

“Dobbiamo diventare la quasi-causa del niente – del nihil”. ***Un’intervista con Bernard Stiegler****

di JUDITH WAMBACQ E BART BUSEYNE

Traduzione di Emilia Marra

Abstract

This interview with the philosopher Bernard Stiegler was conducted in Paris on 28 January 2015, and first appeared in Dutch translation in the journal *De uil van Minerva*. The conversation begins by discussing the fundamental place occupied by the concept of ‘technics’ in Stiegler’s work, and how the ‘constitutivity’ of technics does and does not relate to Kant and Husserl. Stiegler is then asked about his relationship with Deleuze, and he responds by focusing on the concept of quasi-causality, but also by arguing that there is a certain trajectory in Deleuze’s thought, situating his own philosophy in relation to its various moments. Stiegler is then asked to respond to the Charlie Hebdo terrorist attacks carried out three weeks prior to the interview. After making a couple of precautionary remarks, Stiegler relates such occurrences to the problem of what he calls ‘spiritual poverty’, to the intensification of ‘negative sublimation’ that can occur when there is a disconnection between the generations, and more generally to the growth of nihilism. All of these phenomena relate to the exploitation of technology by a virulent capitalism that irrationally believes that only the market is rational. After consideration of the complex historical relationship between Islam and modernization, and of both of these to Nietzsche’s ‘death of God’, and after recalling the destructive role played by the West in the rise of fundamentalism and jihadism, Stiegler concludes by reflecting on the fact that, ultimately, ‘intellectuals’ have failed to use technologies in ways that produce alternatives to consumerism.

Organologia generale

Uil van Minerva [UvM]: Bernard Stiegler, lei è autore di una trentina di libri, tra i quali i tre volumi della serie *La tecnica e il tempo*. Tale serie è spesso considerata come il suo *opus magnum*. Non sorprende dunque che molti la vedano come un “filosofo della

* L’intervista sulla quale la presente pubblicazione si basa ha avuto luogo il 28 gennaio 2015 nel salone dell’Istituto di Ricerca e d’Innovazione (IRI), a Parigi. Il testo è dapprima apparso in traduzione olandese nella rivista di filosofia *De Uil van Minerva, Tijdschrift voor geschiedenis en wijsbegeerte van de cultuur*, vol. 28/4 (novembre 2015). Ringraziamo Sofie Messeman per l’assistenza tecnica e i consigli editoriali. In seguito è stata pubblicata la traduzione inglese (a cura di Daniel Ross) sulla rivista *Theory, Culture & Society* (Published online before print: July 26, 2016, doi: 10.1177/0263276416651932). La Deleuziana ringrazia gli autori e Dan Ross per aver proposto la pubblicazione di questo testo e per aver così contribuito alla diffusione dell’intervista.

tecnica”, e non un filosofo del politico o delle scienze. Tuttavia tale qualificazione rischia di trarre in inganno. La questione della tecnica, come lei la pone, non è quella che si definirebbe una questione regionale. Si potrebbe dire della tecnica quello che Jean Laplanche dice della sessualità in campo psicanalitico¹: se non è tutto, la tecnica è quantomeno onnipresente nel campo umano; essa è coestensiva all’esistenza?

Bernard Stiegler [BS]: Sono pienamente d’accordo con una tale presentazione delle cose. E la trovo ancor più interessante proprio perché lo statuto della sessualità nella psicanalisi è a sua volta un soggetto che mi sta molto a cuore, e del quale penso, in effetti, che dovrebbe essere articolato con la tecnica.

Da una quindicina d’anni a questa parte, ormai, ho sviluppato una proposta al contempo teorica e pratica attraverso ciò che chiamo una “organologia generale”. In molti intendono l’organologia generale come la sottomissione di tutto ciò che esiste alla tecnica, che sarebbe dunque in quanto tale l’oggetto di tale organologia generale. A quel punto cerco di mostrare che l’organologia non parla solo della tecnica, ma anche e con altrettanta insistenza degli organi e delle organizzazioni. Gli organi noetici, quelli dell’“anima noetica”, non sono semplicemente tecnici, e non lo sono neanche le organizzazioni. Ma ogni organo e ogni organizzazione *noetici* sono anche *tecnici* – e organologici in questo senso, il ché significa: non soltanto organici, non soltanto organizzativi.

L’organologia è una teoria e una pratica dell’organizzazione che comprende ogni tipo di realtà non-tecnica. Tale teoria, per quanto “generale”, non ha la pretesa di assorbire tutte le teorie. Ma tutte le teorie la riguardano, e la mia debolezza è quella di credere che essa le riguardi tutte – perché si tratta di un discorso sulle condizioni di possibilità, oltre che sui limiti, delle teorie – e quindi, anche sulla necessità della pratica.

Piuttosto che come una teoria, per quanto essa sia anche “teorica”, la presento come un percorso – nemmeno un metodo –, come un modo non soltanto di porre delle questioni, ma di *lasciarsi mettere in questione* (dalla tecnica, dagli organi e dalle organizzazioni composte e che formano delle relazioni transduttive) in vista di affrontare quelli che Deleuze chiama dei problemi. Tale percorso consiste nel dire: nel momento in cui interroghiamo una dimensione dell’umanità – economica, ermeneutica, estetica, psicanalitica, ecc. – troviamo sempre, da qualche parte, la tecnica. La tecnica *contamina* le altre dimensioni dell’organologia generale.

Se, per esempio, vogliamo studiare il cervello, l’occhio o il dito umano, non potremo mai sottrarci da ciò che accompagna quel cervello, quell’occhio o quel dito. Il dito tiene

¹ «‘Pansessualismo’ non significa affermare che la sessualità sia tutto, e neppure che tutto si spieghi attraverso la sessualità e unicamente attraverso di essa; si tratta piuttosto della scoperta che, nell’esplorazione dell’inconscio, che è il dominio specifico della psicanalisi, non c’è cammino che non tagli e ritagli senza sosta delle rappresentazioni sessuali. Sebbene non sia tutto, la sessualità è nondimeno presente dappertutto, nel campo psicanalitico: essa è coestensiva all’inconscio» (Laplanche 1997: 1 [trad. nostra]).

degli oggetti che sono tecnici, e che ha potuto fabbricare da sé. Il modo in cui tiene questi oggetti è iscritto in un'organizzazione sociale che non è né tecnica né biologica, e che lo condiziona. La tecnica è quindi ovunque, ma non tutto è per questo riducibile alla tecnica. Per tale ragione mi ritrovo pienamente nella proposta di Laplanche (con la quale sono inoltre profondamente d'accordo per quanto riguarda la psicanalisi) e nell'analogia che lei propone.

