

***Bartleby, ou les symptômes de l'« abjecte aboulie »***  
***Capitalisme des XX<sup>e</sup> et XXI<sup>e</sup> siècles versus nouvelle économie de***  
***la raison et de la volition***

par COLETTE TRON

**Abstract**

«Bartleby, the scrivener», the famous literary character created by Herman Melville, occupied the function of copyist, employed to this routine in an office situated in the district of Wall Street in New-York. Up to the narrator, Bartleby is becoming hopeless, is acting without enthusiasm, than stands still, impassive, unmoving, until he has anymore desire nor will. It is what his nagging sentence means: «I would prefer not to». This formula was analysed by Gilles Deleuze in *Critique et clinique* (1993).

Of what Bartleby is the symptom? Of a milieu, of an economy, of a solitude, of a disaffection... To understand Bartleby, we have to pay attention to his environment, to describe it. The «libidinal diseconomy», the melancholy, the «avolition» (Stiegler) that hurt Bartleby as such as he finishes his days in jail, aren't they the causes and effects of capitalism and its organization, and of the death wish that it provokes? «Ah Bartleby! Ah humanity!»

This proposal aims to read this novel again, regularly commentated and interpreted, through the philosophies of Gilles Deleuze and Bernard Stiegler and their analyses of the structures of capitalism, of their individual and collective effects. From rationalization to computational capitalism, these analyses explain in what this economy can be destructive. More than an awkwardness (Freud), uneasiness (Stiegler), obsession (Derrida), wouldn't it be of depopulation, proletarianization, and finally of nihilism?

Through the work of Bernard Stiegler, to escape and to fork to the destiny of avolition, we will also study the function of dream and of time of dream for a new noetic demos, toward the perspective of new forms of will and another economy of the reason. Between philosophy and literature, politic and poetic, technic and semiotic. We will try to see the possible characters of the literature to come, and to identify its organs and technical objects, correlating psychic and technical devices. For the organology of an updated and activated public space, a «non-inhuman» space, and time.

**« Bartleby, le scribe » : un portrait**

La nouvelle de Herman Melville (1819 – 1891, New York) est publiée en 1853 à New York, et c'est d'ailleurs dans le quartier de Wall Street qu'est localisée et se déroule la fiction. L'histoire est rapportée par un narrateur, ayant la fonction d'avoué, homme de

droit au caractère dont rien ne trouble la paix, et employeur de Bartleby, le scribe ou copiste : « Je revois encore cette silhouette, livide et nette, pitoyablement respectable, d'un désespoir incurable ! C'était Bartleby » (Melville 2003 : 22).

« Au début, écrit le narrateur, Bartleby accomplit des quantités extraordinaires d'écritures. Tel un homme longtemps affamé de copie, il semblait se repaître de mes documents » (23). Mais cet appétit n'est qu'apparence ou fulgurance, car l'autre polarité viendra bientôt le supplanter : le dégoût. « J'aurais été littéralement ravi de son application si, dans son industrie, il avait manifesté quelque signe d'allégresse. Mais il écrivait en silence, de manière blafarde, mécaniquement » (24). Cela s'explique en effet par la tâche elle-même de la fonction de copiste. « C'est un travail très monotone, fastidieux et léthargique » (*Ibid.*). Et l'employeur l'oppose d'ailleurs à la dimension de la poésie, à la démesure du poète, citant Byron.

Au troisième jour après son arrivée, Bartleby travaillant dans un ermitage aménagé dans les bureaux de l'avoué, un espace séparé par un paravent, ce dernier le sollicitant, il provoque « surprise et indignation » : « Bartleby, d'une voix singulièrement douce et ferme, me répondit, 'Je préférerais ne pas'. » (25).

Une phrase déraisonnable. Une désobéissance sans violence, et pourrait-on déjà dire, avec Gilles Deleuze d'après Thoreau, une forme de « désobéissance civile ». Cette phrase déroutante, « I would prefer not to », qui sera désormais la ritournelle de Bartleby, est répétée plusieurs fois « tandis qu'il poursuivait ses propres écritures » (25). Lancinant et obsessionnel, cet énoncé semble sans raison. Sans raison sociale, sociable, dans les usages en cours. Et ce qu'aura analysé Gilles Deleuze dans son texte « Bartleby, ou la formule » (Deleuze 1993). Cette déraison est aussi relative à l'absence de raison de vivre, et on le verra au fil de la narration, puis on l'analysera et l'actualisera avec le point de vue de Bernard Stiegler. Il s'agira enfin d'entrevoir des rationalités alternatives, des raisons essentielles, et supérieures, au sens d'une élévation. Élévation qui serait celle de l'esprit.

Ainsi de « Bartleby et ses extravagances », qui déstabilisent la rationalité de l'employeur, tentant lui-même de « résoudre par l'imagination ce qu'il lui est impossible de résoudre par la raison ». Jugeant que « ses excentricités sont involontaires », ce dernier, empathique, s'inquiète que de sa passivité « peut-être finira-t-il par mourir d'inanition » (Melville 2003 : 32-33). Et, de raison, peut-être en est-il en deçà ou au-delà de celle-ci. Et, plus certainement, n'y a-t-il plus l'énergie, la force (de travail ?) de s'animer, et c'est l'âme (anima en latin) qui souffre, comme le constatera le narrateur. « C'était son âme qui souffrait... » (46).

