

« *Nous avons à devenir la quasi-cause du rien – du nihil* ».

*Un entretien avec Bernard Stiegler**

par JUDITH WAMBACQ ET BART BUSEYNE

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.

General Organology

Uil van Minerva [UvM] : Bernard Stiegler, vous êtes l’auteur d’une trentaine de livres, dont les trois volumes dans la série *La technique et le temps*. Cette série est souvent considérée comme votre *opus magnum*. Rien d’étonnant alors que beaucoup de gens vous voient comme un « philosophe de la technique » plutôt que du politique ou

* L’entretien à l’origine de cette publication a eu lieu le 28 janvier 2015, dans le salon de l’Institut de Recherche et d’Innovation, à Paris. Le texte est d’abord paru en traduction néerlandaise dans la revue de philosophie *De uil van Minerva. Tijdschrift voor geschiedenis en wijsbegeerte van de cultuur*, vol. 28/4 (novembre 2015). Nous remercions Sofie Messeman pour son assistance technique et ses conseils éditoriaux. Ensuite, il est paru en traduction anglaise (par Daniel Ross) dans la revue *Theory, Culture & Society* (Published online before print : July 26, 2016, doi: 10.1177/0263276416651932). La Deleuziana remercie les auteurs et Dan Ross pour avoir envoyé ce texte ainsi contribuant à la diffusion de l’entretien.

des sciences. Toutefois, cette qualification est un peu trompeuse. La question de la technique, telle que vous la posez, n'est pas exactement une question régionale. Pourrait-on dire de la technique ce que Jean Laplanche dit de la sexualité dans le champ psychanalytique¹ : si elle n'est pas tout, la technique est néanmoins présente partout dans le champ humain; elle est coextensive à l'existence ?

Bernard Stiegler [BS] : Je suis tout à fait en accord avec cette manière de présenter les choses. Et elle m'intéresse d'autant plus que la question du statut de la sexualité dans la psychanalyse est un sujet qui m'importe beaucoup et dont je pense, justement, qu'il faudrait l'articuler avec la technique.

Depuis quinze ans maintenant, j'ai développé une proposition à la fois théorique et pratique à travers ce que j'appelle une 'organologie générale'. Beaucoup de gens comprennent l'organologie générale comme la soumission de tout ce qui est à la technique, qui serait donc elle-même l'objet de cette organologie générale. En ce moment, j'essaie de montrer que l'organologie ne parle pas que de la technique, mais aussi et tout autant des organes et des organisations. Les organes noétiques, ceux de « l'âme noétique », ne sont pas simplement techniques, et les organisations non plus. Mais tout organe et toute organisation *noétiques* sont aussi *techniques* – et organologiques en ce sens là, ce qui veut dire : non seulement organiques, non seulement organisationnels.

L'organologie est une théorie et une pratique de l'organisation qui enveloppe toutes sortes de réalités non-techniques. Cette théorie, bien que « générale », n'a pas la prétention d'absorber toutes les théories. Mais elle est concernée par toutes les théories, et j'ai la faiblesse de croire qu'elle les concerne toutes – parce qu'elle est un discours sur les conditions de possibilité ainsi que sur les limites des théories, c'est à dire aussi sur la nécessité de la pratique.

Plutôt que comme une théorie, et bien qu'elle soit aussi « théorique », je la présente comme une *démarche* – même pas une méthode –, comme une manière non seulement de poser des questions, mais de *se laisser mettre en question* (par la technique, les organes et les organisations combinées et formant des relations transductives) en vue d'affronter ce que Deleuze nommait des problèmes. Cette démarche consiste à dire: dès qu'on interroge une dimension de l'humanité – économique, herméneutique, esthétique, psychanalytique, etc. – on trouve toujours la technique quelque part. La technique *contamine* les autres dimensions de l'organologie générale.