La costitutività della tecnica

UvM: La tecnica non è semplicemente uno strumento qualsiasi o un sistema che incontriamo nel mondo. Prima di essere un oggetto presente alla coscienza, la tecnica *costituisce* quella coscienza come tale. Come intende il termine costituzione? Si tratta forse di un riferimento a Kant, che fa una distinzione tra il costitutivo e il regolativo²?

BS: La questione del rapporto tra il regolativo e il costitutivo è evidentemente immensa – nonché la posta in gioco tra l'eredità kantiana e il "sistema dell'idealismo" tra Schelling e Fichte. Quelle che io chiamo le consistenze, che non esistono, nel loro oltrepassare l'esistenza, e, così facendo, proiettandola oltre la sostanza, sono un modo per riprendere il concetto dell'idea regolativa di Kant, che ho inserito nel cuore di ciò che chiamo l'idiotesto, e che articolo con la questione fenomenologica della protensione e con la questione freudiana del desiderio. L'idea regolativa apre alla filosofia una possibilità totalmente nuova e promettente. Ma per assumerne in pieno la portata, occorre sconvolgere lo statuto del costitutivo in Kant. Ho cercato di mostrare nel terzo volume di *La Tecnica e il tempo* (Stiegler 2001) che lo schematismo della prima versione della *Critica della ragion pura* è reso possibile attraverso una quarta sintesi, una sintesi tecno-logica, evidentemente in assoluta incompatibilità con Kant.

L'idea regolativa (come lo schematismo) è condizionata da questa quarta sintesi. Tali osservazioni meriterebbero degli sviluppi lunghi che non potrei fare qui nemmeno volendo: vorrei rifletterci ancora un po' su. Non voglio asserire degli enunciati prematuri.

La costitutività tecnica non è trascendentale, perché ciò che vi è costituito di fatto può divenire costituente – e allo stesso modo destituente: questa farmacologia è una filosofia del divenire e della sua "différance", nel suo aprire in quel divenire un avvenire (ossia un diritto) tale per cui la costitutività o condizione di possibilità è anche una condizione di impossibilità destitutiva (in cui il diritto può sempre regredire in un nuovo stato di fatto).

Ciò che costituisce – la tecnica – destituisce. La tecnica è al contempo e per le stesse ragioni ciò che costituisce la possibilità e ciò che la sbarra. Qui troviamo quello che la

² Come suggerisce Ian James (2013 : 308).

politica, l'etica, l'estetica, la religione – in breve, tutto ciò che forma la cura, la *Sorge*, la *therapeia*, ci impongono. Se esiste quindi una costitutività, quest'ultima non è una costitutività trascendentale, ma, essendo anche destitutiva, si tratta piuttosto di una costitutività *a-trascendentale*. Voglio dire: la tecnica ha ancora la funzione che il trascendentale aveva in Kant e in Husserl – la costitutività –, ma non è più trascendentale: essa è originariamente empirica (e accidentale). Questo “empirismo a-trascendentale”, se così lo possiamo definire, non è nemmeno deleuziano. Deleuze e Guattari non sono mai arrivati a pensare la questione dell'artefatto, cosicché un'intera facciata del loro pensiero resta, su questo piano, a margine del platonismo.

La quasi-causalità di Deleuze

UvM: Ma con questa idea della condizione paradossale, che è immanente e non trascendente, lei è comunque molto vicino a Deleuze, no?

BS: Avete ragione – e anzi, sono sempre più vicino a Deleuze. Eppure trovo che ci sia un blocco fondamentale in Deleuze; in Guattari meno – ma in quest'ultimo trovo altre difficoltà. Nonostante tutto, Guattari è forse più aperto a una simile introduzione dell'organologico nella vita. Deleuze è bergsoniano, e il suo bergsonismo è intrattabile su questo piano.

Quello che dal mio punto di vista più importa in Deleuze è la sua idea di quasi-causalità (Deleuze 2002). È una posizione al cospetto della vita che consiste nel porre che ciò che mi ferisce, ciò che mi indebolisce – per non dire ciò che mi uccide – è anche la mia occasione. La mia occasione è solo lì, non in una provvidenza – trascendentale o trascendente – che verrebbe a salvarci. Non esiste salvezza, e la questione non è di essere salvati, ma di essere degni. Ecco quanto di magnifico c'è in Deleuze.

Di fatto, la questione è sempre di essere degni della tecnica – cioè dell'accidentale –, anche quando quest'ultima mi destituisce. Essere degno della forza che essa mi dà è piuttosto semplice. Ma essere degno di ciò che mi toglie è una vera e propria prova. Come fare affinché una tale diminuzione di me stesso possa trasformarsi in un aumento di me, questa volta non più come *me stesso*, ma come *me l'altro*? Questo è Deleuze – il Deleuze che mi interessa.

UvM: Quindi, la dignità non ha niente a che vedere con la passività, l'accettazione o la rassegnazione, ma, al contrario, con l'azione?

BS: In effetti, è proprio per questa ragione che non si tratta affatto di una *Gelassenheit*: questo concetto ha a che vedere con l'individuazione e la trasformazione, con ciò che, seguendo Simondon, chiamo “l'invenzione”. Deleuze apre una prospettiva

“farmacologica” in *Differenza e ripetizione*, in cui parla della ripetizione come di “ciò di cui si muore” e come ciò che “salva e guarisce” – della ripetizione come “pharmakon”³. In seguito, con Guattari, si impegnerà in cose molto diverse, che non saranno più strettamente deleuziane e che vanno molto lontano: credo che con l’intervista a Toni Negri sulle società di controllo (Deleuze 2000) egli divenga critico rispetto al percorso che aveva aperto con Guattari in *L’Anti-Edipo*, in *Mille Piani* e in molti altri testi. Penso che cominci a prendere un po’ di distacco. È invecchiato, e forse trova un po’ limitante quella sorta di sì alla “macchina desiderante” capitalista che diventa sempre più una attitudine e sempre meno un pensiero.

