des époques précédentes,

le processus de sélection était toujours soumis à un *critère suprême* qui ne pouvait pas lui-même faire l'objet d'un calcul, parce qu'il était *incommensurable*. (PPA, 94)

Et pour donner à saisir ce qu'il entend par « critère suprême » ou « incommensurabilité », Stiegler prend l'exemple de la justice. Celle-ci n'existe ni n'existera jamais sur terre: *en fait*, sur terre n'existent que des « injustices ». Mais, *en droit*, tout juge – et tout homme l'est à des degrés divers à tout moment de son existence – « juge » *en fonction* de la justice: c'est, comme on dit, « au nom de la justice » qu'on juge. Elle est donc le critère « suprême », « absolu » et « incommensurable » qui

ne peut pas faire l'objet d'une évaluation à l'aune d'une réalité mesurable et calculable, laquelle est toujours, de fait, injuste. (ibid.)

*A contrario*, on voit bien que si on voulait faire *exister* une société *vraiment* « juste », celle-ci serait un « enfer » comme le prouvent éminemment les catastrophes totalitaires du XXe siècle. C'est pourquoi

Stiegler dira que la Justice – mais aussi tous ces « critères suprêmes » que sont la Vérité, le Bien, la Liberté ou Dieu – *n'existe pas mais consiste*, c'est-à-dire « qu'elle constitue, comme idéalité, la possibilité même d'une expérience, c'est-à-dire d'une expérience vivable », tout comme le point, la ligne et la surface, qui n'existent pas dans l'expérience, sont des entités donnant la possibilité de *faire* de la géométrie.

Or, quel est le « critère suprême » qui rend possible les dispositifs rétentionnels de l'époque industrielle ? De toute évidence c'est *le critère du marché* qui est le contraire même d'un « incommensurable » puisqu'il doit « *toujours pouvoir faire l'objet d'un calcul d'amortissement* ».

Notre époque est donc une époque « dangereusement hypomnésique » car elle est tout entière fondée sur

[...] une appropriation hégémonique de l'hypomnèse (c'est-à-dire des dispositifs rétentionnels) par [des] forces économiques commandées par une logique purement financière [...]. (PPA, 96)

Et cette situation est une « catastrophe » au sens où cette hégémonie de l'économique « est en train de purement et simplement *liquider* [...] l'esprit même. » D'où l'extrême *urgence* d'une « écologie de l'esprit » à l'élaboration de laquelle veut contribuer tout l'effort philosophique de Stiegler.

\*

### **Vers une « écologie de l'esprit »**

De même que le combat de l'« écologie » au sens courant de « action pour la préservation de l'environnement planétaire » commence par une analyse rigoureuse et complexe de tous les facteurs « destructeurs » de cet environnement, de même le combat pour une « écologie de l'esprit »

devra commencer par un diagnostic précis des éléments ayant des effets nocifs ( « entropiques) sur notre environnement « spirituel ». Et de même que la question de l'écologie peut se résumer comme celle d'un « développement durable », de même Stiegler propose d'attaquer de front la question « d'un *développement durable de l'esprit à son époque hyperindustrielle* ».

Pour mener ce combat, il affine et précise son diagnostic au fur et à mesure des livres, conférences ou interviews qu'il publie depuis une bonne dizaine d'années (14). Ici, nous choisissons de présenter le « diagnostic » telle qu'il l'a formulé dans une conférence prononcée le 24 septembre 2005 dans le cadre des réunions d'*Ars industrialis* (15). Le conférencier commence par rappeler l' « essence » de notre « époque » :

Nous vivons à l'âge du capitalisme dit « culturel » ou « cognitif ». Cet âge [...] consiste dans le *contrôle des savoirs*, ceux de la production aussi bien que ceux de la consommation, et dans leur *intégration fonctionnelle* par la R&D, le « design » [= la conception] et le marketing. [...] Il s'agit d'un nouvel âge d'instrumentation de la recherche et de la pensée où se produit [...] une tendance entropique qui contredit la structure consubstantiellement néguentropique du savoir.