C'est donc la volition qui est évacuée, épuisée des ressources de la volonté, du souffle de l'énergie, de la force dynamique. Bartleby ne veut ni ne peut plus se contraindre à la réalité, sinon à sa propre tâche, mais pour peu de temps encore :

Son application, son absence de toute dissipation, son industrie incessante (hormis les moments où il lui plaisait de s'abandonner à la rêverie debout derrière son

paravent), son calme olympien, son égalité d'humeur en toute circonstance faisaient de lui une précieuse recrue. Point capital : il était toujours là, premier le matin, constamment présent durant la journée, et le dernier la nuit tombée. (38)

Cette omniprésence au bureau a, elle, une raison, ou une cause, non due à son application et son industrie à la tâche. Bartleby y vit, y a élu domicile, bien que ce ne soit en rien une habitation. Bartleby, qui ne sort jamais, qui ne déjeune pas, qui travaille exclusivement seul. Qui est un ermite urbain. Le narrateur le surprend hantant les lieux un dimanche matin : « quel misérable vide amical, quelle solitude se révélait là ! Sa pauvreté était grande, mais combien plus horrible sa solitude ! Qu'on y songe, le dimanche Wall Street est aussi déserte que Petra ; et chaque soir qui succède au jour, c'est le vide » (42). Tout comme l'immeuble, vivant d'activités en journée, mais qui « à la nuit tombée », se dépeuple et ne devient « qu'absence et désolation, et tout le dimanche reste abandonné » (43).

Ici il faudrait s'attarder sur le mode de vie urbain, capitaliste, et en fait américain, dont Deleuze fait d'ailleurs l'analyse. Bartleby est sans lieu, sans origine et sans destination, sans identité, sans histoire. Son ermitage est tel un terrier, son seul abri, et l'employeur peut-être son seul ami, son seul lien. Cet isolement et cette étrangeté sont les contreparties de l'agitation et de la foule urbaines, ou leur complément. Les effets en sont l'absence de communauté. Et un fatal isolement.

A la ritournelle phrase de Bartleby et quant au désarroi de l'employeur, et sa décision d'y réagir rationnellement : « Pour le moment je préférerais ne pas être un petit peu raisonnable, fut sa réponse douce comme un cadavre » (50). Et plus loin : « je préférerais qu'on me laisse seul ici » (51). Passant alors pour un dément. Bartleby est immobile, prostré. Il fait figure d'errant, de vagabond sédentaire, et c'est pour cela qu'il sera mis en prison. Pour son immobilisme.

« Le lendemain je remarquais que Bartleby restait sans rien faire d'autre que demeurer debout dans sa rêverie de mur aveugle. » (52) Mais cette inertie appelle-t-elle à en distinguer une quelconque rêverie, qui serait encore une activité de l'âme, un remuement de la pensée. Et une ligne de fuite. Un horizon. Or Bartleby semble aussi aveugle que le mur, limite réelle de son espace physique et mental. C'est son destin qui est confiné, arrêté. Il finira d'ailleurs enfermé dans un espace similaire, entre d'autres grands murs aveugles, ceux de la prison.

En faits, et gestes, Bartleby ne fait plus rien. Rien à l'office, ni ne répond plus, à rien ni de rien. Il informe son employeur qu'il a « définitivement abandonné les écritures » (53) et la copie. Son affable employeur qui aurait souhaité le confier à un proche et « amener ce pauvre bougre dans une retraite appropriée » : « Mais il paraissait seul, absolument seul dans l'univers » (55). D'ailleurs, Bartleby préfère ne pas partir. « Je préférerais ne pas vous quitter, répondit-il en appuyant délicatement sur le *pas*. » (62). Bien qu'il ne pût être payé à ne rien faire, et n'eût ainsi pas de raison de rester là, « Il se retira silencieusement dans son ermitage » (62). Parfaitement oisif. Et toujours fixe, ce qui

pousse finalement l'employeur lui-même à déménager en le laissant sur place... « et l'immobile Bartleby resta le seul occupant d'une pièce nue » (70).

Sans plus d'emploi ni d'habitation, sans relation, sans perspective. Encore : vagabond sédentaire. Squatter. Occupant illégal. Jusqu'à ce que, peu de temps après son déménagement, le narrateur apprenne que « c'est maintenant l'immeuble entier qu'il continue de hanter » (72). Face à ce qui devient un problème social et moral, ce dernier retournant sur les lieux : « je trouvais Bartleby, assis, en silence, sur la rampe d'escalier du palier. ».

« Que faites-vous ici, Bartleby ? demandai-je.

Je suis assis sur la rampe, répliqua-t-il avec douceur. » (73)

Et, malgré nombre de propositions de son ex-employeur, Bartleby répète encore : « Non, je préférerais ne rien changer du tout » (74).

En suite de quoi, sur plainte réitérée du voisinage, Bartleby est pris par la police et mis en prison pour vagabondage – procédure à laquelle l'employeur aurait dû raisonnablement faire appel, et dont « le pauvre scribe n'offrit pas la moindre résistance, mais de sa manière pâle et impassible acquiesça en silence » (77-78).

En tant que personne qui connaissait le mieux Bartleby, le narrateur se rendit bientôt à la maison d'arrêt, demandant commisération pour cet honnête homme malgré ses excentricités.

Et c'est là que je le trouvais, tout seul, debout, dans la plus tranquille des cours, le visage tourné vers le haut mur.

Bartleby !

- Je vous connais et ne veux rien vous dire.

- Ce n'est pas moi qui vous ai amené ici, Bartleby. (79)

Amoindrissant la situation avec des adjectifs déclinant qu'il n'y avait rien là « d'avalissant », « de déshonorant » : « Je sais où je suis » (79), répliqua-t-il seulement.

A la deuxième visite du narrateur, on lui indiqua alors « l'homme silencieux » (82) dans la cour.

Bizarrement recroquevillé au pied du mur, les genoux relevés, allongé sur le flanc, la tête à même la pierre froide, tel m'apparut Bartleby, décharné. Mais rien ne bougeait ; je marquai une pause ; m'approchai de lui ; me penchai et vis que ses yeux gris étaient ouverts ; pour le reste, il semblait profondément endormi. Quelque chose me poussa à le toucher. Je pris sa main, un frisson aigu courut le long de mon bras puis descendit de l'échine au pied. (83)

Il ne resta plus qu'à refermer ses paupières, pour une immobilité éternelle.

