

Grégory Cormann

« Au-delà du principe de plaisir ».

Politique du désir et bataille de l'intelligence selon Bernard Stiegler

Je voudrais, dans ce bref texte, présenter *Mécréance et Discrédit. 3. L'esprit perdu du capitalisme* de Bernard Stiegler¹. Cet ouvrage récent constitue une partie d'un programme de recherches et d'interventions philosophiques qui prend une ampleur remarquable depuis quelques années. Il me sera impossible d'en présenter toute la technicité philosophique déployée dès *La Technique et le Temps 1* et reprise dans son dernier ouvrage *Prendre soin. 1. De la jeunesse et des générations*², auquel je ferai plusieurs fois référence. Dit en quelques mots, le projet de B. Stiegler consiste à utiliser les outils de la philosophie contemporaine (à partir d'une lecture originale de la phénoménologie husserlienne) pour penser un des impensés fondamentaux de la philosophie depuis Platon : la technique, en raison des enjeux posés par son devenir technologique actuel. Dans *L'esprit perdu du capitalisme*, il part d'un diagnostic particulièrement lourd :

« Près de quarante ans après 1968, il semble bien que [l]e monde quotidien soit redevenu invivable, et pas du tout durable, c'est-à-dire *extrêmement menacé* et ce, de manière incomparablement plus grave qu'alors, ... » (MD3, 34)

Dans une note de son ouvrage, B. Stiegler signale qu'il est né en 1952, l'année même où son père, employé à la RTF, a installé une télévision dans sa maison. D'une certaine façon, B. Stiegler est donc né fantasmatiquement en même temps que la télévision (MD3, 55 note 1). Depuis 1952, l'évolution technologique, notamment dans le domaine de la télévision et de l'informatique, a été, comme chacun le sait, vertigineuse. Il ne s'agit pas de s'en offusquer mais de voir comment ces technologies peuvent aujourd'hui être socialisées et permettre le maintien de la société plutôt que d'y saper les principes de liberté, de responsabilité et de solidarité. Le sous-titre de son dernier livre est à cet égard significatif : « De la jeunesse et des générations ». Il convient de se demander à quelles conditions quelqu'un peut s'individuer, c'est-à-dire s'intégrer de façon durable et suffisamment satisfaisante dans une société dont il

¹ Désormais cité MD3 suivi de la pagination, dans le corps du texte. La bibliographie de B. Stiegler compte une vingtaine d'ouvrages. Il vient de publier un livre d'entretiens, *Economie de l'hypermatériel et psychopouvoir. Entretiens avec Philippe Petit et Vincent Bontens*, Paris, Mille et une nuits, 2008.

² Désormais cité PS1 suivi de la pagination.

doit devenir un membre responsable, capable le jour venu de prendre soin à son tour des nouveaux-venus : les enfants.

Selon B. Stiegler, cette individuation suppose que chaque individu puisse s'inscrire dans un ensemble social structuré par la différence des générations. Or, aujourd'hui, le fonctionnement même de la publicité et du marketing renverse l'ordre. Tout se passe comme si les générations antérieures n'avaient d'autre mission que de rencontrer les prétendus « désirs » et les prétendues attentes des enfants. Cela signifie à la fois la perte de responsabilité des adultes et la ruine de l'éducation. La responsabilité au sens juridique signifie d'abord l'obligation de prendre soin des enfants et des adolescents ; elle renvoie, avant toute exigence particulière, aux obligations que l'état de majorité induit à l'égard des mineurs d'âge. De façon complémentaire, l'éducation est la formation à cette majorité ; elle est « transmission de compétence sociale » (PS1, 12). En quoi cette compétence consiste-t-elle ? Il s'agit d'une « formation de l'attention » qui revient à faire intérioriser aux enfants et adolescents des contenus psychiques hérités, des « souvenirs sociaux et matérialisés – socialement matérialisés, et matériellement socialisés » (PS1, 20). Pour le dire plus simplement, l'éducation permet la formation du *principe de réalité* par l'intermédiaire de l'acquisition de savoirs : savoir-vivre, savoir-faire, savoir théorique³.