Pour éviter tout malentendu, Stiegler précise d'abord qu'il ne s'agit pas de dénoncer et encore moins de combattre le caractère – « consubstantiellement » – instrumental de la pensée, ni non plus d'ailleurs son industrialisation: en effet, toute sa philosophie – comme nous avons essayé de le montrer tout au long de cette présentation – consiste au contraire à établir (contre l'approche « métaphysique » ou « platonicienne » du savoir) que « *toute forme de savoir suppose une instrumentation*: une techno-logique qui la supporte et la conditionne ». Le problème de notre époque n'est donc pas une « instrumentation » du savoir mais la *tendance* à son « *instrumentalisation* » c'est-à-dire, conformément à la définition que donne de ce mot le *Petit Robert*, à le « considérer comme un instrument » et le « rendre purement utilitaire ».

Aujourd'hui, le savoir, – la pensée, l'esprit – *tend* à devenir un moyen qu'utilise le capitalisme pour parvenir à ses propres fins qui sont « les impératifs de marchés et de retours sur investissement ». Le savoir n'est plus « désiré » comme possibilité infinie de « s'élever » (néguentropie) mais simplement « utilisé » comme moyen de gagner la guerre économique (entropie).

Le cœur de la question se situe donc exactement dans un conflit entre deux conceptions de la « valeur » du savoir:

1) instrumentalisé, le savoir devient une « marchandise » :

La technologie informationnelle, en tant qu'elle vise essentiellement la *maîtrise d'une information* constituant une valeur *marchande* est ce qui produit une valeur qui est par essence *entropique*: en tant que marchandise, une information est ce dont la valeur décroît nécessairement avec le temps.

2) le « savoir » en tant qu'expérience humaine qui s'intensifie et s'accumule d'époque en époque n'est pas une valeur « calculable » : le théorème de Thalès n'a pas perdu de sa « valeur » en vingt-cinq siècles.

Le savoir est par essence *néguentropique*: par nature, le savoir est ce dont la valeur se maintient, et même s'intensifie [...] et s'enrichit avec le temps.

Une véritable « écologie de l'esprit » consistera donc d'abord à identifier et à critiquer cette contradiction de notre époque pour tenter ensuite de penser une voie qui ouvrirait un « avenir » à l'esprit.

Pour surmonter cette contradiction, Stiegler commence par rappeler ce qu'il ne cesse d'affirmer depuis le premier tome de *La technique et le temps*, à savoir que notre problème *n'est pas* que le savoir et la mémoire soient « extériorisés » dans les technologies numériques puisque « *l'extériorisation de la mémoire est l'origine même de l'homme* ». Le véritable danger – mortel (entropique) – pour nos

sociétés c'est que la phase de « *ré-intériorisation* » – ou d'appropriation individuelle et collective – ne puisse plus s'accomplir: le savoir n'est savoir que si l'anamnèse (intériorité) peut s'appuyer sur l'hypomnèse (extériorité). Une « écologie de l'esprit » doit donc prendre très au sérieux

la menace que constitue une extériorisation qui ne verrait pas la mise en place de dispositifs d'intériorisation corrélatifs, « intériorisation » signifiant ici « individuation », et qui induirait en cela de véritables pertes de savoir, c'est-à-dire d'individuation.

C'est pourquoi la tâche la plus urgente consiste à inventer les moyens d'une mise en place de ces « dispositifs d'intériorisation », c'est-à-dire d'une « politique des technologies de l'esprit » se donnant pour objectif

d'organiser la capacité anamnésique individuelle et/ou collective par l'organisation d'une appropriation sociale des nouveaux dispositifs hypomnésiques (c'est-à-dire des mnémotechnologies informationnelles).

Or, traditionnellement, aux diverses époques des mnémotechniques littérales (du « livre » ), cette « appropriation » / « intériorisation » s'est faite avant tout grâce à *l'école*:

[...] *l'école* (grecque ou moderne) [est] l'organisation qui, appuyée sur l'existence des livres et comme lieu d'apprentissage de l'écriture (instruction élémentaire), permet aussi de ré-accéder en abrégé à l'histoire des savoirs littéralisés, et, ainsi, de les *adopter* et de s'individualiser à partir de ce que, comme passé des connaissances, ils permettent d'élaborer comme avenir.