« Ah Bartleby ! Ah, humanité ! » (85).

## Pharmacologie de Bartleby, d'après *Critique et clinique* de Gilles Deleuze

Dans « Critique et clinique » de Gilles Deleuze (1993), le chapitre « Bartleby, ou la formule » est consacré à la phrase « I would prefer not to ». Et à son étrangeté. « Un homme maigre et livide a prononcé la formule qui affole tout le monde. » (Deleuze 1993 : 89) C'est sur celle-ci, entre affolement, ou folie, et obscures raisons, que nous nous concentrons ici et dont nous cherchons à comprendre les symptômes.

Gilles Deleuze a appuyé sur son agrammaticalité, ayant d'ailleurs donné lieu à des controverses quant à sa traduction française : sans objet et indéterminée, avec des inversions inouïes, son énonciation est conçue comme une « anomalie », tout comme l'attitude de son locuteur. Corrélation entre parole et acte, Deleuze évoque un « speech act », une performance mineure, mais dont « la formule est ravageuse, dévastatrice » et « contagieuse » (91). Selon Deleuze, « la formule de Bartleby ravage le langage » (94), et avec lui l'entendement, la compréhension, la raison. Elle est anti-sociale, et « fait de Bartleby un pur exclu » (95). Son « agrammaticalité », qui en fait sa « splendeur », en fait aussi une « langue étrangère » (92-94) et de son locuteur un étranger. « Déterritorialisé » (93), écrit Deleuze, à propos de la littérature de Melville et de la schizophrénie dans la littérature américaine, en quête d'une langue originale, d'une invention idiomatique, fondatrice d'un homme nouveau, et d'un nouveau monde<sup>1</sup>.

C'est certainement pourquoi Bartleby décidera de « cesser de copier », « c'est-à-dire de reproduire des mots » (95), dans un automatisme répétitif. Sans parvenir à sculpter sa propre langue (langue qui est un matériau de la sculpture sociale selon Joseph Beuys), son idiome, comme sa propre expérience de langage, toute sa tentative se limitant à la « brève formule », et ses quelques variations, avec, et cela est récurrent dans l'œuvre de Melville, son « sens cryptique », à la limite de la langue et du langage, et à la découverte de son « Dehors », de « manière à lui faire rendre une langue originale inconnue » (93).

Une langue et une attitude « border line » ? Au bord, à la frontière...

A propos des chefs d'œuvre de la littérature et de l'étrangeté de leur langue, Deleuze écrit : « quel vent de folie, quel souffle psychotique passe ainsi dans le langage ? » Et plus loin : « Peut-être Bartleby est-il le fou, le dément, le psychotique (« un désordre inné et incurable » de l'âme) » (97).

Ainsi est-ce pour un « dément » et un « vagabond » que passe Bartleby. Car la formule dé-lie Bartleby. Par elle, il se déconnecte, se détache, et dé-tâche, se désengage, se dés-affecte. Avec elle, il n'y a plus de présupposés ni de références, plus d'acquis relationnels, d'agencements impliquant civilité, de raison sociale. Ni d'aucune raison. « Bartleby a inventé une nouvelle logique, une *logique de la préférence* qui suffit à miner tous les présupposés du langage. » (95) Un absolutisme, sans autre référencialité que la phrase elle-même. Un isolat.

---

<sup>1</sup> Et Deleuze de voir là deux formes de lutte, celle du communisme, et celle du pragmatisme, on y reviendra.

Bartleby est sans lieu et sans lien. D'aliéné, il devient *alien* (étranger en anglais).

« Bartleby, c'est le Célibataire », écrit Deleuze. « Bartleby est l'homme sans références, sans possessions, sans propriétés, sans qualités, sans particularités », homme sans nom ou « je suis Personne ». C'est « l'homme écrasé et mécanisé des grandes métropoles, mais dont on attend, peut-être, qu'il en sorte l'Homme de l'avenir ou d'un nouveau monde. Et dans un même messianisme on l'aperçoit tantôt du côté du prolétaire, tantôt du côté de l'Américain » (96).

Bartleby, selon Deleuze, c'est l'« autochtone, quelqu'un qui naît du lieu et reste sur le lieu » (98), mais ce lieu ne lui est pas propre (il n'en est pas propriétaire), et il y est assigné afin de reproduire sa tâche mécanique, subordonné et aliéné (et cette aliénation est intégrale, comme son seul lien et lieu au monde) à son employeur, dont il s'émancipe (d'où une schizophrénie spécifique) en émettant sa formule. Dans sa langue propre. Instantanée et systématique, mais qui le singularise.

Cette clinique et ces névroses, Deleuze les explique à travers les figures littéraires de Melville et celles du roman américain. « La psychiatrie melvillienne invoque constamment deux pôles : les monomaniaques et les hypocondres, les démons et les anges, les bourreaux et les victimes, les Rapides et les Ralents, [...] les Impunissables (au-delà de toute punition) et les Irresponsables (en deçà de toute responsabilité). » (101) Et de classer les personnages de Melville :

A un pôle, ces monomaniaques ou ces démons, qui dressent une préférence monstrueuse, menés par la volonté de néant [...] Mais à l'autre pôle il y a ces anges ou ces saints hypocondres, presque stupides, créatures d'innocence et de pureté, frappés d'une faiblesse constitutive, mais aussi d'une étrange beauté, pétrifiés par nature, et qui préfèrent... pas de volonté du tout, un néant de volonté plutôt qu'une volonté de néant (le « négativisme » hypocondriaque). Ils ne peuvent survivre qu'en devenant pierre, en niant la volonté, et se sanctifient dans cette suspension. (102-103)

Suspension de l'économie libidinale, absence ou épuisement du désir. Mélancolie.