Le travail de B. Stiegler se donne pour objectif – je le rappelais – de comprendre le capitalisme contemporain. Un certain nombre d'explications circule pour expliquer le capitalisme consumériste dans lequel nous vivons. Ces explications renvoient souvent aux mouvements politiques et sociaux des années 60 et aux conséquences négatives des revendications libertaires de l'époque. La faute incomberait, en dernière instance, aux philosophes et penseurs influents des années 60 et 70, les freudos-marxistes comme Herbert Marcuse ou les représentants de la pensée 68⁴. Il faut bien sûr soupçonner la pertinence de catégories aussi floues que celles de « freudo-marxisme » ou de « pensée 68 ». Nous aurons à y revenir, pour en établir avec précision les ambitions et les idées. Mais il est, avant cela, utile de dénoncer cette illusion que ces idées philosophiques mises en accusation pourraient être la cause des transformations économiques et sociales postérieures. Selon B. Stiegler, mai 68 est, au contraire, déjà une réaction à des transformations économiques et sociales profondes apparues dans les décennies antérieures. « Ce ne sont pas les idées qui causent les

³ On voit combien à cet égard l'éducation, comme transmission du goût à un savoir théorique, est structurellement essentielle. Il s'agit dans ce goût de la rencontre et même de la coïncidence, du plaisir et de la réalité dans l'acte même de *contemplation*. J'y reviens plus loin.

⁴ On sait que L. Ferry et A. Renaut ont rassemblé sous cette étiquette les philosophes français majeurs des années 60 et 70, Foucault, Deleuze, Althusser et Derrida.

phénomènes » (MD3, 49), rappelle-t-il. Dans son système philosophique, cela signifie que les processus d'individuation et de désindividuation consistent dans l'articulation des *rapports de production* et des *idées*, lesquelles doivent ajuster les individus et les rôles sociaux (réentions secondaires) et sont elles-mêmes fondées sur des dispositifs techniques de *mémoire* (réentions tertiaires).

« Bref, il y a une *tension* entre supports et rapports de production et la pensée d'une telle tension s'appelle l'*économie politique*, mais dans une telle économie politique, la technique, qui est la "réalité effective" des rapports de production, nécessite une analyse spécifique qui conduit précisément à l'impossibilité de la caractériser comme un simple "moyen", tandis que l'individuation psychique est la condition du passage à l'acte (c'est-à-dire de l'expression) de cette tension. » (MD3, 59)

Comment B. Stiegler approfondit-il le double soupçon qu'il oppose aux dénonciations habituelles ? Quel dispositif argumentatif propose-t-il ? Il fait au fond deux lectures très précises, de l'ouvrage relativement récent des sociologues Luc Boltanski et Eve Chiapello, *Le Nouvel Esprit du capitalisme* (1999) ; d'un ouvrage de philosophie célèbre dans les années soixante, *Eros et Civilisation* (1955) de Marcuse, dont L. Boltanski et E. Chiapello font leur cible. L'enjeu – je l'ai déjà dit – n'est rien de moins que le statut de la philosophie, à tout le moins d'une certaine « tradition » de la pensée française contemporaine, à partir des années 1930 et de la greffe de pensée allemande sur la pensée française qui se produit alors. La génération de Sartre (qui est aussi celle de Merleau-Ponty, de Nizan, d'Aron ou d'Hyppolite) est contemporaine de la réception simultanée en France de plus d'un siècle de pensée allemande : Husserl, Freud et Marx déjà cités, mais aussi Heidegger, Nietzsche (une nouvelle réception de Nietzsche, en fait), Kierkegaard et Hegel. Alain Badiou a récemment décrit les traits principaux d'une tradition de pensée qu'on peut faire remonter à cette époque, de Sartre à Badiou lui-même, en passant par Bachelard, Merleau-Ponty, Lacan, Althusser, Foucault, Deleuze et Derrida. Il me semble qu'on peut y associer B. Stiegler.