Aujourd'hui aussi, c'est à l'école que devrait donc incomber au premier chef cette mission d'appropriation des savoirs en vue de

l'élaboration de l'avenir. Malheureusement, comme le dit le titre d'un chapitre du tome 3 de *La technique et le temps*, il existe un profond « malaise de nos établissements d'enseignement ». Dans le texte de la conférence que nous analysons ici, Stiegler trouve à ce malaise deux causes principales:

1) La science est devenue « technoscience » : cette mutation radicale fait que la science n'est plus le projet infini qui consiste à dire « ce qui est » (projet ontologique) mais, en se mettant au service de l'innovation, moteur du développement industriel, explore « ce qui peut être » et devient ainsi une technoscience. Or l'enseignement n'a pas « intégré » cette révolution épistémologique:

[...] le savoir ne cherche plus à dire l'être, mais à explorer le devenir, alors même que l'on continue d'enseigner que le savoir est ce qui formalise ce qui est. [...] L'exploration des possibles ne cesse d'engendrer des crises axiomatiques [= lois scientifiques], aussi bien d'ailleurs qu'axiologiques [= lois éthiques] (en particulier en biologie), telles que la transmission des savoirs constitués devient pratiquement impossible, les maîtres en charge d'éduquer et d'instruire retardant structurellement sur la réalité des savoirs que leurs élèves rencontrent chaque jour dans leur vie quotidienne comme foncièrement différents de ce qui leur est enseigné.

2) Les établissements d'enseignement ne s'étant *jamais* « pensés » comme des dispositifs « d'appropriation de l'hypomnèse alphabétique qui supporte l'anamnèse rationnelle », il n'est pas étonnant qu'ils se trouvent aujourd'hui désemparés devant l'invasion massive, à tous les niveaux – individuel et collectif – de l'existence contemporaine, des technologies de l'information et de la communication:

[...] les institutions de programmes d'enseignement qui constituent les systèmes éducatifs dans les pays du monde contemporain sont tout à fait démunies face au développement des *industries de programmes* en quoi consistent les industries culturelles [= télévision, etc. ] et les industries de l'information qui se sont emparées



des nouveaux dispositifs d'extériorisation informationnels et communicationnels.

Face à ce désarroi du système de transmission des savoirs et de leur socialisation (intériorisation), Stiegler, comme philosophe qui est en même temps *expert en programmation* des nouveaux systèmes numériques (12), affirme qu'en dépit de tout le « mal-être » qu'engendre effectivement l'instrumentalisation hégémonique des technologies par le capitalisme financier

*un développement durable de l'esprit à son époque hyperindustrielle [...] passe en particulier par la conception d'une instrumentalité numérique ayant véritablement statut de technologie de l'intellect.*

Autrement dit, de même que les mnémotechniques littérales – comme « technologies de l'intellect » – étaient à la base de la production et de la transmission des savoirs, l'écriture et la lecture étant des techniques *communes* au maître et à l'élève, de même il faut que les mnémotechnologies numériques soient maîtrisées par *tous* les acteurs de la chaîne de la production, de la transmission et de l'assimilation des savoirs. Ce qui signifie entre autre que

ne peut être destinataire d'un énoncé de savoir que celui qui est techno-logiquement apte à en retracer la genèse à travers les extériorisations dont [cet énoncé] procède.

Mais cela suppose, en définitive, que les logiciels et autres systèmes numériques de production, de transmission et d'acquisition des savoirs ne soient plus soumis au « marché », enfermant les activités de savoir (recherche et enseignement) dans une logique de « production/consommation ». Pour sortir de cette hégémonie marchande, Stiegler ne voit d'autre issue qu'à une intervention positive des pouvoirs publics telle qu'elle s'était déjà manifestée lors de la mise en place, à la fin du XIXe siècle, de l'école publique gratuite et obligatoire.