Ces figures opposées « hantent un même monde, et forment des alternances », peut-être celles de la « même créature, première, originale, entêtée », dans la polarité de « l'au-delà et l'en-deçà de la conscience, celle qui choisit et celle qui ne choisit pas, celle qui hurle comme une louve et celle qui préférerait-ne-pas parler » (103)<sup>2</sup>.

Cette littérature et sa clinique n'en appellent pas à la psychologie comme forme du rationalisme, mais à un « irrationalisme supérieur »<sup>3</sup>. Les « prétentions de la raison » de la psychanalyse épargnent donc les grandes œuvres littéraires, emportant le roman –

<sup>2</sup> Le troisième personnage melvillien est le prophète. A moins que ce ne soit l'œil du romancier.

<sup>3</sup> Deleuze poursuit en expliquant : « le romancier n'étant pas « obligé d'expliquer le comportement de ses personnages, et de leur donner des raisons, alors que la vie n'explique jamais rien pour son compte et laisse dans ses créatures tant de zones obscures, indiscernables, indéterminées, qui défient tout éclaircissement » (*Ibid.*).

américain autant que russe, au contraire d'occidental – « loin de la voie des raisons », faisant « naître ces personnages qui se tiennent dans le néant, ne survivent que dans le vide, gardent jusqu'au bout leur mystère et défient logique et psychologie. » Ou plutôt générant « une nouvelle logique, pleinement une logique, mais qui ne reconduise pas à la raison, et saisisse l'intimité de la vie et de la mort » (104-105). Et, poursuit Deleuze, de « la raison, il n'y en a pas » car « elle n'existe qu'en morceaux » (*Ibid.*).

Dans ses catégories de personnages, Melville « définit les monomaniaques comme les Maîtres de la raison, ce pour quoi ils sont si difficiles à surprendre ». Leur délire se sert de la raison à des « fins souveraines, fort peu raisonnables en vérité. Et les hypocondres sont les exclus de la raison, sans qu'on puisse savoir s'ils ne s'en excluent pas eux-mêmes pour obtenir ce qu'elle ne peut leur donner, l'indiscernable, l'innommable avec lequel ils pourront se confondre. » Dans l'originalité, l'acte fondateur ou créateur, à la lisière de l'impensé et de l'informulé, informulé parce qu'impensé. « Naufragés de la raison » (105). Ou de l'une de ses formes<sup>4</sup>.

Il y a donc les personnages Originaux, qui seraient des exceptions. Selon Melville. « Chaque original est une puissante Figure solitaire qui déborde toute forme explicable : il lance des traits d'expression flamboyants, qui marquent l'entêtement d'une pensée sans image, d'une question sans réponse, d'une logique extrême et sans rationalité », commente Deleuze. « Même les mots qu'ils prononcent débordent les lois générales de la langue, autant que les simples particularités de la parole », « vestiges ou projections d'une langue originale, unique, première ». Ainsi, « Bartleby n'a rien de particulier, rien de général non plus, c'est un Original » (106).

L'original jette une lumière qui serait celle d'un commencement, si ce n'est d'une genèse. Celle d'une nouvelle société, d'un nouvel homme, où « réunir l'original et l'humanité », dans une alliance fraternelle, « toute propriété disparue » : « c'est *la communauté des célibataires* selon Melville, entraînant ses membres dans un devenir illimité » (108)<sup>5</sup>.

Or, demande Deleuze : « Comment cette communauté pourrait-elle se réaliser ? » Comment résoudre le problème, qui n'est pas personnel, mais « historique, politique, géographique » ? « Ce n'est pas une affaire individuelle ou particulière, mais collective, c'est l'affaire d'un peuple ou plutôt de tous les peuples » (109).

Et c'est peut-être la question de la transindividuation qui pourrait déjà se poser ici, concept de Bernard Stiegler, à la suite de l'individuation psychique et collective, processus qui fut développé par Gilbert Simondon. Cette opération peut être tout aussi micro que macro politique, et traverser toutes sortes de territoires, en les déterritorialisant et les reterritorialisant, comprenant tous les organismes qui les composent. Et qui forment le ou les peuple(s), ou le *demos*.

---

<sup>4</sup> L'on y reviendra avec les analyses de Bernard Stiegler.

<sup>5</sup> « Brûlante passion plus profonde que l'amour, puisqu'elle n'a plus de substance ni de qualités, mais trace une zone d'indiscernabilité dans laquelle elle parcourt toutes les intensités dans tous les sens » (*Ibid.*).

Ce pourrait aussi représenter la structuration d'institutions, et l'on pense aux États, leur fédération, leur union, leur communauté, et pourrait-on poursuivre le chemin de pensée avec la constitution de l'Europe. Constitutions qui ne peuvent (ne doivent) se fonder que sur le lien entre les hommes, « en tant qu'Homme seulement », et non sa fonction : « quand il a perdu ces caractères qui constituent sa « violence », son « idiotie », sa « crapulerie », quand il n'a plus conscience de soi que sous les traits d'une « dignité démocratique... »<sup>6</sup> (109).

L'homme qui n'a pas d'autre détermination que d'être homme, selon Deleuze, c'est potentiellement l'Américain, et à l'autre polarité, le prolétaire soviétique, l'homme communiste. Cela par « deux formes de la lutte de classes » (110). Comme de relations aux autres et d'agencements collectifs. Et des théories ou idéologies qui les structurent.

Plus loin, Deleuze interroge : « Qu'est-ce que doit être la communauté des hommes pour que la vérité soit possible ? Truth and trust » (111). Vérité et confiance. Ce qui fait défaut à Bartleby, comme à d'autres personnages de Melville, stigmatisant leur souffrance.