Quelles sont les caractéristiques essentielles de cette « opération allemande » sur la philosophie française du 20^{ème} siècle ? Il s'agit essentiellement de repenser les rapports entre concept et existence, concept et action et, sur cette base, de repenser la question du sujet comme rapport à des forces qui le débordent. C'est pourquoi la philosophie française contemporaine entretient un rapport continué, fait de proximité mais aussi de rivalité, avec la littérature, avec les sciences humaines et avec la psychanalyse. C'est également la raison de l'intérêt de tous ces auteurs pour l'actualité et les nouvelles formes d'art et de vie qui s'y

créent⁵. Pour mon propos, je me contenterai de signaler l'importance pour B. Stiegler de deux figures allemandes majeures : Heidegger et Freud, en faisant l'hypothèse que *Mécréance et Discrédit 3* de B. Stiegler fait l'épreuve d'un certain rapport à ces œuvres, à leurs potentialités théoriques et critiques et les réactive afin de rendre intelligible la question qu'il pose en propre du cœur même de notre actualité : le développement effréné de psycho-technologies de pouvoir.

Venons-en à la lecture du *Nouvel Esprit du capitalisme*. B. Stiegler admet avoir, à la première lecture, approuvé, sinon au moins apprécié, la distinction proposée par Boltanski et Chiapello, entre « critique sociale » et « critique artiste ». La *critique artiste* est, selon les auteurs cités, la critique, typique de mai 1968, de toutes les normes sociales au nom de l'*authenticité*. En 1968, cette opposition aurait scellé le sort du mouvement, incapable de faire se rejoindre les revendications des étudiants avec celles des ouvriers, porteurs d'une véritable critique sociale. Dans une seconde note significative, B. Stiegler précise qu'il avait 16 ans en 1968 et se sentait du côté des ouvriers. La culture lui permettait d'échapper à l'atmosphère étouffante de Sarcelles où il vivait. C'est pour cela que, contrairement à beaucoup d'autres, il s'inscrivit en 1969 au Parti communiste dont l'organisation, depuis la deuxième guerre mondiale, avait permis de lutter, par l'éducation, contre la prolétarianisation de la société. En effet, celle-ci est moins, selon B. Stiegler, l'aliénation aux machines industrielles que la perte de savoir en général et la mutation consumériste de la société.

B. Stiegler en vient toutefois à suspecter d'abord cette opposition simple entre la revendication libertaire des étudiants (échauffés par quelques mots d'ordre philosophique) et les revendications sociales des ouvriers (portées par une organisation politique). Il suspecte ensuite l'effet idéologique de cette construction qui consiste à trouver dans la quête d'authenticité des premiers, l'ensemble des traits (autonomie, liberté, créativité, etc.) nécessaires au capitalisme d'aujourd'hui (individualisme, flexibilité, recherche de plaisirs immédiats, etc.). Il constate enfin que cette lecture sociologique de la philosophie prive celle-ci de sa charge critique en méconnaissant ses préoccupations réelles⁶. En effet, selon Boltanski et Chiapello, la philosophie n'aurait pas pu ne pas répondre à la revendication

⁵ Voir A. Badiou, « Panorama de la Philosophie Française Contemporaine », Conférence à la Bibliothèque Nationale de Buenos Aires, 1^{er} juin 2004, disponible en ligne à l'adresse www.lacan.com/badfrench.htm. Publiée en anglais sous le titre « The Adventure of French Philosophy », *New Left Review*, n° 35, septembre/octobre 2005, p. 67-77.

⁶ MD3, 52 : « C'est aussi en cela que les discours de Luc Boltanski et Eve Chiapello sur ce qu'ils croient pouvoir appeler à leur tour la "pensée 68" sont bien courts et superficiels. Ces textes sont lus comme des éléments de documentation ou d'archive, sur le même plan que ceux de François Ceyrac, par exemple, et non comme les éléments d'un savoir qui serait au niveau du savoir des sociologues eux-mêmes. Du coup, on ne peut que se demander où ils se situent par rapport à ce qu'ils disent de l'intégration de la critique dans la production. »