Credo che senta arrivare come nessun altro prima i primi effetti dell’ultraliberalismo. Deleuze è un pensatore politico. Per la prima volta, egli comincia, in un certo qual modo, ad affermare il negativo. A partire dal 1990, nel momento in cui riprende il tema del dividuale che credo venga da Guattari, fa fatica a dire sì e sembra che senta già arrivare quello che mostreranno Thomas Berns e Antoinette Rouvroy (2013), ossia che i concetti dei due filosofi collimano perfettamente all’interno di e come ciò che chiamano la “governamentalità algoritmica”; ma anche che, così facendo, tali concetti funzionano al contrario rispetto a come Deleuze e Guattari si aspettavano (mia un’analisi dettagliata del loro commentario ne *La società automatica* [2015]).

Quel momento, nonostante quanto detto finora, è anche l’inizio di una cattiva svolta in Deleuze. Per quanto mi riguarda, quando si mette a parlare di resistenza non è più sufficientemente deleuziano. Ora, è proprio nel momento in cui iniziamo a dire “qui c’è del negativo” che non bisogna resistere, ma inventare. Essere degni non significa essere passivi o resistenti (ossia “reattivi” nel senso così spesso invocato da Deleuze), ma essere inventivi: significa proporre una nuova disposizione, come dicevano Deleuze e Guattari, di modo che sia organologica, cioè permessa dalla stessa invenzione tecnica, e come realtà della ripetizione della quale si muore e che guarisce.

Quello che mi interessa è una sorta di triangolo tra la filosofia trascendentale (Kant, Husserl, l’analitica esistenziale di Heidegger), il percorso derridiano e la quasi-causalità deleuziana. Cerco di fare un pensiero per il XXI secolo con queste tre dimensioni – più la psicanalisi.

La miseria spirituale

UvM: Ci piacerebbe farle un paio di domande sull’attualità, in particolare sugli attentati di Parigi del 7 Gennaio 2015 e, più generalmente, sugli atti di violenza commessi dall’integralismo musulmano in tutto il mondo. Lei ritiene che gli attentati rivendicati dall’islam possano essere compresi come una critica *di fronte al life style*

³ «Se si muore di ripetizione, è essa ancora che ci salva e guarisce [...] se la ripetizione ci rende malati, è anche in grado di guarirci; se ci incatena e ci distrugge, può anche liberarci» (Deleuze 1997: 13, 30).

propagato dal capitalismo neoliberale? Gli integralisti criticano per esempio il materialismo della cultura occidentale, l'assenza di valori spirituali e familiari, ecc. può essere intesa come una critica dell'assenza di responsabilità e di cura nell'Ovest?

BS: Prima di rispondere vorrei fare due osservazioni. In primo luogo, fino ad ora ho rifiutato ogni intervista su questo punto. All'interno del gruppo *Ars Industrialis* molte persone, nelle ore che hanno seguito gli attentati, hanno voluto aprire delle discussioni. Mi sono opposto. Era la prima volta che prendevo una decisione così autoritaria come presidente di *Ars Industrialis*⁴. Dicevo in sostanza che ero d'accordo con la circolazione di messaggi al fine di conoscere gli uni le posizioni degli altri, o anche certamente che ci si esprimesse pubblicamente a titolo individuale, ma come gruppo non volevo che prendessimo posizione.

Quello che è accaduto è di una gravità fuori dall'ordinario ed è assolutamente fondamentale prendersi il tempo per riflettervi. Il sistema mediatico-terroristico è fatto per produrre un'emozione che impedisce di pensare (e che si avvicina a ciò che alcuni chiamano *functional stupidity* [Alvesson & Spicer 2012]). Rispondendole, questa sarà quindi la prima volta che mi esprimo su questo argomento – con, spero, molte precauzioni, e a mio nome. E rischio di non dire molto, eccezione fatta per alcune generalità che suoneranno più come dei promemoria.

Seconda osservazione: non credo che gli attentati di Parigi siano stati commessi da integralisti musulmani. I jihadisti di cui si parla, nella maggior parte dei casi se non in tutti, sono persone convertite molto recentemente e che, tra l'altro, non sono necessariamente magrebini o africani. Il 25% dei jihadisti in Francia sono dei francesi di origine europea. Alcuni non sono nemmeno originari dei sobborghi ghettizzati, ma di quella che chiamiamo la Francia diseredata, le piccole città sinistre in cui non c'è niente da fare, ad esempio nella Normandia e nella costa bretone, come nel caso del vecchio marinaio che ha più di cinquant'anni e il cui processo si è appena aperto. Questi jihadisti non sono in generale dei musulmani: essi rivendicano un'appartenenza molto fantasmatica all'islam, ma non hanno avuto un'educazione religiosa. Si tratta di una sorta di *rivendicazione di identità spirituale* improvvisa, esaltata ed estrema che, in generale, si traduce molto velocemente attraverso dei processi ultra violenti che non hanno niente di religioso. Questo non vuol dire che non ci sia nessun musulmano tra questi jihadisti, ma sono delle eccezioni. Tutto questo non vuole nemmeno dire che non ci siano gruppi che, nei paesi musulmani, li manipolino.

Fatte queste due osservazioni, non dico che non ci siano problemi con l'islam. Ma è un'altra faccenda, sebbene non possiamo forse separare completamente queste due questioni. Il problema con l'islam è anche il problema con l'integralismo in generale, cioè

⁴ *Ars industrialis* è un'associazione internazionale di cittadini che si impegnano in "una politica industriale delle tecnologie dello spirito"; è stata creata il 18 Giugno 2005 per iniziativa di Georges Collins, Marc Crépon, Catherine Perret, Bernard e Caroline Stiegler. Informazioni: <http://www.arsindustrialis.org/> (N.d.T.).

anche con l'integralismo ebreo israeliano e con l'integralismo evangelista americano, che può anche essere un integralismo occidentalista (l'integralismo cattolico, in Francia, sembra meno vivo, e papa Francesco sembra aprire una nuova epoca). La singolarità delle condizioni nelle quali la questione dell'integralismo emerge, oggi, sotto le sue diverse e variate forme (compreso l'integralismo laicista), è ciò che avevo chiamato la miseria spirituale (Stiegler 2006).