« Bartleby se laisse donc mourir en prison » (113). Il meurt de « désobéissance civile ». Hors-la-loi, ou sans foi ni loi.

Étrange étranger, il meurt aussi d'absence de relation, de lien. Sans réseau et sans raison. De vivre et d'espérer. En l'absence de religion, en son sens premier qui est de relier (*religare* en latin), et au sens d'une croyance.

Bartleby meurt encore et peut-être surtout de son échec. Échec révolutionnaire. Inefficacité de son arme, sa langue, par sa formule.

Tentative mais impossibilité de faire advenir un devenir transformateur, nécessitant une bifurcation radicale dans l'ordre social, face à la raison réduite à la rationalisation. Rationalisation au service du *trust* : en tant que la grande entreprise américaine, et au sens de confiance, le crédit de l'Amérique.

Selon Gilles Deleuze :

parce qu'il y a peu d'auteurs en Amérique, et que le peuple y est indifférent, l'écrivain n'est pas en situation de réussir comme maître reconnu, mais, même dans l'échec, reste d'autant mieux le porteur d'une énonciation collective qui ne ressortit plus de l'histoire littéraire, et préserve les droits d'un peuple à venir ou d'un devenir humain. (114)

Puis il conclut : « Vocation schizophrénique : même catatonique et anorexique, Bartleby n'est pas le malade, mais le médecin d'une Amérique malade » (114).

---

<sup>6</sup> Et Deleuze de voir l'« Amérique comme le potentiel de l'Homme original » et d'une universalité.



**Contre l'« abjecte aboulie », une nouvelle économie de la raison et de la volition, d'après *Dans la disruption. Comment ne pas devenir fou ?* de Bernard Stiegler**

La société automatique et réticulaire devient le facteur planétaire d'une colossale désintégration sociale.

Bernard Stiegler

Ce nouveau stade de l'automatisation, devenant intégrale et englobant les fonctions physiologiques et psychiques, les gestes et les pensées, la pratique et la théorie, telle que décrite par Bernard Stiegler dans *La société automatique* (2015), ce accompagné de la technologie du web, dans un système capitaliste fonctionnant 24h/24 et 7j/7, ou « capitalisme 24/7 » génèrerait ainsi une « déséconomie », ou la destruction de l'économie.

Cette destruction serait causée par le phénomène principal de la disruption.

Dans son livre *Dans la disruption. Comment ne pas devenir fou ?* (2016), Stiegler considère que cette tendance du choc économique et technologique « anéantit les relations sociales à sa vitesse foudroyante » (Stiegler 2016 : 23). C'est la tendance folle du marché, provoquant l'accélération de l'innovation, la désorientation du capital(isme), l'instabilité généralisée... détruisant « tout ce qui procédait de la culture et de la vie sociale » (*Ibid.*).

L'automatisation et la rationalisation – déjà présentes dans le capitalisme du XX<sup>e</sup> siècle – en sont parvenus à un paroxysme : le calcul est intégral et tout est computation, ce paradigme traversant l'économie comme la technologie, devenue numérique et encore principal lieu des échanges mondiaux, c'est-à-dire des interactions entre les humains, à travers le web et son organisation a-sociale, ou dissociative, où toute réflexion et action sont anéanties, prises de vitesse par les puissantes capacités de la machine. Stiegler écrit : « La disruption [...] s'accomplit dans le capitalisme devenu purement, simplement et absolument computationnel... » (228).

Aussi, dans cette (dé)structuration, le prolétariat s'est étendu à toutes les strates de la société, dépossédé par la *data economy* de ses propres gestes, attitudes, symboles, échanges : « Transformés en fournisseurs de data », les individus et les groupes « s'en trouvent désindividus par le fait même : leurs propres données » constituant « des rétentions, permettent de les déposséder de leurs propres protentions – c'est-à-dire de leurs propres désirs, attentes, volitions, volonté, etc. » (23).

Tout est capturé et appelé à rendre raison. Le *Gestell*, l'Arraisonement, conceptualisé par Heidegger, à son comble, extrait tous les « fonds », jusqu'à épuisement, épuisement de la volonté même.

« Désirs, attentes, volitions, volonté, etc. : tout ce qui forme pour un individu l'horizon de son avenir, constitué par ses protentions, est pris de vitesse et progressivement

remplacé par des protentions automatiques, elles-mêmes produites par les systèmes computationnels du calcul intensif », plusieurs millions de fois « plus rapides que les systèmes nerveux des individus psychiques. La disruption est ce qui va plus vite que toute volonté, individuelle aussi bien que collective » (24), fabriquant algorithmiquement des désirs artificiels afin d'ingérer les comportements dans le ventre de l'économie des données, gigantesque baleine (et peut-être pourrait-on en écrire une nouvelle version de Moby Dick d'après Herman Melville, les fictions de cet écrivain se présentant ainsi à nouveau à notre contemporanéité).

« Stade extrême de la rationalisation », écrit Stiegler :

il détruit la raison non seulement au sens où les savoirs rationnels s'en trouvent éliminés par la prolétarianisation, mais où les individus et les groupes, perdant la possibilité même d'exister (car on n'existe qu'en exprimant sa volonté), perdant ainsi toute raison de vivre, deviennent littéralement fous, et tendent à mépriser la vie – la leur et celle des autres. (24)

Cette mortification est liée aux pertes « du sentiment d'exister », « de la possibilité d'exprimer sa volonté », « corrélative de toute raison de vivre » et « consécutive de la raison comme telle ». « A l'exténuation de toute forme de volonté » résulte donc « la prolifération des comportements barbares » (28). De toutes formes de barbarie.