Si par exemple on veut étudier le cerveau, l'œil ou le doigt humain, on ne peut jamais faire l'économie de ce qui accompagne ce cerveau, cet œil ou ce doigt. Le doigt tient des

¹ « Le 'pansexualisme', ce n'est pas l'affirmation que la sexualité est tout, ou bien que tout s'explique par la sexualité et uniquement par elle ; mais c'est la découverte que, dans l'exploration de l'inconscient qui est le domaine spécifique de la psychanalyse, il n'est pas de cheminement qui ne coupe et recoupe sans cesse des représentations sexuelles. Si elle n'est pas tout, la sexualité est néanmoins présente partout dans le champ psychanalytique : elle est coextensive à l'inconscient » (Laplanche 1997 : 1).

objets qui sont techniques, et qu'il a pu fabriquer lui-même. La manière dont il tient ces objets est inscrite dans une organisation sociale qui n'est ni technique, ni biologique, et qui la conditionne. La technique est donc partout, mais tout n'est pas réductible à la technique pour autant. C'est pourquoi je me retrouve très bien dans la proposition de Laplanche (avec laquelle je suis en outre profondément d'accord quant à ce qu'il en est de la psychanalyse) et dans l'analogie que vous faites.

La constitutivité de la technique

UvM : La technique n'est pas simplement n'importe quel appareil ou système que l'on rencontre dans le monde. Avant d'être un objet présent à la conscience, la technique *constitue* cette conscience en tant que telle. Comment entendez-vous ce mot de constitution ? Est-ce une référence à Kant, qui fait une distinction entre le constitutif et le régulateur?²

BS : La question du rapport entre le régulateur et le constitutif est évidemment immense – et fait l'enjeu de l'héritage kantien et du « système de l'idéalisme » entre Schelling et Fichte. Ce que j'appelle les consistances, qui n'existent pas, telles qu'elles débordent l'existence, et, ce faisant, la projettent au-delà de la subsistance, sont une manière de reprise du concept de l'idée régulatrice de Kant, que j'ai inscrit au cœur de ce que j'appelle l'idiotexte, et que j'articule avec la question phénoménologique de la protention et avec la question freudienne du désir. L'idée régulatrice ouvre à la philosophie une possibilité tout à fait nouvelle et prometteuse. Mais pour en assumer toute la portée, il faut bouleverser le statut du constitutif chez Kant. J'ai essayé de montrer dans le troisième volume de *La Technique et le temps* (Stiegler 2001) que le schématisme dans la première version de la *Critique de la raison pure* est rendu possible par une quatrième synthèse, une synthèse techno-logique, ce qui est évidemment totalement incompatible avec Kant.

L'idée régulatrice (comme le schématisme) est conditionnée par cette quatrième synthèse. Ces propos mériteraient des développements longs que je ne peux pas faire ici même : je voudrais y réfléchir encore. Je ne veux pas asserter des énoncés prématurés.

La constitutivité technique n'est pas transcendantale parce que ce qui y est constitué de fait peut devenir constituant – tout aussi bien que destituant : cette pharmacologie est une philosophie du devenir et de sa « différance » telle qu'elle ouvre dans ce devenir un avenir (c'est à dire un droit) tel que cette constitutivité ou condition de possibilité est aussi une condition d'impossibilité destitutive (où le droit peut toujours régresser en un nouvel état de fait).

Ce qui constitue – la technique – destitue. La technique est à la fois et du même geste

² Comme le suggère Ian James (2013 : 308).

ce qui constitue la possibilité et ce qui barre la possibilité. C'est en cela ce qui nous impose la politique, l'éthique, l'esthétique, la religion – bref, tout ce qui forme le soin, la *Sorge*, la *therapeia*. S'il y a donc bien une constitutivité, ce n'est pas une constitutivité transcendante : elle est aussi destitutive. C'est une constitutivité *a-transcendantale*. La technique a encore la fonction qu'avait le transcendantal chez Kant et Husserl – la constitutivité –, mais elle n'est plus transcendante : elle est originellement empirique (et accidentelle). Cet « empirisme a-transcendantal », si l'on peut dire, n'est pas non plus deleuzien. Deleuze et Guattari n'ont jamais réussi à penser la question de l'artefact. Tout un pan d'eux-mêmes reste du côté du platonisme sur ce plan.