Da *Amare, amarsi, amarsi* (Stiegler 2014), avevo cercato di analizzare quelle che sono le diverse forme della miseria noetico-simbolica, affettiva, intellettuale, spirituale, sessuale, in una parola, la miseria che si fonda sulla perdita del sentimento di esistere. Quando ho pubblicato quel libro su Richard Durn, che non è un terrorista ma un massacratore, che aveva rivendicato molte settimane prima del massacro il suo bisogno di uccidere, avevo terminato l'analisi dicendo: ci sono milioni di Durn, e quando le condizioni si saranno riunite, essi passeranno all'atto. Il comportamento di Durn, dei responsabili degli attentati di Madrid, di Anders Breivik in Norvegia, è prima di tutto un comportamento criminale di persone che diventano folli a causa del sentimento di non esistere [e dopo che l'intervista alla base di questa pubblicazione ha avuto luogo, mentre ne rileggevo e correggevo la trascrizione, è comparso il pilota che ha fatto precipitare l'aereo di linea su una montagna senza altra ragione se non quella di portare con sé centinaia di esseri umani in quello che è descritto come il suo suicidio – ma una tale descrizione è forse sufficiente?].

La sublimazione negativa

Tra l'altro, questo problema si pone specificamente nella gioventù. Ieri mattina ascoltavo una trasmissione radiofonica su France Culture in cui un sociologo che aveva appena pubblicato un libro sullo stato della gioventù francese parlava di un tasso di suicidio che mai era stato previsto, e di una disperazione terribilmente diffusa. Una gioventù senza avvenire professionale, anche quando si tratta di laureati. Nessun processo di identificazione verso i propri genitori, nessun eroe da imitare, niente di niente. E cosa finisce per produrre una situazione del genere, specialmente alla fine dell'adolescenza? Può produrre quello che chiamo "la sublimazione negativa" (Stiegler 2006: 74). La sublimazione negativa appare sempre nell'adolescente, per il quale arriva sempre un momento negativo, un momento di trasgressione, sia nei confronti di se stesso (automutilazione), sia contro le convenzioni (lasciarsi crescere i capelli, ecc.), sia verso il prossimo (sbattere la porta, scappare di casa). Diventare adulto significa in primo luogo uscire dalle norme – tutto questo è banale. L'anticonformismo è la versione molto *soft* di qualcosa che però può andare più lontano, e a volte molto lontano, per esempio fino a uccidere il proprio padre.

In uno sviluppo adolescenziale normale, questo anticonformismo conduce al

presentarsi dell'adolescente di fronte agli adulti come *eticamente più corretto*. Diventa riparatore dei torti. Si volge verso suo padre e gli chiede: «tu cos'hai fatto durante la guerra? Eri un resistente? No, tu eri un collaborazionista. Eri come tutti gli altri. Non eri altro che una pecora del gregge».

C'è sempre un momento in cui l'adolescente comincia a diventare quel riparatore dei torti, e in questo modo adulto, perché sta abbozzando una possibilità di posizione adulta, del tipo al quale potrebbe anelare, o che potrebbe prescrivere ad altri – per esempio, ai propri figli. Se questo risanamento del torto non passa attraverso dei processi di identificazione positiva verso una figura alternativa ai genitori si creano inevitabilmente delle complicazioni.

Oggi non esiste alcuna figura alla quale l'adolescente possa identificarsi in modo positivo. Chi potrebbe identificarsi con François Hollande? Restano i siriani massacrati da Assad e che non sono sufficientemente aiutati – che alle volte i media presentano come i resistenti al regime di Assad, e come delle vittime, e alle volte, come stato islamico, come il diavolo, visione che tra l'altro tale “Stato” coltiva sistematicamente: in effetti è piuttosto diabolico. Così facendo, viene alla luce una scena incomprensibile, di identificazione negativa, se posso dire, per una generazione che non ha nessuna esperienza, nessuna educazione religiosa, nessuna educazione politica, per non dire nessuna educazione in senso stretto.

La disintegrazione

UvM: Perché dice che non ha nessuna educazione? Quantomeno è andata a scuola.

BS: Tre settimane prima degli attentati a Parigi ho tenuto una conferenza dal titolo “La disintegrazione”, nel teatro dei famosi quartieri a nord di Marsiglia⁵. Quei quartieri sono i più svantaggiati della Francia: disoccupazione molto alta, violenza, droga, ecc. La mia conferenza si rivolgeva alla popolazione, compresi gli elettori dei Front National, perché sono convinto che, in primis, non serva a nulla insultare gli elettori del Front National, e in più, politicamente, non è giusto. Bisogna far loro delle proposte politiche anziché insultarli. Avevo deciso di non parlare del Front National, né della violenza in quei quartieri, ma di prendere le cose da un punto di vista più distanziato. Quindi ho parlato, tra altre cose – ma soprattutto – dell'educazione.

Oggi, l'educazione non funziona. L'educazione, nel senso dell'istruzione pubblica, fu concepita da Jules Ferry per soddisfare due punti.

In primo luogo, grosso modo, si trattava di completare il programma di Condorcet,

⁵ Bernard Stiegler, *La désintégration*, conferenza al Théâtre du Merlan (Marseille), tenuta il 17 dicembre 2014 durante un incontro organizzato da *Planète Emergences* ed *Ars Industrialis* nell'ambito del festival *Marseille retrouve le nord*.

ossia di costituire la cittadinanza sulla base di una razionalità relativa del comportamento del cittadino e di acquisire tale razionalità attraverso la frequentazione della cultura razionale (la matematica, le scienze, così come la storia, la geografia e la letteratura sottomesse alla critica, ecc.).

In secondo luogo, si trattava di realizzare il sentimento di appartenenza alla nazione. Conoscete quella famosa frase di Jules Ferry: “non nasciamo francesi, lo diventiamo”? Questo significa che possiamo accogliere chiunque in Francia, garantisce a chi non nasce francese che potrà diventarlo. Come si diventa francesi? Lo si diventa, tra le altre cose, a scuola. La scuola è una macchina per la produzione dell’individuazione. Ma affinché funzioni, occorre che vi sia identificazione. E non solo questo: affinché vi sia identificazione, occorre che vi siano idealizzazione e sublimazione. Io mi sono a mia volta individuato come francese pur avendo origini tedesche. Mi chiamo Stiegler, e mio nonno materno si chiamava Trautmann. Non ho molto di francese, ma mi sono identificato ai sanculotti – che i miei antenati hanno senza dubbio combattuto. Da bambino, mi sono identificato con tutti i personaggi della storia francese: Luigi XIV, Robespierre, Napoleone. Non sono affatto nazionalista, ma sono fiero di essere francese. Amo questa storia. La conosco e la rivendico. Vi dico questo perché oggi non è più così. Quei processi di identificazione non funzionano più, per niente.