### **Aboulie et mélancolie / Volition et projection**

« Il est impossible de vivre en société sans protentions collectives positives », qui sont transmises générationnellement, constitutives de la mémoire et de la culture, productrices des projets individuels et collectifs, formant les attentes, les souhaits, et les attentions nécessaires à leurs réalisations. Et « vivre, pour une âme noétique, c'est exister en partageant des fins, c'est-à-dire projeter collectivement des rêves, des désirs et des volontés » (Stiegler 2016 : 29-30).

Dans la disruption, toute *épokhé* est rendue impossible, tout comme tout « double redoublement épokhal » consécutif au choc et à ses traumatismes, que provoque chaque invention technique, nécessitant le temps du réajustement pour une stabilité salvatrice.

Cela n'advenant qu'après de longs et souvent difficiles transformations, bouleversements, révolutions, et des ajustements qui stabiliseront la nouveauté des façons de penser et de faire, des « nouvelles formes de vie » : possibilité issue des relations entre rétentions et protentions, composant et générant ainsi une époque.

Ces nouvelles sortes de protentions sont de nouvelles expressions de la volonté, qu'il faut entendre par la *boulé* des grecs, et constituent de nouvelles formes de l'attente : du désir et de l'économie dont il procède : l'économie libidinale, dont

émerge ainsi une nouvelle époque. (33)<sup>7</sup>

Et « une économie libidinale est une économie du désir en tant qu'il est toujours à la fois individuel et collectif » (*Ibid.*). Le désir étant projeté singulièrement, que ce soit individuellement ou collectivement.

Dans l'absence d'époque, et dans le milieu technologique numérique tel qu'il est dirigé, et ses fins décrites précédemment, il est devenu impossible que se produise « aucun ajustement entre le nouveau système technique et les systèmes sociaux », anéantissant l'advenue d'une nouvelle époque.

Il s'agirait alors de susciter la possibilité de « faire époque à nouveau ».

Une époque est ce qui permet l'établissement de protentions collectives par la constitution de nouveaux circuits de transindividuation. Ceux-ci métastabilisent des formes de pensée et de vie [...] où se forment des processus inédits d'individuation collective [...]. Les circuits émergent à travers des relations affectives de divers ordres [...] forgeant des rêves, buts, finalités et horizons communs. (36)

Stiegler cite alors Heidegger : « L'homme est cet être qui attend ».

A la suite de *Bartleby* (Melville), qui meurt faute d'attente, il s'agit de ne pas attendre Godot (Beckett), qui ne vient pas, mais de faire « le rêve d'une chose » (Pasolini), qui se réaliserait, dans une conception collective et partagée, par une « écriture réticulaire » (Stiegler) attentive et attentionnée.

« L'horizon d'attente commun aux individus psychiques qui vivent dans une même époque se présente à eux positivement comme ce qui contient leur avenir en puissance [...] », poursuit Stiegler (41). Or, « radicalisée par la disruption », l'impossibilité de se projeter au-delà de soi-même et de sa propre fin rend fou. « La liquidation des protentions [...] remplacées par des protentions automatiques purement computationnelles – éliminant l'inespéré, détruisant par essence toute attente de l'inattendu, exténuant toute sorte de désir ». Cette liquidation « exténuée aussi bien toute sorte de volonté [...]. Il en résulte une abjecte aboulie » (43).

Alors que les « dispositifs rétentionnels et protentionnels » (44) forment des attentions, au monde, à l'autre et à soi, et cette facticité, ces artefacts, contiennent l'*ubris*, la démesure, l'enchaînement en tant qu'ils la lient au monde. Car l'*ubris*, qui est aussi une attente, est en lutte avec la vanité. « C'est cette vanité qui hante le nihilisme, tramant dangereusement la mélancolie contemporaine » (44-45), celle de la disruption et de l'absence d'époque. Provoquant cette « abjecte aboulie qui est cette désaffection, et cette désaffectation » mortifères. Symptômes que le personnage de *Bartleby* représentait déjà.

---

<sup>7</sup> Et poursuit : « Une époque est toujours une configuration spécifique de l'économie libidinale autour de ce qui se constitue comme ensemble de rétentions tertiaires formant par leur agencement un nouveau système technique qui est toujours aussi un dispositif rétentionnel. » (*Ibid.*).

## **Rétentions, protentions, production de symboles et « invention idiomatique »**

La démassification, la désynchronisation et de véritables interactions devraient être possibles par la technologie du web, où « les rétentions tertiaires numériques sont produites par les individus psychiques eux-mêmes » et grâce à une capacité à l'« interprétation chaque fois singulière », se trouvant « en position de produire et d'exprimer ce qui constitue les fonds rétentionnels partagés sur le web et les plateformes. La rétention tertiaire numérique réticulée apparaît ainsi participative, collaborative et contributive en son essence » (Stiegler 2016 : 51). C'est selon Bernard Stiegler et avec *Ars Industrialis* « un état de fait organologique et pharmacologique à partir duquel il est indispensable de former un nouveau cadre », car ce serait là la possibilité de créer un milieu associé, articulant appareil psychique et technologique, permettant l'expérience d'une individuation, individuelle et collective, et ainsi de faire société, si ce n'est de former un peuple.

Alors que dans la disruption et l'hypermassification se profile une absolue standardisation : par « la formation des circuits entre les rétentions secondaires à travers le calcul intensif, capable de traiter des milliards de données » (51) et extrayant des statistiques, des moyennes, ne désignant (dans le sens de dessin ou design) aucune figure, aucune singularité, aucune exception, ce qu'est toute individualité, mais des profils entièrement déterminés par les calculs automatiques, sortes de portraits robot - et robot est ici le mot juste - qui n'identifient personne. C'est-à-dire aucune personne, car personne ne peut naître des résultats d'une équation. Sinon un « homme sans qualités », ou sans aucune qualification. Et à l'opposé, la quantification, résultat de moyennes et de statistiques issues de l'algorithmique, se répand comme un ordre social, divisant autant que totalisant.