La quasi-causalité de Deleuze

UvM: Mais avec cet idée de la condition paradoxale, qui est immanente et pas transcendante, vous êtes quand même très proche de Deleuze?

BS: Vous avez raison – je suis même de plus en plus proche de Deleuze. Et pourtant, je retrouve un blocage fondamental chez Deleuze, moins chez Guattari – mais chez lui je rencontre d'autres difficultés. Guattari est peut-être plus ouvert à cette introduction de l'organologique dans la vie cependant. Deleuze est bergsonien, et son bergsonisme est intraitable sur ce plan là.

Ce qui importe le plus pour moi dans Deleuze, c'est son idée de la quasi-causalité (Deleuze 1969 : 128). C'est une position face à la vie qui consiste à poser que ce qui me blesse, ce qui m'affaiblit – sinon ce qui me tue – est aussi ma chance. Ma chance n'est que là; elle n'est pas dans une providence – transcendante ou transcendantale – qui viendrait nous sauver. Il n'y a pas de salut, et la question n'est pas d'être sauvé, mais d'être digne. C'est ce qui est magnifique en Deleuze.

De fait, la question est toujours d'être digne de la technique – c'est à dire de l'accidentel –, y compris quand elle me destitue. Être digne de la force qu'elle me donne, c'est assez facile. Mais être digne de ce qu'elle m'ôte, c'est une véritable épreuve. Comment faire que cette diminution de moi-même puisse se transformer en une augmentation de moi cette fois-ci non plus comme *moi-même*, mais comme *moi-l'autre*. C'est cela Deleuze – le Deleuze qui m'intéresse.

UvM: Donc, la dignité n'a rien à voir avec la passivité, l'acceptation ou la résignation, mais, au contraire, avec l'action?

BS: En effet, c'est pourquoi ce n'est pas du tout une *Gelassenheit* : cela a à voir avec l'individuation et la transformation, avec ce qu'après Simondon, j'appelle 'l'invention'. Deleuze ouvre une perspective « pharmacologique » dans *Différence et répétition*, où il

parle de la répétition comme de « ce dont on meurt » et comme ce qui « sauve et guérit » – de la répétition comme ‘pharmakon’³. Ensuite, avec Guattari, il va engager toutes sortes de choses qui ne sont plus strictement deleuziennes et qui vont très loin. Et je crois qu’à partir de 1990, il se dit que cela va un peu trop loin : je crois que dans l’entretien avec Toni Negri sur les sociétés de contrôle (Deleuze 1990), il devient critique par rapport à ce que lui et Guattari ont ouvert à partir de *L’Anti-Oedipe, Mille Plateaux* et beaucoup d’autres textes. Je pense qu’il commence à prendre un peu de recul. Il a vieilli, et il trouve peut-être un peu limité cette espèce de oui à la « machine désirante » capitaliste qui devient de plus en plus une attitude et de moins en moins une pensée.

Je crois qu’il sent venir comme personne avant lui les premiers effets de l’ultralibéralisme. Deleuze est un penseur politique. Pour la première fois, il commence à affirmer du négatif, en quelque sorte. A partir de 1990, au moment où il reprend le thème du dividual qui je crois vient de Guattari, il a du mal à dire oui et tout se passe comme s’il sentait venir ce que montreront Thomas Berns et Antoinette Rouvroy (2013), à savoir que les concepts de Deleuze et de Guattari fonctionnent parfaitement bien dans et comme ce qu’ils appellent la « gouvernementalité algorithmique », mais que ce faisant, ils fonctionnent au contraire de ce que Deleuze et Guattari en attendaient (je commente moi-même en détail leur commentaire dans *La société automatique* [2015]).

Ce moment est cependant aussi le début d’un mauvais tournant chez Deleuze. Il n’y est plus suffisamment deleuzien à mon goût en cela qu’il se met à parler de résistance. Or, c’est justement lorsqu’on commence à dire ‘là, il y a du négatif’ qu’il ne faut non pas résister, mais inventer. Être digne, ce n’est pas être passif ou résistant (c’est à dire « réactif » au sens si souvent convoqué par Deleuze), mais être inventif : c’est proposer un nouvel agencement, comme disent Deleuze et Guattari, tel qu’il doit être organologique, c’est à dire permis par l’invention technique elle-même, et comme réalité de la répétition dont on meurt et qui guérit.