Laisser les technologies numériques et leurs extraordinaires capacités de « socialisation » aux mains du « capitalisme financier », ce serait renoncer à toute *politique*, c'est-à-dire à toute *individuation psychosociale* (13).

C'est pourquoi nous terminerons ce rapide exposé des grandes lignes d'une philosophie prenant en compte *tous* les aspects du monde humain tel qu'il a évolué du silex à l'ordinateur, par un texte de Stiegler qui est un *appel* à la « puissance publique » face à « l'impuissance politique » actuelle, – politique devenue une « télécratie » –, simple gestion au jour le jour des « dysfonctionnements » du capitalisme industriel devenu « capitalisme financier ».

Qui que nous soyons, nous savons que le monde actuel vit une immense contradiction: les problèmes à long terme, exprimant des tendances lourdes, se profilent et s'accumulent, tandis que les fonctionnements économiques sont désormais massivement dominés par des logiques à très court terme. Devenu financier, le capitalisme ne privilégie plus les cohérences économiques et industrielles, mais les retours sur investissement les plus rapides possibles.

Nous savons d'autre part que l'industrie vit de grandes mutations technologiques, qui nécessitent précisément des capacités d'anticipation et de transformations structurelles, et qui doivent être accompagnées et soutenues par une puissance publique réinventée.

Nous constatons enfin que le monde politique ne tient aucun discours sérieux ni sur ces contradictions, ni sur le rôle de la puissance publique en ces matières.

C'est dans ce contexte que la démocratie est détruite par la télécratie. Remplaçant l'opinion publique par le marché des audiences, la télécratie est devenue le principal facteur de l'impuissance politique, dont le signe le plus massif est le renoncement à tenir un véritable discours sur le long terme: la télécratie fait à la démocratie ce que le capitalisme financier fait au capitalisme industriel.

Une puissance publique repensée doit porter une nouvelle politique industrielle où la place dans le devenir politique et économique des technologies culturelles et cognitives, et avec elles des médias audiovisuels, sont devenus l'élément clé de tout

le système: les technologies de l'esprit nécessitent de repenser la société industrielle dans ses axiomes mêmes.

La nouvelle puissance publique devra promouvoir avec le capitalisme industriel une économie politique à long terme des sociétés de savoir et des industries de la connaissance dont les prospectivistes s'accordent à poser qu'elles sont l'avenir du monde – à la condition qu'elles forment une nouvelle intelligence collective, et non la nouvelle confiscation du savoir au service du court terme, ce que promet déjà le capitalisme financier.

- . -

## Notes

\* Bernard Stiegler

**a) Notice biographique:** Né en 1952, philosophe et docteur de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, Bernard Stiegler a été directeur de recherche au Collège international de philosophie, professeur à l'UTC (Université de Technologie de Compiègne), directeur de l'unité de recherche Connaissances, Organisations et Systèmes Techniques, qu'il y a fondée en 1993 et directeur général adjoint de l'INA (Institut National de l'Audiovisuel). Après avoir dirigé de 2001 à 2005 l'Ircam (Institut de recherche et de coordination acoustique/musique), il a été nommé en janvier 2006 directeur du département du développement culturel du Centre-Pompidou. Proche de Jacques Derrida, avec qui il a écrit *Echographies – De la télévision* (1996), il est l'auteur d'une dizaine d'ouvrages, parus pour la plupart aux éditions Galilée.

Depuis la publication de *Passer à l'acte* (2003), conférence dans laquelle il décrit son parcours philosophique, nous savons qu'il est devenu philosophe « par accident » : condamné pour vol à main armée, il passe cinq années en prison (1978-1983), un temps qu'il consacre à la lecture et l'étude critique des grandes œuvres de la tradition philosophique de Platon à Heidegger.