Dans cette synchronisation et massification d'un nouveau genre, la dissémination, absorption et liquidation des je, des singularités, rendent caduque la formation d'un nous.

L'absence de ces processus d'individuation, d'idéalisation, de sublimation, et la liquidation des rétentions et protentions que produit la disruption telle qu'interprétée par Bernard Stiegler portent l'impossibilité d'une individuation psychique et collective, elle-même à même de produire des singularités culturelles, des inventions, des extériorisations qui se matérialisent sous toutes formes, et que sont les œuvres, toutes sortes d'œuvres, de toute(s) civilisation(s). Leurs symboles. Leur culture.

Parmi ces derniers, et qui occupe régulièrement Bernard Stiegler, est « l'invention idiomatique », fruit de l'individuation psychique autant que collective.

Il écrit :

c'est à partir de cette proximité originelle de ma culture locale, localisée, ayant donné lieu à l'idiome que j'incarne, non seulement en parlant, mais de toute part, en ex-istant, et que je tente d'être comme une singularité improbable, ce n'est qu'à partir de cette proximité que je puis partir à la rencontre de cette altérité étrange, et donc étrangère, où je trouve l'autre qui est en moi. (60)

Et « partir ainsi, c'est traverser l'idiome que j'incarne, et être traversé par lui, qui accueille et rend possible la rencontre d'autres idiomes, tout aussi improbablement singuliers » (*Ibid.*).

Aussi :

c'est par ce qu'il y a de plus idios dans mon idiome, c'est-à-dire de plus néguanthropique, et que je rencontre dans l'idiomaticité des autres idiomes ou des autres idiosyncrasies, répondant par leur idiolecte à ce qui se tient déjà dans mon idiome, et comme le plus proche, ce n'est qu'ainsi qu'une individuation psychique est possible. (*Ibid.*)

On pourrait supposer que Bartleby initiait cette individuation par l'invention de sa phrase singulière et étrange, devenant son idiome propre, sa différence, bifurquant ainsi d'une langue automatique, répétitive et normative, celle de la bureaucratie, mais face à laquelle la négativité de « not to » n'engageait à aucune création de lien nouveau, de relation, d'échange collectif. Aucun dialogue, voire aucune dialectique.

C'est à travers l'idiome singulier qu'est sa formule que Bartleby tenta donc de s'individualiser et d'exister, en cessant de copier, et en inventant sa langue, en émettant sa ritournelle. Qui ne demeura que langue étrangère, au désespoir de son locuteur, unique et isolé. Éternel étranger.

Alors que, selon Bernard Stiegler, l'idiome est transitionnel, et produit individuation et transindividuation. La transindividuation étant « la condition du sens, c'est-à-dire de la raison conçue non pas comme ratio mais comme affect ». C'est la question de la *philia*, de « ce qui lie les membres d'une communauté », mais « qui se déchire lorsqu'une civilisation dégénère » (90).

### **(Im)Possibilités de la vie noétique, rêve et raison, rêve et existence**

Aujourd'hui la transindividuation « est conditionnée par le pharmakon numérique » mais « tel qu'il fait de la désindividuation une industrie » (Stiegler 2016 : 119). « C'est pourquoi on peut voir de nos jours des cas psychiatriques articuler de façon délirante leur misère psychique avec la misère affective, symbolique, politique et spirituelle ambiante – sur un fond de misère économique ». (131)

Face à cet état de fait et

Au regard de ce qui, dans l'Anthropocène, est devenu le « rationnel » mais, qui comme rationalisation, engendre la nouvelle forme de barbarie qui se concrétise à présent comme disruption, la raison doit combattre l'empêchement de rêver en réalisant le rêve de cette immense bifurcation, que sera le Néguanthropocène, que l'archi-protention porte en elle comme pouvoir néguanthropique... (158)

C'est ainsi comprendre la fonction du rêve dans la raison : comme possibilité et capacité de se projeter. C'est-à-dire comme projection et protention.

Contre l'« abjecte aboulie » et pour une nouvelle économie de la raison, et de toutes les possibilités pharmacologiques qu'elle contient, Stiegler soutient que « le rêve est l'origine et l'avenir de l'exosomatization comme noétisation » (240), et l'avenir de l'humanité, ou de la « non-inhumanité ».

La trahison des rêves en tant qu'ils sont la ressource de toute noèse et de toute néguanthropogénèse est ce qui [...] a engendré une immense démoralisation qui, dans l'horizon disruptif, paraît boucher toute possibilité d'une éventuelle bifurcation pacifique. (241)

Et vitale.

L'exosomatization de la noèse, sa publication, sa formalisation et son appareillage, doivent être structurés par « une économie industrielle numérique non destructrice des structures sociales et des appareils psychiques » (247). Ce pour une nouvelle chose publique passant par une nouvelle rationalité.

En effet, « la raison est ce qui fait passer les puissances noétiques que sont tous les appareils psychiques des êtres non-inhumains à l'acte noétique logique » (271).

Appareils technologiques et appareils psychiques doivent donc s'ajuster, s'organ(olog)iser, car la vie noétique passe par la vie technique, et même, « la vie technique est une vie noétique ». Cela appelle à une (ex)organologie qui soit porteuse d'une « nouvelle oikonomia ».

Comme « nouvelle oikonomia », cette économie doit contenir le temps du rêve, ce dernier ayant une fonction dans la raison. Elle doit donc aussi en être une politique.

Du côté de l'existence collective sous toutes ses formes, la faculté de rêver ensemble [...], cette faculté de rêver pour faire corps est la condition et la ressource de la noèse qui suppose la rétention tertiaire, et qui est ainsi à la fois le fruit de l'exosomatization et sa condition. (288)

Là, la question du temps doit être posée comme la capacité de futurition, elle-même conditionnée par la faculté noétique de rêver et comme protention.