Ce qui m’intéresse, c’est une sorte de triangle entre la philosophie transcendantale (Kant, Husserl, l’analytique existentielle de Heidegger), la démarche derridienne et la quasi-causalité deleuzienne. J’essaie de faire une pensée pour le 21ème siècle avec ces trois dimensions – plus la psychanalyse.

La misère spirituelle

UvM: On aimerait bien vous poser quelques questions sur l’actualité, notamment sur les attentats à Paris du 7 janvier 2015, et plus généralement, sur les actes de violence

³ « Si l’on meurt de la répétition, c’est elle aussi qui sauve et qui guérit [...] si la répétition nous rend malades, c’est elle aussi qui nous guérit ; si elle nous enchaîne et nous détruit, c’est elle encore qui nous libère » (Deleuze 1968 : 15 et 30).

commis par l'intégrisme musulman partout dans le monde. Est-ce que, selon vous, les attentats légitimés en référence à l'islam peuvent être compris comme une critique vis-à-vis du *life style* propagé par le capitalisme néolibéral ? Les intégristes critiquent par exemple le matérialisme de la culture occidentale, l'absence de valeurs spirituelles et familiales, etc. Est-ce que cette critique peut être comprise comme une critique du manque de responsabilité et de soin dans l'Ouest ?

BS: Avant de vous répondre, je voudrais faire deux remarques. D'abord, jusqu'à présent, j'ai refusé tout entretien sur ce sujet. Au sein du groupe *Ars Industrialis*⁴, plusieurs personnes, dans les heures qui ont suivi les attentats, ont voulu ouvrir des discussions. Je m'y suis opposé. C'était la première fois que je prenais une décision si autoritaire en tant que président d'*Ars Industrialis*. Je disais en substance que je voulais bien que l'on fasse circuler des messages pour se faire connaître les positions les uns aux autres, ou bien sûr que l'on s'exprime publiquement à titre individuel, mais comme groupe, je ne voulais pas que nous prenions position.

Ce qui s'est passé est d'une gravité extraordinaire et il est absolument fondamental de prendre le temps d'y réfléchir. Le système médiatico-terroriste est fait pour produire de l'émotion qui empêche de penser (qui s'apparente à ce que certains appellent '*functional stupidity*' [Alvesson & Spicer 2012]). En vous répondant, ce sera donc la première fois que je m'exprimerai sur ce sujet – avec, j'espère, beaucoup de précaution, et en mon propre nom. Et je risque de dire peu de choses en dehors de quelques généralités qui seront plutôt des rappels.

Deuxième remarque : je ne crois pas que les attentats de Paris sont commis par des intégristes musulmans. Les djihadistes dont on parle, dans la très grande majorité sinon la totalité des cas, sont des gens très récemment convertis et qui, d'ailleurs, ne sont pas forcément maghrébin ou africain. 25% des djihadistes en France sont des Français d'origine européenne. Certains ne sont même pas originaires des banlieues ghettoïsées, mais de ce qu'on appelle la France désertée, les petites villes sinistres où il n'y a rien à faire, dont la Normandie et la côté bretonne, tel un ancien marin qui a plus de cinquante ans et dont le procès vient de s'ouvrir. Ces djihadistes ne sont pas en général des musulmans : ils revendiquent une appartenance très fantasmatique à l'islam, mais ils n'ont pas eu d'éducation religieuse. C'est une espèce de *revendication d'identité spirituelle* soudaine, exaltée et extrême, qui, en général, se traduit très vite par des processus ultra-violents qui n'ont rien de religieux. Cela ne veut pas dire qu'il n'y a pas du tout de musulmans parmi ces djihadistes, mais ce sont des exceptions. Cela ne veut pas dire non plus qu'il n'y a pas de groupes qui, dans les pays musulmans, les manipulent.