Transindividuazione attraverso la lingua

Un giorno, durante una conferenza, ho parlato di un borgomastro fiammingo⁶ che è diventato celebre perché ha rifiutato alloggio alle persone che non parlavano l’olandese. Tutti i giornali francesi, specialmente quelli di sinistra, hanno denunciato quella decisione. Quanto a me, invece, ho cercato di capire la sua posizione – e in definitiva credo che essa consegua dal fatto che viviamo in una società dalla quale è scomparso quello che ho chiamato il processo d’individuazione di riferimento (Stiegler 2008: 112).

Nel Medioevo, in Francia, vi era ogni sorta di gruppo sociale locale costituito come tale, in Bretagna, in Occitania, in Provenza, in Savoia, ecc. Si tratta generalmente di conti o duchi che si fanno più o meno la guerra. Non c’è unità nazionale. I processi di individuazione collettiva si producono a diversi livelli – tra le feudalità e la legge divina, la cui lingua è il latino, il cui corpo sono i clerici.

Una società è sempre costituita da fenomeni di individuazione collettiva stratificati, su diversi livelli, che hanno bisogno di un piano di riferimento che permetta di trattare i disaccordi – nel Medioevo lo si faceva davanti alla giustizia divina, così in Francia, fino alla fine dell’Ancien Régime. Dopo la Rivoluzione francese è una giustizia politica – la nazione – a imporsi, anch’essa attraverso una lingua, il francese, che finisce per distruggere tutte le altre lingue.

⁶ Marc Van Asch (CD&V), borgomastro di Vilvorde dal 2007 al 2012.

Il borgomastro fiammingo reagisce al fatto che il mercato ha distrutto ogni processo di individuazione di riferimento. La transindividuazione di riferimento è un piano di sublimazione e di idealizzazione. Non è sullo stesso piano di ciò che, come la merce, si esaurisce nella sua consumazione. La vita di Gesù, l'esemplarità dell'eroe, la nazione sono degli oggetti di sublimazione e di idealizzazione – delle "finzioni necessarie" – che permettono delle costruzioni che rendono possibile la trasmissione del sapere. Esse costituiscono ciò che Pierre Legendre chiama "la dogmatica del sapere", l'indiscutibile (1999 e 2006). Per esempio, noi parliamo tutti il francese, crediamo tutti in Dio, ci battiamo tutti per la libertà del territorio francese anche se parliamo bretone, ecc. Oggi, quel piano che non esiste più è stato rimpiazzato dalla transindividuazione del marketing (Stiegler 2008: 107) – e il borgomastro fiammingo vorrebbe che si potesse ritrovare la transindividuazione attraverso la lingua.

Il nichilismo

Il capitalismo ha sviluppato sistematicamente la captazione di tutte le dinamiche di individualizzazione e di transindividuazione e ha distrutto la transindividuazione di riferimento, generando così la delusione e l'esaurimento della transindividuazione. L'identificazione con una marca, il piercing, questa o quell'altra "pratica" ispirata dal mercato rivelano più o meno rapidamente la propria vacuità, portando alla disidentificazione e alla delusione: all'esperienza di ciò che Nietzsche chiama il nichilismo – in cui colui o colei che lo provano si scoprono a loro volta essere *nihil*. Non essere niente significa aver perso il sentimento di esistere. È quello che succede a Richard Durn. È anche il caso di un tipo completamente diverso di omicidi suicidari (dall'11 settembre 2001 al 24 marzo 2015, da Mohamed Atta a Andreas Lubitz passando per Richard Durn, i fratelli Kouachi e tanti altri).

Un adolescente di 13-14 anni, in un qualunque liceo francese, e non soltanto nei quartieri meno privilegiati, vede sempre meno nel proprio professore una figura di idealità. Prendiamo l'esempio del professore di biologia (in Francia, di Scienze della vita e della Terra). Il sapere attuale in biologia pone questioni immense. Ora, niente di ciò che è insegnato nei programmi d'oggi permette ai professori di far fronte a tali questioni: il sapere attuale in biologia mette in discussione tutto quello che si insegna nei programmi scolastici. I professori che insegnano biologia nei licei e alle medie hanno ricevuto gli insegnamenti classici della biologia molecolare che, oltre al fatto di essere stati oggi messi in discussione, hanno condotto a delle biotecnologie delle quali non vi è alcuna teoria soddisfacente, e che in qualche modo svuotano del suo senso l'enunciato che François Jacob, in *La logica del vivente* (1980), metteva al cuore del neodarwinismo, ossia che "il programma [genetico] non riceve lezioni dall'esperienza" (1970: 11).

La tecnologia di oggi canalizza tutta l'attività scientifica, quella che chiamiamo la

tecnoscienza – in cui la scienza è diventata una macchina per produrre innovazione, cioè efficienza, e non verità. Dico di proposito produrre verità, perché credo che questo sia il ruolo della ragione – come si producono delle dichiarazioni davanti a un tribunale e in cui la verità ha una dimensione performativa. La scienza al servizio dell'innovazione non produce più teoremi ma efficienze, o piuttosto delle cause efficienti che “procedono”, cioè che funzionano – come funzione di un tutto dal quale si è eliminata ogni questione: questa scienza è puramente analitica, fugge le questioni sintetiche, quelle che costituiscono le idee della ragione e che Whitehead chiama la funzione della ragione (1958). Ma non sappiamo affatto *come* e fino a quando queste causalità efficienti possono “andare”. Per esempio, non sappiamo spiegare in modo teoreticamente soddisfacente cos'è un organismo geneticamente modificato nel tutto della vita. Non c'è accordo nella comunità scientifica. I professori che devono parlarne davanti ai propri studenti – che ne sentono parlare senza tregua dai media, passando per la GPA⁷ – sono illegittimi, e non si sentono legittimi perché non sono stati preparati per questioni di tal sorta, che per di più non formano ancora neanche un sapere – ma piuttosto un non sapere. Essi non insegnano nessun sapere reggente, non incarnano quindi più nessuna idealità, cosicché non si dà più un processo di identificazione, né di sublimazione: si verifica piuttosto un rifiuto sempre più sensibile e doloroso da parte degli alunni che, combinato con l'assenza di un avvenire economico e con la prospettiva, per alcuni ineluttabile, della disoccupazione, può condurre solo alla disperazione.