## **b) Notice bibliographique:**

· *La technique et le temps* [TT] (ouvrage en six volumes dont trois sont parus)

1. *La faute d'Epiméthée* (1994)
  2. *La désorientation* (1996)
  3. *Le temps du cinéma et la question du mal-être* (2001)
- *Passer à l'acte* (mai 2003)
  - *Aimer, s'aimer, nous aimer. Du 11 septembre au 21 avril* (octobre 2003)
  - *De la misère symbolique 1. L'époque hyperindustrielle* (mars 2004)
  - \*和訳『象徴の貧困』G・メランベルジェ、メランベルジェ真紀訳 (2006, 新評論)
  - *De la misère symbolique 2. La catastrophe du sensible* (avril 2005)
  - *Mécrance et discrédit* (trois tomes parus)
    1. *La décadence des démocraties industrielles* (novembre 2004)
    2. *Les sociétés incontrôlables d'individus désaffectés* (avril 2006)
    3. *L'esprit perdu du capitalisme* (avril 2006)
  - *Philosopher par accident [PPA]* (avril 2004) recueil d'entretiens
  - *Constituer l'Europe*
    1. *Dans un monde sans vergogne* (sept. 2005)
    2. *Le motif européen* (sept. 2005)
  - *Des pieds et des mains: petite conférence sur l'homme et son désir de grandir* (Bayard, 2006)
  - *Réenchanger le monde: la valeur esprit contre le populisme industriel: ouvrage écrit en collaboration avec les membres de Ars industrialis* (Flammarion, 2006)
  - *La télécratie contre la démocratie: lettre ouverte aux représentants politiques* (Flammarion, 2006)

(1) Pour les citations, les abréviations des titres d'ouvrages sont indiquées dans la notice bibliographique. Le numéro indique la page. Sauf indication contraire, dans les citations, les italiques sont toujours de Stiegler.

(2) Dans *Art press 189*, Bernard Stiegler, *Il faut le défaut*, p. 77

(3) *ibid.*

(4) André Leroi-Gourhan, *Le geste et la parole, I. Technique et langage ; II. La mémoire et les rythmes*, Albin Michel, 1964.

(5) De l'aveu même de Stiegler, son premier texte, son mémoire de maîtrise, « portait sur Platon sous le titre *Capitalisme, cybernétique et textualité* – où [il] tentai[t] de

montrer que Platon, en tant que penseur de la tête contre le corps, était la première grande pensée du capital (contre le travail, c'est-à-dire la praxis), et, paradoxalement, programmait déjà par sa métaphysique le projet cybernétique (la cybernétique désignant la science du gouvernement, c'est-à-dire, dans le vocabulaire actuel, le management et la logistique) –, en particulier en cherchant à *éliminer le caractère idiomatique* [= toujours singulier et local] *du langage* et la *corporéité de la pensée*. » (PPA, 40)

(6) Platon, *Ménon*, 81a-81d

(7) cf. *Passer à l'acte*, pp. 33-34

(8) A propos de la « dia-chronicité », il faut préciser ici que Stiegler emploie les termes « diachronique » ou « synchronique » dans une acception assez différente de celle qu'ils ont couramment en linguistique « saussurienne ». Pour Stiegler, est dia-chronique le temps humain *singulier* (celui qui constitue *mon* rythme, *mon* interprétation, *ma* pensée...) mais il faut ajouter que cette « singularité » peut également être celle d'un « nous » si elle est pensée comme « différente » d'un autre « nous ». Au contraire est dit « synchronique » le temps du calendrier, un temps qui, à intervalles réguliers, permet aux singularités diachroniques de partager un même temps (fêtes et rassemblements culturels, etc.) et de constituer un « nous », une « communauté ». Tels sont les sens « positifs » de ces deux « chronicités ». Mais comme nous le verrons, elles comportent aussi un sens « négatif » : un temps « dia-chronique » devient alors un temps « autiste », fermé sur lui-même, empêchant tout dia-logue, bref « dia-bolique » ; de même un temps qui synchroniserait totalement les diachronies singulières, annulant toute « différence » constituera non plus un « nous » mais un « on », masse informe que nous retrouverons devant les postes de télévision et dans les hypermarchés.