⁴ *Ars industrialis* est une association internationale de citoyens s'engageant « pour une politique industrielle des technologies de l'esprit » ; elle a été créée le 18 juin 2005 à l'initiative de Georges Collins, Marc Crépon, Catherine Perret, et Bernard et Caroline Stiegler. Information: <http://www.arsindustrialis.org/>

Ayant fait ces deux remarques, je ne dis pas qu'il n'y a pas de question avec l'islam. Mais c'est une autre question, même si l'on ne peut peut-être pas séparer complètement ces deux questions. La question avec l'islam est aussi une question avec l'intégrisme en général, c'est à dire aussi avec l'intégrisme juif israélien et avec l'intégrisme évangéliste américain, qui peut aussi être un intégrisme occidentaliste (l'intégrisme catholique, en France, semble moins vif, et le pape François semble ouvrir une nouvelle époque). La singularité des conditions dans lesquelles survient la question de l'intégrisme, aujourd'hui, sous ses formes diverses et variées (y compris l'intégrisme laïciste), c'est ce que j'avais appelé « la misère spirituelle » (Stiegler 2006).

Depuis *Aimer, s'aimer, nous aimer* (Stiegler 2003), j'ai essayé d'analyser ce que sont les diverses formes de la misère noétique – symbolique, affective, intellectuelle, spirituelle, sexuelle, bref : la misère qui repose sur la perte du sentiment d'exister. Quand j'ai publié ce livre sur Richard Durn, qui n'est pas un terroriste mais un massacreur, revendiquant plusieurs semaines avant le massacre son besoin de tuer, j'avais terminé cette analyse en disant : il y a des millions de Durn, et quand les conditions seront réunies, ils passeront à l'acte. Le comportement de Durn, de ceux qui ont commis les attentats de Madrid, d'Anders Breivik en Norvège, c'est avant tout un comportement criminel de gens qui deviennent fou du sentiment de ne pas exister. [Et depuis que l'entretien à l'origine de la présente publication a eu lieu, au moment où j'en relis et corrige la lettre, est apparu le pilote qui a précipité à avion de ligne sur une montagne sans autre raison que d'emporter des centaines d'êtres humains dans ce qui est décrit comme son suicide – mais une telle description est-elle bien suffisante ?].

La sublimation négative

Par ailleurs, ce problème se pose d'une manière très spécifique dans la jeunesse. Hier matin, il y avait une émission sur la radio France Culture avec un sociologue qui venait de publier un livre sur l'état de la jeunesse française. Il parlait d'un taux de suicide jamais atteint, et d'un désespoir terriblement répandu. Une jeunesse sans avenir professionnel, même quand elle est surdiplômée. Aucun processus d'identification, ni à ses parents, ni à aucun héros, ni à quoi que ce soit. Que cela peut-il finir par produire, surtout à la fin de l'adolescence ? Cela peut produire ce que j'ai appelé « la sublimation négative » (Stiegler 2006 : 74). La sublimation négative apparaît toujours dans l'adolescence, où il y a toujours un moment négatif, un moment de transgression, soit sur soi-même (automutilation), soit contre les conventions (se laisser pousser les cheveux, etc.), soit envers les proches (claquer la porte, fuguer). Devenir adulte, c'est d'abord sortir des normes – tout cela est banal. L'anticonformisme est la version très *soft* de quelque chose qui peut cependant aller plus loin, et parfois très loin, par exemple jusqu'à tuer son père.

Dans un développement normal de l'adolescence, cet anticonformisme conduit à ce que l'adolescent se présente face aux adultes comme étant *éthiquement plus correct*. Il devient redresseur de torts. Il se retourne vers son père et lui demande : « qu'est-ce que tu as fait toi pendant la guerre ? Tu étais un résistant ? Non, tu étais un collabo. Tu étais comme tout le monde. Tu n'étais qu'un mouton ».

Il y a toujours un moment où l'adolescent commence à devenir ce redresseur de torts, et à devenir ainsi adulte, parce qu'il est en train d'ébaucher ce que pourrait être la position d'un adulte en tant qu'il prescrit ou prescrira – par exemple à ses propres enfants. Si ce redressement du tort ne se fait pas à travers des processus d'identification positive à une figure alternative aux parents, cela ne peut que créer des complications.