Se adesso quegli studenti sono avvicinati da militanti islamisti wahhabiti, finanziati dal re dell'Arabia Saudita, che investe molti soldi nei sobborghi francesi, che insegna loro un islam estremamente radicale e antimodernista – il wahhabismo – essi si identificheranno con quella ideologia, sentendovisi tanto più a proprio agio quanto più quella regalità della famiglia Saoud è corteggiata dagli Occidentali del mondo intero, a cominciare da François Hollande.

Come potrebbero i giovani in questa situazione, in assenza di figure identificatorie, non perdere la bussola? Un populista qualsiasi – sia esso un populista di estrema destra o un jihadista – può canalizzarvi la sublimazione negativa. Un apparato psichico giovane non può non passare dalla sublimazione per diventare adulto. Se non la trova né in suo padre, né nel suo professore, né nel suo parroco, né nel suo allenatore di calcio, andrà a cercarla dove può. E se ne trovano di illusioni pericolose, in tutti quelli che sfruttano la miseria del mondo: l'estrema destra, il jihadismo, gli integralisti ma anche il marketing, i trafficanti di droga, ecc. Ora, queste illusioni sono tanto più efficaci per il fatto che la sublimazione è *sempre* fondata sull'illusione di una finzione necessaria.

⁷ La gestazione per altri, comunemente chiamata GPA, è un metodo di procreazione medicalmente assistita.

La questione dell'islam

Nell'islam, la sublimazione della sessualità è estremamente diversa dalla sublimazione nel monoteismo ebraico e cristiano. Il monoteismo ebraico e quello cristiano sono a loro volta stati trasformati dall'islam. La modernizzazione del monoteismo è stata condotta dall'islam molto prima rispetto agli ebrei e ai cristiani. A quell'epoca, l'islam non era semplicemente una religione, era una potenza militare, economica e politica estremamente importante che ha strutturato la quasi totalità del sud dell'Europa. Malgrado le sue divisioni, l'impero islamico era con la Cina la zona più prospera al mondo. E poi, c'è stato il lento declino della potenza ottomana ed è a causa del rovesciamento della situazione che, a partire dal XV secolo, e passando attraverso la Riforma e la Controriforma, ha condotto al colonialismo e al capitalismo, che l'Occidente scavalca l'islam. Attraverso molti conflitti e trasformazioni maggiori del cristianesimo, la modernizzazione è passata dal lato giudeo-cristiano (e l'antisemitismo ha rappresentato il peggiore di tali conflitti).

Questa modernizzazione del giudeo-cristianesimo – che opera attraverso il capitalismo nel senso di Max Weber (1945) – genererà la secolarizzazione, che indurrà a sua volta la desacralizzazione progressiva di un certo numero di interdizioni, in particolare in ambito sessuale e alimentare (compreso il matrimonio dei pastori nella chiesa protestante). L'islam non ha vissuto tutto questo. Dal XV o XVI secolo, l'islam ha eretto una serie di frontiere per proteggersi dalla distruzione della propria civilizzazione ad opera della modernità giudaico-cristiana, della quale non bisogna mai dimenticare come essa sia in primo luogo conquistatrice, guerriera e altamente omicida, esattamente come lo fu l'islam in origine. L'ebraismo si è al contrario integrato nell'Europa cristiana, ma al prezzo di regolari massacri, di cui Auschwitz è l'ultima e la peggiore occorrenza. L'ebraismo è spesso stato all'apice della secolarizzazione portata dal capitalismo – e molti grandi scienziati d'Europa furono ebrei. Freud ne è una figura esemplare. Il più emancipato degli europei nell'epoca di Freud è lo stesso Freud, che è un ebreo. Non era credente, ma rivendicava la cultura mosaica.

C'è ancora qualcosa in tutto questo che non abbiamo affrontato per niente, che è persino profondamente rimosso, anche nella filosofia francese, specialmente in quello che la filosofia francese ha da dire (o non riesce a dire) sul divino, sul religioso e sul sacro. I rari testi che toccano la questione della credenza religiosa nel mondo, dello statuto di Dio nella storia occidentale e del cosiddetto "ritorno del religioso" sono spesso pietosi. Ora, Dio è LA domanda della filosofia fino a tempi molto recenti. Fino alla seconda metà del XIX secolo non si è filosofi se non si risponde alla domanda di Dio. È una domanda che si impone anche quando si è atei. È la domanda costitutiva della filosofia di Platone, confermata da Aristotele. Ora, cosa c'è da dire oggi di consistente sulla questione di Dio *e della morte di Dio* oltre a quello che sappiamo da Weber e Freud, e grazie alle nostre esperienze sulla distruzione della transindividuale di riferimento

a opera del marketing che né Freud né Weber avrebbero potuto conoscere?

L'apocalisse

Se dobbiamo vivere quello che Nietzsche chiama “il compimento del nichilismo” che è, se posso dire, la concretizzazione della “morte di Dio”, bisogna porre la domanda di Dio – e questo evidentemente non vuole dire resuscitarlo. Oggi, noi viviamo la prova del nichilismo, oggi il nichilismo si presenta come tale, cioè sotto la forma dell’esperienza dell’“io non sono niente”.

Per molto tempo il nichilismo non si è presentato come questo niente. Si presentava come “tutto è permesso”, “io posso tutto”, “posso trasgredire”. Dal momento in cui il nichilismo si presenta come tale, cosa posso *riconoscere*? Cosa vivo? Qual è la mia esperienza? È l’esperienza di quello che già Kierkegaard (1976) descriveva come la disperazione⁸. Dal momento in cui la disperazione è l’esperienza più comune, la più diffusa, è impossibile ignorare le questioni specificatamente poste dalla morte di Dio, degne della morte di Dio, oserei dire. Stiamo vivendo il momento di ciò che in un linguaggio religioso chiameremmo “l’apocalisse” del nichilismo. È lì che dobbiamo essere degni della prova del nichilismo. Sapendo da sé di arrivare troppo presto con quell’enunciato, Nietzsche ci dice in qualche modo quanto segue: «Io aspetto il momento in cui voi incontrerete davvero il nichilismo. Adesso ve ne parlo e voi credete di capirmi. Ma di fatto non mi capite affatto. Voi *credete* di capire, ma non lo capite perché se lo capiste vivreste la vostra apocalisse». Adesso sì che stiamo vivendo la nostra apocalisse. Ed è adesso che si pone la questione della capacità che noi abbiamo di *diventare la quasi-causa del niente*, del *nihil*. Bisogna assumere l’estremizzazione farmacologica di questa situazione. E quello che mi interessa in questa situazione è in primis il suo tenore chiaramente e irriducibilmente organologico, il ché pone all’attenzione la questione delle condizioni organologiche che hanno reso tutto ciò possibile, nonché il carattere irriducibilmente farmacologico di tali condizioni – il ché comporta un nuovo modo di far incontrare la finitezza con l’infinito.