(9) Le metteur en scène russe Koulechov aurait tenté une expérience consistant « à insérer plusieurs fois le même plan du visage du comédien Mosjoukine, dans plusieurs séquences, construites autour de ce plan monté chaque fois avec trois autres plans représentant trois sujets très différents. Or, le plan du visage de Mosjoukine, toujours identiquement le même, aurait pourtant été perçu par les spectateurs comme trois plans différents, chacun reproduisant trois expressions différentes d'un même visage. » Et Stiegler enchaîne immédiatement avec ce

commentaire capital pour comprendre la nature essentiellement cinématographique de la conscience: « De fait, tel est le « cinéma » que se fait sans cesse la conscience, qui projette sur ses objets ce qui les précède dans la séquence où elle les insère, et qu'elle seule produit. De fait, tel est aussi, en effet, le principe même du cinéma: agencer des éléments en un seul et même flux temporel. » (TT3, 38)

(10) cf. TT2, pp. 71-72

(11) A la page 51 de *Mécréance et discrédit, 1. La décadence des démocraties industrielles*, Stiegler donne un exemple concret de cette « exploitation » des consciences par les industries de programme audiovisuelles. Après avoir affirmé que “[cette exploitation] est vécue par tous, consciemment ou non, comme un *processus global d’avilissement*, où la conscience (le temps de la conscience) est devenue une marchandise dont le prix est calculable sur un marché où il se négocie chaque jour selon l’« offre » et la « demande »”, il ajoute cette note (note 2): “A cet égard, une toute récente déclaration de M. Le Lay, président de la chaîne française TF1, est d’une clarté confondante. Elle a été rapportée par le quotidien *Le Monde* du 11-12 juillet 2004 sous ce titre: « M. Le Lay: TF1 vend “du temps de cerveau disponible”. » « Interrogé, parmi d’autres patrons, dans un ouvrage intitulé *Les Dirigeants face au changement* (éditions du Huitième Jour), le PDG de TF1, Patrick Le Lay, estime qu’ “il y a beaucoup de façons de parler de la télévision. Mais dans une perspective ‘business’, soyons réalistes: à la base, le métier de TF1, c’est d’aider Coca-Cola, par exemple, à vendre son produit. “Et de poursuivre: pour qu’ ”un message publicitaire soit perçu, il faut que le cerveau du téléspectateur soit disponible. Nos émissions ont pour vocation de le rendre disponible, c’est-à-dire de le divertir, de le détendre pour le préparer entre deux messages. Ce que nous vendons à Coca-Cola, c’est du temps de cerveau humain disponible.” “Rien n’est plus difficile, poursuit-il, que d’obtenir cette disponibilité” »

(12) Le 2e chapitre de *De la misère symbolique, 1*, qui est un commentaire du film français d’Alain Resnais *On connaît la chanson* (1996), développe à partir des situations concrètes présentées dans le film, ce que Stiegler entend par « mal-être » de notre époque en tant que « synchronisation » des consciences.

- (13) Gilbert Simondon (1924-1989). Philosophe français. Stiegler s'inspire des concepts présentés dans ses principaux ouvrages, *Du mode d'existence des objets techniques* (Aubier, 1958) et *L'individuation psychique et collective* (Aubier, 1989) tout en les modifiant selon les exigences de sa propre pensée. Dans *Aimer, s'aimer, nous aimer*, p. 61-62, il écrit: « Simondon, dans *L'individuation psychique et collective*, montre que, pour que je m'individue, il faut que mon individuation participe du processus d'individuation collective, c'est-à-dire du nous, où, en tant que je, je me suis toujours déjà trouvé inscrit. Je n'existe que dans un groupe: mon individuation est l'individuation de mon groupe – avec lequel néanmoins je ne me confonds pas, et tandis que, de plus, je puis appartenir à plusieurs groupes qui peuvent être en dysharmonie. »
- (14) Au sujet de ce « combat » pour l'esprit que mène Stiegler, voici ce qu'il écrit dans *L'avertissement au lecteur* qui figure au début de *De la misère symbolique 2, La catastrophe du sensible*: « [...] il s'agit de *fourbir des armes*: de faire du *réseau de questions un arsenal de concepts* en vue de mener une lutte. [...] Le premier but de cet arsenal [...] est de répondre à la nécessité d'*identifier les forces, les tendances, les processus et les énergies contre lesquels il convient de mener un combat*, et, ainsi, de nommer les *motifs* de ces luttes, et non seulement leurs protagonistes. [...] L'objet de toute pensée, et en particulier de la pensée philosophique dans laquelle, pour laquelle et avec laquelle je tente de penser, c'est de *former une raison*, comprise comme motif, c'est-à-dire aussi comme *mouvement*: comme un mouvement de *conquête*. » (p. 13-14)
- (15) *Ars Industrialis* <http://www.arsindustrialis.org>, « Association internationale pour une politique industrielle de l'esprit », créée en 2005 par Georges Collins, Marc Crépon, Catherine Perret, Bernard Stiegler et Caroline Stiegler. Le Manifeste de l'association déclare qu'elle veut
- « porter sa réflexion au niveau mondial, [...] dans les domaines de l'enseignement, de la recherche, de la science, de l'art, des médias, de l'organisation des services publics de l'audiovisuel, des industries culturelles et des industries de programmes privées, et des politiques d'aménagement du territoire » et qu'elle a pour but:
- « \* d'animer une réflexion collective, internationale et transdisciplinaire, par