Aujourd'hui, il n'y a aucune figure à laquelle l'adolescence puisse s'identifier de manière positive. Qui pourrait s'identifier à François Hollande ? Restent les Syriens qui sont massacrés par Assad et qui ne sont pas suffisamment aidés – que tantôt les médias présentent comme les résistants au régime d'Assad, et comme des victimes, tantôt, en tant qu'État islamique, comme le diable, ce que cet « État » cultive d'ailleurs systématiquement : il est en effet assez diabolique. Ce faisant, vous créez une scène incompréhensible d'identification négative, si je puis dire, pour une génération qui n'a aucune expérience, aucune éducation religieuse, aucune éducation politique, voire aucune éducation tout court.

La désintégration

UvM: Pourquoi dites-vous qu'elle n'a aucune éducation? Elle a quand-même été à l'école ?

BS: Trois semaines avant les attentats à Paris, j'ai fait une conférence intitulée « La désintégration », dans le théâtre des fameux quartiers nord de Marseille⁵. Ce sont les quartiers les plus déshérités de la France : chômage très élevé, violence, drogue, etc. Ma conférence s'adressait à la population, y compris les électeurs du Front National parce que je suis convaincu que, d'abord, ça ne sert à rien d'insulter les électeurs du Front National, et en plus, politiquement, ce n'est pas juste. Il faut leur faire des propositions politiques au lieu de les insulter. J'avais décidé de ne pas parler du Front National, ni de la violence dans ces quartiers, mais de prendre les choses d'un point de vue plus distancié. Alors, j'ai parlé, entre autres – mais surtout – de l'éducation.

Aujourd'hui, l'éducation ne fonctionne pas. L'éducation, dans le sens de l'instruction publique, fut conçue par Jules Ferry pour satisfaire deux choses.

⁵ Bernard Stiegler, *La désintégration*, conférence au Théâtre du Merlan (Marseille), le 17 décembre 2014 ; la rencontre était organisée par *Planète Emergences* avec *Ars Industrialis* dans le cadre du festival *Marseille retrouve le nord*.

Premièrement, grosso modo, il s'agissait d'accomplir le programme de Condorcet, c'est-à-dire de constituer la citoyenneté sur la base d'une rationalité relative du comportement du citoyen et acquérir cette rationalité par une fréquentation de la culture rationnelle (les mathématiques, les sciences, ainsi que l'histoire, la géographie et la littérature soumises à la critique, etc.).

Deuxièmement, il s'agissait de réaliser le sentiment d'appartenance à la nation. Vous connaissez cette fameuse phrase de Jules Ferry : « on ne naît pas Français, on le devient ». Ça veut dire qu'on peut accueillir n'importe quelle personne en France, qui garantit à celui qui ne naît pas Français qu'il pourra le devenir. Comment devient-on Français ? On le devient, entre autres, à l'école. L'école est une machine à produire l'individuation. Mais pour que cela fonctionne, il faut qu'il y ait de l'identification. Et non seulement cela : pour qu'il y ait identification, il faut qu'il y ait idéalisation et sublimation. Je me suis moi-même individué comme Français tandis que j'ai des origines allemandes. Je m'appelle Stiegler ; mon grand-père maternel s'appelait Trautmann. Je n'ai pas grande chose de Français, mais je me suis identifié aux Sans-culottes – que mes ancêtres ont sans doute combattus. Comme enfant, je me suis identifié à tous les personnages de l'histoire française : Louis XIV, Robespierre, Napoléon. Je ne suis pas du tout nationaliste, mais je suis fier d'être Français. J'aime cette histoire. Je la connais et je la revendique. Je vous dis cela parce qu'aujourd'hui ce n'est plus du tout le cas. Ces processus d'identification ne fonctionnent plus du tout.