simpliste d'authenticité. La pensée française des années 70 aurait ainsi entrepris de disqualifier une telle quête et aurait versé dans la thèse opposée (tout aussi faible) selon laquelle « tout est simulacre ». On reconnaît les travaux de Baudrillard, mais il faudrait y ajouter Bourdieu, Derrida, Deleuze et Barthes, parmi d'autres. On aura compris qu'il s'agit là d'une fausse rupture générationnelle, entre authenticité et simulacre, qui évite de poser la question qui rassemblait ces auteurs, la question de l'*individuation* et du *désir*, en termes heideggériens du *propre* et de l'*impropriété*⁷. Au fond, B. Stiegler reproche à Boltanski et Chiapello de s'être contentés d'une compréhension superficielle des références philosophiques des années 60, en particulier de Marcuse, et de la psychanalyse au-delà de ce qu'en propose Marcuse lui-même (voir MD3, 12 et 23). Les auteurs du *Nouvel Esprit du capitalisme* ont manqué la question du désir et ne se sont donc pas donné les moyens de prendre Freud au sérieux et de *revisiter la théorie freudienne*, malgré les faiblesses du freudo-marxisme.

Cette mise au point conceptuelle permet de corriger l'appréciation générale portée sur ces quarante dernières années : il faut y voir davantage l'âge de la *bêtise* que celui de la critique ; l'époque du contrôle des affects et de la *destruction du désir* plutôt que celui de son épanouissement (MD3, 52). Que s'est-il alors passé en mai 1968, au-delà des fantasmes des acteurs eux-mêmes et des multiples critiques qui furent adressées à ces acteurs depuis lors⁸ ? Selon B. Stiegler, mai 68 est tout à la fois un moment d'*ajustement*, de *légitimation* et d'*anticipation* des mutations du capitalisme apparues dans les années 50 et dont nous vivons aujourd'hui les pleines conséquences. C'est sur le dernier point qu'il est utile de revisiter la psychanalyse dont B. Stiegler emploie un des concepts fondamentaux pour qualifier mai 68, le concept de *prématuration* :

« Mai 1968 n'est donc pas la *cause* des mutations du capitalisme. C'est plutôt la prématuration de ces mutations qui est en germe dans le devenir du capitalisme et de l'industrie, en particulier avec la télévision qui modifie en profondeur la calendarité et la vie quotidienne des familles, ... » (MD3, 48)

En psychanalyse, la prématuration qualifie d'abord la sexualité infantile, décrite notamment par Freud à travers le complexe d'Œdipe, qui désigne les rapports de l'enfant avec ses parents indépendamment de l'existence de comportements sexuels spécifiques et

⁷ B. Stiegler renvoie au tome suivant pour une lecture approfondie de Heidegger, à partir de la question de l'*Eigentlichkeit*, c'est-à-dire non pas la question de l'authenticité, mais celle du *propre*, telle que Derrida l'a déconstruite dans *De la grammatologie* et que, dans son sillage, B. Stiegler continue de retourner contre elle-même (MD3, 59-60).

⁸ Voir MD3, 110 : « mai 1968 aura été un *extraordinaire fantasme* et *en cela*, un événement tellurique, sans doute encore peu pensé, encore beaucoup fantasmé. »

d'organes sexuels parvenus à maturité. Chez Lacan, la prématuration définit de façon plus générale le soin nécessaire que toute société humaine doit apporter à ses enfants, faibles d'un point de vue physique pendant de nombreuses années. Dans les deux cas, il s'agit de montrer comment l'impuissance physique des enfants n'empêche en rien – et exige même – des rapports complexes entre l'enfant et les adultes de son entourage qui seront importants pour la suite de sa vie. Par les identifications⁹ qui lui sont proposées dans sa jeunesse, l'enfant *anticipe* en effet sur les choix et les comportements qu'il adoptera par la suite¹⁰. On comprend mieux l'intérêt dont B. Stiegler fait montre à l'égard de Marcuse. Si en effet Boltanski et Chiapello ont négligé à tort la psychanalyse, celle-ci doit assumer le passage d'une théorie du psychisme individuel à une théorie du collectif. Dans le programme de Stiegler, cela signifie qu'il faut « repenser la critique de la famille », afin de proposer une nouvelle théorie de la *sublimation*, autrement dit une autre théorie du *surmoi* ayant traversé la légitime critique des valeurs bourgeoises incarnée par Marcuse. Nous y reviendrons en conclusion. D'un point de vue plus général, on voit l'importance stratégique, pour la psychanalyse, d'un tel passage du psychique au collectif. Son objet se déplace des « soins » psychiques d'ajustement et d'accompagnement des effets du capitalisme contemporain vers une réflexion sur les conditions d'un changement de paradigme, c'est-à-dire vers des *luttés politiques* possibles (MD3, 69). Le passage réclamé par B. Stiegler d'une psychopathologie à une *sociopathologie* prend ainsi tout son sens. A rebours, concernant mai 68, on comprend aussi combien les mouvements sociaux de l'époque ont anticipé sur les atteintes psychiques graves d'aujourd'hui (liquidation du désir, de la confiance, de la motivation, etc.) qui produisent autant de violences sociales que d'effondrements individuels : « Il ne fait pas de doute que les événements de 1968 portaient déjà en eux l'annonce de ce mal-être qui ravage à présent le monde industriel. » (MD3, 56) Mai 68 se présente dès lors comme une première réaction à l'impact de la télévision et des technologies sur la société depuis une décennie au moins, rendant possible le développement d'une société tout à la fois de consommation et de contrôle.