Prove di nichilismo

UvM: Dunque lei crede che siamo tutti dentro questo nichilismo assoluto? Anche i cinesi, per esempio? Ovunque nel mondo si fa questa esperienza del nichilismo?

⁸ Quest’opera di Søren Kierkegaard, *Sygdommen till Døden*, pubblicata inizialmente nel 1849, è tradotta in francese come *La maladie à la mort* (in italiano *La malattia mortale*, N.d.T.), il ché rende piuttosto letteralmente il titolo originale dell’opera, nonostante talvolta la si sia chiamata il *Trattato della disperazione* [*Traité du désespoir*].

BS: È una domanda difficile e fondamentale. Sì, penso che ovunque nel mondo si faccia l'esperienza che abbiamo descritto, sebbene la si viva in modi molto diversi. Quindi sì, anche in Cina. La ragione che mi permette di dirlo è che i cinesi si riconoscono nei miei libri, di cui molti sono già tradotti in cinese.

UvM: Non è per esotismo che vi si interessano?

BS: No, non credo. Nel 2006, il 15% dei cinesi erano già considerati depressi (Stiegler 2006). Data la velocità della destabilizzazione dei corpi sociali causata dall'adozione del modo di vita occidentale, credo che quella cifra aumenterà ancora sensibilmente. Questo non vuol dire che la stessa cosa si viva ovunque nella stessa maniera.

Ho visto nelle baraccopoli di Rabat, alla fine degli anni 1980, che le persone guardavano certe trasmissioni francesi come *Champs Elysées*, una trasmissione popolare estremamente volgare che presentava un'immagine totalmente falsa della Francia. Gli emarginati marocchini vivevano così il nichilismo, attraverso le trasmissioni della televisione francese. La tecnologia esporta processi, di cui il principale è la liquidazione dei processi di transindividuazione di riferimento, realtà concreta e principale del nichilismo – il ché provoca in ritorno la "reattività" in senso nietzscheano, il risentimento, la rassegnazione. Il processo d'annichilimento può completarsi per vie anti-nichiliste, attraverso reazioni contro il nichilismo che sono di fatto le espressioni più evidenti del nichilismo stesso (l'integralismo, ad esempio). È precisamente ciò che Paolo Vignola (2013, 2014) analizza a partire dalla sua sintomatologia. Dal mio punto di vista, l'integralismo non è affatto un "ritorno del religioso", ma una reazione *del* nichilismo *al* nichilismo, una *espressione* del nichilismo.

Inversione di causalità

UvM: Quindi lei identifica la causa più con la tecnologia che con il consumismo, per esempio?

BS: No, non direi così. Quando abbiamo a che fare con eventi tragici e gravi al pari degli attentati del 7 Gennaio, si producono in linea generale delle inversioni di causalità, in cui l'effetto diventa la causa e la causa diventa l'effetto. Ho cercato di mostrarlo in *Pharmacologie du Front National* (Stiegler 2013): gli elettori del Front National di fatto affrontano delle cause negative, ma trasformano quelle cause in effetti e gli effetti in cause – rendono gli immigrati la causa della loro sofferenza, mentre gli immigrati affrontano a loro volta e spesso molto più dei primi gli stessi fattori di causalità. Queste inversioni costituiscono un tratto fondamentale della farmacologia: quando il *pharmakon* rivela la sua tossicità, si cerca un *pharmakos*, un capro espiatorio, invece di

cambiare collettivamente il proprio rapporto con il *pharmakon*, operazione che appunto può essere condotta solo collettivamente, e che coloro i quali sfruttano gli effetti tossici del *pharmakon* tentano sistematicamente di impedire. Nel caso del jihadismo si producono situazioni simili.

Non è la tecnologia a produrre le inversioni di causalità. È il fatto che la tecnologia è sfruttata da un capitalismo diventato estremamente virulento, violento, totalmente irresponsabile, e che distrugge massivamente le strutture sociali così come le strutture mentali e gli ambienti naturali. La distruzione delle strutture sociali non è una conseguenza secondaria: è un obiettivo. Il capitalismo vuole distruggere le strutture familiari, sanitarie, educative, ecc. per sottometterle esclusivamente al proprio modello, che è “razionalità” del mercato – che è in realtà una razionalizzazione computazionale irrazionale nel suo eliminare ogni incalcolabile, *ovvero ogni singolarità*.

Dal punto di vista del capitalismo, solo il mercato è razionale, tutto il resto è irrazionale, quindi il mercato ha tutti i diritti: può distruggere ogni cosa, persino l’educazione dei bambini. Il mercato educerà i bambini meglio dei loro genitori, dei professori o dei parroci.

Tutto ciò si produce, evidentemente, attraverso la tecnologia: questo consumismo ultra-aggressivo è perennemente impegnato nel condurre ricerche per appropriarsi delle ultime innovazioni. Affinché la tecnologia le sviluppi, occorre che esse siano messe immediatamente al servizio di quei modelli di socializzazione che sono, di fatto, dei modelli di desocializzazione.

Dal mio punto di vista, in fin dei conti, le cause di tutte queste catastrofi (l’evento del 7 Gennaio, il divenire maggioritario dell’estrema destra in Francia, ecc.) si legano in primo luogo al fatto che non vi sia alcuna potenza politica capace di proporre una vera socializzazione delle potenze tecnologiche. Bisogna rimettere queste potenze al servizio non solo della disindividuazione e della distruzione degli individui, ma della re-individuazione, della re-idealizzazione, della ricostituzione di uno spazio politico e di una economia sostenibile.