De son impossibilité dans la disruption et l'absence d'époque, Stiegler écrit : « Il en

résulte une désintégration organologique qui ruine les solidarités organiques sans lesquelles il ne peut y avoir de faire-corps social, c'est-à-dire de société. »

Sans ces

nouvelles formes sociales, constituant de nouvelles formes de vie, l'accomplissement disruptif du nihilisme ne peut qu'aboutir au déchaînement d'une violence meurtrière immense, protéiforme et imprévisible, parce que dénuée de toute rationalité – c'est-à-dire de tout attachement à la vie. (320)

Et telle que l'âme souffrante de Bartleby en est un symptôme.

Du capitalisme et ses structures (a)sociales du XX<sup>e</sup> à celui du XXI<sup>e</sup> siècle : « L'âme noétique est dé-moralisée » (321) et mélancolique.

Actuellement, écrit Stiegler : « Nous voyons s'accomplir et se parachever ce nihilisme au XXI<sup>e</sup> siècle, et comme disruption, à travers la calculabilité machinique telle qu'elle opère désormais la désinhibition automatiquement (comme automatisation des protentions) [...] » (330).

Or :

Depuis Freud, les conditions de l'élaboration et de la transmission de l'être moral comme savoir de l'être désirant et les symptômes de sa démoralisation ont été étudiés à partir de la clinique psychanalytique au sein du processus de transformation épokhale que constitue le devenir de la bourgeoisie – et, du capitalisme, c'est-à-dire du calcul généralisé comme opérateur de la désinhibition provoquant mille pathologies que le XX<sup>e</sup> siècle disait névrotiques. (331)

Au XXI<sup>e</sup> siècle, constituer « les conditions de possibilité d'une économie libidinale qui est aussi une économie et une écologie de l'esprit », c'est là la lutte contre : « la destruction des processus d'identification et d'idéalisation » qui « engendre une immense souffrance – symbolique, affective, spirituelle et intellectuelle » et provoque « un déchaînement littéralement dia-bolique de l'ubris : détruire le sym-bolique, c'est installer le dia-bolique » (333-334).

Tout ceci suscite « dégoût, mépris et désespoir » (334).

Contre cette destruction diabolique, il est impératif de produire des symboles, représentations communes, dans un partage du sens, si ce n'est du sensible, par une idiomaticité dialogique, où s'entremêlent des singularités, et se transforment les agencements collectifs.

Formes de la culture et de la société, où se recompose « le désir lié – lié par les règles de la vie commune formées au cours de la transindividuation, et comme savoirs (vivre, faire, contempler) – ». Telle est « l'économie de la différence noétique » (351).

## Vers une conclusion

Que peut la littérature ? Quelle fonction pour la fiction ? Quel statut pour la philosophie ? Quelles formalisations des énoncés ? Pour quelles subjectivités ? Et quel repeuplement, c'est-à-dire devenir et avenir collectif ?

Cette nouvelle économie de la raison se ressource dans le rêve, le rêve projetant lui-même d'improbables et impalpables formes, parfois infigurables. Et qui peuvent être des abstractions, des idées. Ou leur genèse.

Ce rêve diurne est à l'origine de la pensée, et le désir de réalisation de ce rêve est à l'origine d'une action. C'est là un soin contre l'« abjecte aboulie ».

L'aboulie étant cette psychopathologie de la volition, ou de la volonté, cette inhibition ou incapacité de toute activité physique et /ou mentale, de tout passage à l'acte. Et même de tout projet.

L'aboulie est ainsi définie à partir de son étymologie par le psychiatre et psychanalyste grec Vassilis Kapsambelis :

Le terme d'aboulie est composé du a privatif et de bouli, boullisis, boulima, qui désignent en grec ancien et moderne la volonté, la décision, le désir au sens de l'effort conscient vers la réalisation d'un objectif. Le terme de bouli désigne également l'espace public de rencontre, de réflexion et de débat autour des affaires communes (« Bouli » désigne en grec moderne le parlement). (Kapsambelis 2016)

Pour une nouvelle époque de la volonté, pour une capacité à prendre des décisions, individuelles et collectives, les figures et personnages de « fictions régulatrices » et pansantes, pourraient renverser la négativité idiomatique (tel le « not to » de Bartleby) en affirmations volontaires, inscrivant une réorientation de l'action collective, c'est-à-dire de la politique, en tant qu'elle organise la vie de chacun et de tous. Pour des « nouveaux agencements collectifs » (Gilles Deleuze) et de nouvelles formes de vie et de société (Bernard Stiegler).

A partir de ce constat, pourrait se refonder l'organe qui représente cette volonté : le bouleuterion grec, conçu à une nouvelle échelle, plus ample que celle de la cité, dans des agencements et tramages articulant micro et macro, local et global, horizontal et vertical, dedans et dehors, universalité et diversalité... à une échelle qui serait celle de la biosphère devenue technosphère, et passant par des technologies relationnelles, telles que le web, possiblement organe de cet espace public, réinvesti d'esprit, et fondé sur de nouvelles règles.

## BIBLIOGRAPHIE



- Deleuze, G. (1993). *Critique et clinique*. Paris : éditions de Minuit.
- Kapsambelis, V. (2016). « Aboulie », entrée en *Dictionnaire de la fatigue*, ed. P. Zawieja.  
Genève : éditions Librairie Droz.
- Melville, H. (2003). *Bartleby, le scribe : une histoire de Wall Street*. Paris : éditions Allia.
- Stiegler, B. (2015). *La société automatique 1 : l'avenir du travail*. Paris : éditions Fayard.
- Stiegler, B. (2016). *Dans la disruption : comment ne pas devenir fou ?* Paris : éditions Les liens qui libèrent.