⁹ Ce sont ces relations d'identification qui permettent, selon B. Stiegler, la formation de la responsabilité chez l'enfant : « La responsabilité est une qualité psychique aussi bien que sociale de l'adulte et depuis Freud, on sait que la *formation* de cette responsabilité, c'est-à-dire ce *devenir* adulte, passe, à l'époque de la prime enfance, par une relation d'identification aux parents qui éduquent l'enfant. C'est ce que Freud appelle l'identification primaire... » (PS1, 15)

¹⁰ Pour plus de précisions sur cette question de la prématuration dans le champ de la psychanalyse et de la psychologie de l'enfant, je me permets de renvoyer à G. Cormann, « Situation et structure de la psychologie de l'enfant. Lire Sartre, Lévi-Strauss et Lacan d'après Merleau-Ponty », *Annales de l'Institut de philosophie de l'ULB*, « Merleau-Ponty : perspectives nouvelles », sous la dir. d'A. Mazzu, Paris, Vrin, 2008.

Cela dit, quel est l'apport essentiel de la psychanalyse si celle-ci doit autoriser une autre lecture de Marx et de Weber (les deux grands penseurs du capitalisme) dont l'un a décrit le fonctionnement économique du capitalisme et dont l'autre a montré combien ce fonctionnement était dépendant des croyances qui l'accompagnent¹¹ ? Boltanski et Chiapello ne nous seront plus d'aucune aide dans la mesure où il manque l'importance du *désir* dans le travail de Marcuse. La question n'est plus celle de l'authenticité, qui se traduirait en langage analytique comme revendication de la libération des pulsions. L'articulation entre l'individu et le collectif, que j'ai rapidement rappelée plus haut à partir du concept de prématuration, exclut en effet l'hypothèse d'un état de nature du désir, antérieurement à sa répression par la société. Tout désir est toujours un agencement particulier, inséparable d'une inscription sociale. C'est cela que Marcuse a manqué, à son tour, en n'historicisant pas le désir alors même qu'il a historicisé le surmoi.

Le danger identifié par B. Stiegler n'est pas la répression de désirs « authentiques », mais la possibilité de régression vers les pulsions animales (c'est-à-dire littéralement vers la *bêtise*, dont Stiegler dit après Deleuze qu'elle est transcendante, l'*a priori* historique de notre temps). En ce sens, la revendication toujours renaissante dans la société d'une répression de plus en plus intense est l'autre face de ce danger mal identifié. La répression est alors une « misérable réponse » face à la possibilité de régression (MD3, 116). Dans sa théorie de la sexualité, déjà évoquée, Freud prend ses distances par rapport à un naturalisme du désir lorsqu'il définit le désir par son *polymorphisme* – l'enfant est un pervers polymorphe. La *libido* est selon lui susceptible de prendre de multiples formes dont certaines sont des perversions¹³ et sont sélectionnées en vertu de la société particulière et des relations sociales qu'un individu rencontre.