Possiamo sempre invocare delle cause storiche, diplomatiche, politiche e tecnologiche per spiegare quelle catastrofi. Bisogna ricordarsi del fatto che non soltanto il Corano, ma anche la Bibbia, contiene molti testi dall’essenza conquistatrice, e quindi guerriera, testi che sono stati la base delle crociate, dell’inquisizione, ecc. Ma bisogna ricordarsi anche di cosa sono state la decolonizzazione dell’Impero britannico da una parte e la neocolonizzazione del Medio e del Vicino Oriente da parte degli Stati Uniti dall’altra. Tutte le grandi catastrofi che sono legate all’Iraq, al Kuwait, all’Iran, a Israele, al Libano, alla Siria, e così via, sono legate a delle politiche interventiste dell’Occidente, sia inglese, americano, francese, sia collettive, sia anche dell’O.M.C. e che sono consistite in una distruzione di quelle società.

Prendiamo l’esempio dell’Iraq. La crisi contemporanea in Iraq è stata provocata dall’Arabia Saudita e dagli Stati Uniti in modo assolutamente deliberato. L’ambasciata

degli Stati Uniti ha incoraggiato Saddam Hussein ad attaccare il Kuwait. Il suo partito, il Baas, era alleato dell'Unione Sovietica, dell'India e dei paesi non allineati. Sebbene il Baas non fosse un partito simpatico, esso aveva eretto un paese moderno, in cui vi erano delle scuole, degli ospedali, una giustizia, e così conteneva l'islam settario.

Tutto questo è oggi in rovina e abitato da una follia collettiva che noi occidentali abbiamo provocato. In Afghanistan, gli Stati Uniti hanno sostenuto il comandante Massoud contro l'Unione Sovietica per sacrificarlo in seguito ai wahhabiti. Tutto questo è completamente marcio. L'Occidente ha creato questa situazione e la disperazione che ne risulta. La questione non è il conflitto delle civiltà di cui parla Samuel Huntington (2000) ma le azioni criminali dell'Occidente in una civiltà che si chiama islam, e che porta alla follia in tutta la regione, e non soltanto nell'islam: anche in Israele alcuni diventano pazzi – tra gli estremisti, ma anche nell'Esercito, come i soldati israeliani stessi affermano. Sfortunatamente in tutto questo l'Occidente raccoglie quello che ha seminato.

Tutti questi fatti però non devono in definitiva scagionarci dal fatto primo che noi non siamo capaci – noi, gli “intellettuali”, noi, le persone che pretendono di pensare – di produrre con la tecnologia contemporanea altri modelli rispetto a quelli che sviluppa il consumismo. E questo è il primo problema. Se ne fossimo capaci, tutti quei ragazzini che diventano suicidari e che a volte passano all'atto in Siria o altrove, e in altri modi, investirebbero in nuove cause e progetterebbero nuove idealità. Noi non abbiamo cause da proporre loro. Questo è il problema, ed è il nostro problema, è la nostra responsabilità.

BIBLIOGRAFIA

- Alvesson, M. & Spicer, A. (2012). “A stupidity-based theory of management”. *Journal of Management Studies* vol. 49/7, novembre 2012, 1194-1220.
- Deleuze, G. (1997). *Differenza e ripetizione*. Trad. it. di G. Guglielmi. Milano: Cortina.
- Deleuze, G. (2000). “Controllo e divenire”, intervista con Toni Negri. In *Pourparler*. Trad. it. di S. Verdicchio. Macerata: Quodlibet, pp.
- Deleuze, G. (2002). *Logica del senso*. Trad. it. di M. De Stefanis. Milano: Feltrinelli editore.
- Huntington, S.P. (2000). *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*. Trad. it. di S. Minucci. Milano: Garzanti.
- Jacob, F. (1980). *La logica del vivente: storia dell'ereditarietà*. Trad. it. di A. e S. Serafini. Torino: Einaudi.
- James, I. (2013). «Le temps de la technique». In: B. Dillet et A. Jugnon (éd.), *Technologies. La pharmacie de Bernard Stiegler*. Nantes: Cecile Defaut.
- Kierkegaard, S. (1976). *La malattia mortale. Saggio di psicologia cristiana per*

- edificazione e risveglio*. Trad. it. di M. Corssen. Roma: Newton Compton.
- Laplanche, J. (1997). «Introduction». In: S. Freud, *La vie sexuelle*. Trad. par D. Berger. Paris: Presses Universitaires de France.
- Legendre, P. (1999). *Sur la question dogmatique en Occident: aspects théoriques*. Paris: Fayard.
- Legendre, P. (2006). *Sur la question dogmatique en Occident II: Nomenclator*. Paris: Fayard.
- Rouvroy, A. & Berns, Th. (2013). «Gouvernementalité algorithmique et perspectives d'émancipation. Le disparate comme condition d'individuation par la relation?». *Réseaux* 2013/1 (n° 177), *Politique des algorithmes. Les métriques du web*, 163-196. Paris: Éditions La Découverte.
- Stiegler, B. (2001). *La technique et le temps Tome 3. Le temps du cinéma et la question du mal-être*. Paris: Galilée.
- Stiegler, B. (2014). *Amare, amarsi, amarsi*. Trad. it. di A. Porrovecchio. Milano: Mimesis.
- Stiegler, B. (2006). *Mécrance et discrédit Tome 2. Les sociétés incontrôlables d'individus désaffectés*. Paris: Galilée.
- Stiegler, B. (2008). *La télécratie contre la démocratie. Lettre ouverte aux représentants politiques*. Paris: Flammarion.
- Stiegler, B. (2013). *Pharmacologie du Front National: suivi du vocabulaire d'Ars Industrialis* par Victor Petit. Paris: Flammarion.
- Stiegler, B. (2015). *La société automatique Tome 1. L'avenir du travail*. Paris: Fayard.
- Vignola, P. (2013). *L'attenzione altrove. Sintomatologie di quel che ci accade*. Napoli-Salerno: Orthotes.
- Vignola, P. (2014). "Per una sintomatologia sociale della creatività". *La Deleuziana n° 0: Critique of Creative Reason*. Disponibile su <http://www.ladeleuziana.org/wp-content/uploads/2014/05/5-24-PDF.pdf>.
- Weber, M. (1945) [1905]. *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*. Trad. it. di P. Burrelli. Firenze: Sansoni.
- Whitehead, A.N. (1958) [1929]. *La funzione della ragione*. Trad. it. di F. Cafaro. Firenze: La nuova Italia.