des moyens tels que des rencontres, des séminaires, des colloques,

\* de diffuser les résultats de ces travaux par des publications, un site Internet, la rédaction de motions,

\* de réaliser des études et de faire des propositions, et, chaque fois que ce sera possible, de les mettre en œuvre, par des actions ou par des expérimentations,

\* de défendre les intérêts de ses membres contre tout préjudice résultant d'une atteinte à l'intérêt collectif qu'elle s'est donné pour objet de défendre. »

On pourra trouver le texte de la conférence à l'adresse suivante:

[www.arsindustrialis.org/activites/cr/24sept2005/24septembre2005](http://www.arsindustrialis.org/activites/cr/24sept2005/24septembre2005)

- (16) Le sixième et dernier chapitre du 3ème tome de *La technique et le temps*, intitulé *Technoscience et reproduction* présente une analyse approfondie de ce passage de la science à la technoscience et de ses conséquences sur notre époque. Nous y trouvons ces affirmations cardinales: « [...] c'est dès le début du machinisme que se met en place ce *processus d'innovation permanente* que nous avons nommé ici *modernité*, et que l'investisseur n'hésite plus à susciter à la fois par le marketing et par l'organisation de la recherche-développement, *explorant systématiquement les possibles, le réel passant au second plan*.

La science n'est plus alors *ce derrière quoi* l'industrie investit, mais ce qui est *commandité par* l'industrie pour ouvrir de nouvelles possibilités d'investissements et de profits. Parce que investir, c'est anticiper, dans une telle situation, la *réalité* appartient *déjà au passé*. La conjugaison de la technique, de la science et de la mobilité des capitaux commande l'ouverture d'un futur systématiquement exploré par l'expérimentation. Cette science devenue technoscience est moins ce qui *décrit* le réel que ce qui le *déstabilise* radicalement. La science technique ne dit plus ce qui est (la « loi » de la vie): elle *crée* une nouvelle réalité. » (TT3, 282-283)

- (17) Relevons dans son CV, quelques-unes de ses activités et contributions dans le domaine des technologies numériques:

· 1989 Chargé de constituer et présider un groupe de recherche auprès de la Bibliothèque Nationale de France pour la conception de Postes de Lecture Assistée par Ordinateur. Ce travail donnera lieu à de nombreuses publications, et à la réalisation d'un prototype industriel par la société AIS



Berger-Levrault. Lancement du projet LECAO (lecture et écriture critiques assistées par ordinateur) avec le soutien du ministère de la Recherche.

- 1999 Chargé de créer à l'université de Compiègne une formation d'ingénieur spécialisé dans le secteur des industries culturelles numériques. Chargé d'étude par le secrétariat général du gouvernement sur le thème de l'aménagement du territoire dans le contexte numérique et dans le domaine culturel.
- 2000 Lancement du programme Territoires Numériques (concepteur et chef de projet) soutenu par le programme PRIAMM du ministère de l'Industrie et du ministère de la Culture.