« [Marcuse] suppose qu'il existe une *libido*, qu'il pose ici comme quasi synonyme de l'activité sexuelle, avant son détournement vers le travail, alors que c'est précisément ce *détournement* – qui est aussi, j'ai dit pourquoi, une *adoption* (et la possibilité de toutes les perversions) –, qui fait que les "pulsions animales" deviennent non pas ce que Marcuse appelle l'instinct humain, mais bien le désir dont la libido

¹¹ Selon Weber, le capitalisme ne peut susciter l'engagement des individus qu'à la double condition de produire des bénéfices collectifs, mais aussi des raisons morales qui justifient l'intériorisation par les acteurs des contraintes produites par le système capitaliste. B. Stiegler en parle comme de l'*otium* du peuple, à décaler finement de la notion marxiste d'*opium du peuple*.

¹³ On pourrait même dire qu'il n'y a que des « perversions » de la libido, en tant qu'elle est défaut d'origine, c'est-à-dire toujours technique, autrement dit encore en tant qu'elle peut toujours se détourner de ses objets d'investissement : « la libido est le détournement originaire de la libido, comme défaut d'origine de la libido, c'est-à-dire aussi comme perversion, ... » (MD3, 13)

est l'énergie. Ce n'est pas simplement la civilisation qui *est* le détournement de la libido : c'est la libido qui *est* son "propre" détournement, c'est-à-dire son impropriété : sa supplémentarité originaire. » (MD3, 90)

Dans cette citation, deux mots sont mis en évidence par B. Stiegler. Le premier, *détournement*, signifie que le désir est artificiel. Mieux, il est artefactuel¹⁴. Contrairement à ce que pense Marcuse, il n'y a pas de plan du désir qui précède sa domination par les normes sociales. Nous avons vu, au début de ce texte, que l'objectif de l'éducation était la mise en forme du principe de réalité. Nous comprenons à présent qu'il s'agit d'une répression qu'il faut assumer comme telle, dans la mesure où le principe de plaisir et le principe de réalité *composent* en permanence de la même façon que le psychique est inséparable du social. Il existe donc un « détournement de l'énergie libidinale *non destructeur* de cette énergie » (MD3, 121). Le second terme isolé est *adoption*. Il me permet de revenir, pour conclure, au dernier ouvrage paru, *Prendre soin. 1. De la jeunesse et des générations*, qui affronte directement la question de l'éducation. D'une certaine façon, il s'agit encore une fois d'insister sur la dimension artificielle du processus d'individuation ; ce qui compte n'est pas un lien de sang mais une prise de responsabilité¹⁵. A quoi engage-t-elle ? Comment peut-elle se mettre en place, sans qu'il ne s'agisse d'une « autorité répressive » (PS1, 24) ? B. Stiegler propose de reformuler la question comme suit : « que méritent les enfants – quels qu'ils soient ? » Il faut voir là une critique ferme de la répression qui, en fait, s'applique souvent déjà aux mineurs, que plusieurs lois ou projets de loi reconnaissent ou veulent faire reconnaître comme responsables de leurs actes, c'est-à-dire exclus de l'obligation de soin que la société devrait leur offrir¹⁶.

Que méritent donc « nos » enfants ? Ils méritent qu'on prenne le temps de *jouer* avec eux et de *rire* avec eux en famille. Jouer avec des enfants, c'est perdre son temps afin de pouvoir le leur donner. C'est aussi attirer et former leur attention en s'adonnant à ce qui n'est qu'un « mode mineur », la fantaisie, l'imagination, qui se déploient dans le rire et le jeu, mais

¹⁴ Tout individu et toute société adopte nécessairement des prothèses techniques : aujourd'hui, ce sont la télévision, les consoles, l'Internet, etc. qui sont nos « aide-mémoire » mais aussi, en tant qu'aide-mémoire, « ce qui fait *perdre* la mémoire » (MD3, 115) Dans le vocabulaire utilisé par B. Stiegler, ces techniques sont des *pharmaka*, à la fois remèdes et poisons. L'exemple des téléphones portables est un exemple simple et banal de ce que nous venons de dire : ces téléphones permettent en même temps de pallier les limites de nos mémoires et en même temps aggravent ces limites, dans la mesure où nous nous reposons désormais sur leur mémoire technologique. Le remède est dès lors aussi une drogue, quelque chose de toxique (MD3, 115).

¹⁵ B. Stiegler rappelle que, dans la tradition chrétienne, Jésus, fils de Dieu, a pourtant été adopté par Joseph qui a accepté d'en prendre soin. Il rappelle aussi que dans la même tradition, Dieu donne les tables de la Loi à Moïse, doublement ou triplement fils adoptif : Moïse est un enfant abandonné puis recueilli par Amran et Yokébed ; son nom signifie seulement « fils de » ; après son exil d'Égypte, Moïse est adopté par des Juifs. (PS1, 28-29)

¹⁶ Ces enfants qui « méritent » leur peine sont en réalité des « boucs émissaires », autre sens du mot grec *pharmakon*.

aussi au niveau social par les rites et les fêtes. B. Stiegler en parle comme d'une « *autorité de la fantaisie* » et comme d'une « *autorité de la tendresse* » (PS1, 24). Astucieusement, il parle aussi d'un *complexe de la tendresse* qui dit deux fois la complicité qui se joue dans cette relation ludique entre les générations, en tant que « co-implication des générations dans leur désir » (PS1, 24). Le jeu entre les générations est également, sur cette base, l'ouverture d'un *espace transitionnel*, au sens de Winnicott, qui est à l'origine de l'art comme de la religion, de la vie imaginaire et même du travail scientifique.

« La fantaisie, engendrée par la *phantasia*, c'est-à-dire par l'imagination où se forment les milieux symboliques, constitue le bien le plus précieux de l'humanité : sa culture et son esprit, y compris comme science car, comme l'enseigna Gaston Bachelard, la science est ce qui procède *d'abord* du jeu de l'imagination dans cette *forme spécifique de l'attention* que l'on appelle la *contemplation (theoria)*, et telle qu'elle conduit à l'*observation* où plaisir et réalité semblent coïncider. On voit ainsi que le principe de réalité n'est pas l'opposé du principe de plaisir, mais au contraire son produit. »

On voit pourquoi il est tellement important de préserver ces espaces où peut s'épanouir librement ce jeu de l'imagination, contre l'invasion dans la vie des très jeunes enfants de l'industrie culturelle. La responsabilité des adultes est en cause, celle de la puissance publique aussi, afin de ne pas laisser les enfants seuls face à la télévision, comme autant d'« orphelins » (MD3, 121). Autrement dit, il y a un combat politique à mener, « *une lutte pour la vie de l'esprit* » (MD3, 120). Cette « bataille pour l'intelligence¹⁷ » consiste à inverser les effets des technologies qui, aujourd'hui, détournent notre attention du savoir, autrement dit, détruisent tout simplement notre attention. Le projet d'une « nouvelle critique » (MD3, 120) exige donc une révolution des usages des technologies culturelles et cognitives pour en faire « *le support critique des savoirs* » (PS1, 36). Ce n'est rien d'autre que la réactivation du projet des Lumières (le *sapere aude* de Kant), déjà réactivé par Foucault – le courage de la vérité – et qu'il s'agit de réactiver encore contre l'incurie, à partir « du savoir récent sur ce qu'il en est de l'état des âmes, sur ce qui les détruit et sur les possibilités de les reconstruire à partir de ce qui les a détruites... » (PS1, 339).

Bibliographie

Stiegler B., *Mécréance et Discrédit. 3. L'esprit perdu du capitalisme*, Paris, Galilée, 2006.

Stiegler B., *La Technique et le Temps. 1. La faute d'Epiméthée*, Paris, Galilée, 1994.

¹⁷ B. Stiegler cite à plusieurs reprises (notamment PS1, 36, 46, 58sv. et 339) cette formule du Premier ministre français François Fillon, dans *Le Figaro* du 2 juin 2007, tout juste après sa prise de fonction. Il faut y voir, outre le double art du détournement et de l'actualité que pratique à merveille B. Stiegler, la possibilité pour l'intelligence de se battre pour elle-même, c'est-à-dire « contre ce qui, en elle-même, est bête » (PS1, 59).

Stiegler B., *Prendre soi. 1. De la jeunesse et des générations*, Paris, Flammarion, 2008.