Transindividuation par la langue

Un jour, dans une conférence, j'ai parlé d'un bourgmestre flamand⁶ qui a été rendu célèbre parce qu'il a refusé des logements aux gens qui ne parlaient pas le néerlandais. Tous les journaux français, surtout du côté gauche, ont dénoncé cette décision. Quant à moi, j'ai essayé de comprendre sa position – dont je crois qu'elle procède d'abord du fait que nous vivons dans une société d'où a disparu ce que j'ai appelé le processus d'individuation de référence (Stiegler 2008 : 112).

Au Moyen-Âge, en France, il y a toutes sortes de groupes sociaux locaux constitués comme tels, en Bretagne, en Occitanie, en Provence, en Savoie, etc. Ce sont généralement des comtés ou des duchés qui se font plus ou moins la guerre. Il n'y a pas d'unité nationale. Le processus d'individuation collective se produit à différents niveaux – entre les féodalités et la loi divine, dont la langue est le Latin, dont les clercs sont le corps.

Une société est toujours constituée par des phénomènes d'individuation collective stratifiés, à différents niveaux, qui ont besoin d'un plan de référence permettant de traiter les différends – au Moyen-Âge, devant la justice divine, en France, jusqu'à la fin de l'Ancien Régime. Après la Révolution Française, c'est une justice politique – la nation –

⁶ Marc Van Asch (CD&V), bourgmestre de Vilvorde de 2007 à 2012.

qui s'impose, elle aussi à travers une langue, le français, qui finit par détruire toutes les autres langues.

Le bourgmestre flamand réagit au fait que le marché a détruit tout processus d'individuation de référence. La transindividuation de référence est un plan de sublimation et d'idéalisation. Ce n'est pas sur le même plan que ce qui, comme la marchandise, s'épuise dans sa consommation. La vie de Jésus, l'exemplarité du héros, la nation sont des objets de sublimation et d'idéalisation qui permettent des constructions – ce sont des « fictions nécessaires » – qui rendent possible la transmission du savoir. Elles constituent ce que Pierre Legendre appelle « la dogmatique du savoir », l'indiscutable (1999 et 2006). Par exemple, nous parlons tous le français, nous croyons tous dans le Dieu, nous nous battons tous pour la liberté du territoire français même si nous parlons Breton, etc. Aujourd'hui, ce plan qui n'existe plus a été remplacé par la transindividuation du marketing (Stiegler 2008 : 107) – et le bourgmestre flamand voudrait qu'on retrouve la transindividuation par la langue.

Le nihilisme

Le capitalisme ayant systématiquement développé la captation de toutes les dynamiques d'individuation et de transindividuation et ayant ainsi détruit la transindividuation de référence engendre la déception et l'épuisement de la transindividuation. L'identification à une marque, le piercing, telle ou telle « pratique » suscitée par le marché révèle plus ou moins rapidement sa vacuité, et mène à la désidentification et à la déception : à l'expérience de ce que Nietzsche appelle le nihilisme – où celui ou celle qui l'éprouve se découvre lui-même ou elle-même être *nihil*. N'être rien, c'est avoir perdu le sentiment d'exister. C'est ce qui arrive à Richard Durn. C'est aussi le cas de toutes sortes d'autres meurtriers suicidaires (du 11 septembre 2001 au 24 mars 2015, de Mohamed Atta à Andreas Lubitz en passant par Richard Durn, les frères Kouachi et tant d'autres).

Un adolescent de 13-14 ans, dans un lycée quelconque en France, et pas seulement dans les quartiers les plus déshérités, voit de moins en moins dans son professeur une figure de l'idéalité. Prenons l'exemple du professeur de biologie (en France, des sciences de la vie et de la Terre). Le savoir actuel en biologie pose d'immenses questions. Or rien de ce qui est enseigné dans les programmes d'aujourd'hui ne permet aux professeurs de faire face à ces questions : le savoir actuel en biologie met en question tout ce que l'on enseigne dans les programmes. Les professeurs qui enseignent la biologie dans les lycées et les collèges ont reçu des enseignements classiques de la biologie moléculaire qui, outre qu'ils sont aujourd'hui discutés, ont conduit à des biotechnologies dont il n'y a aucune théorie satisfaisante et qui en quelque sorte vident de son sens l'énoncé que François Jacob, dans *La logique du vivant*, mettait au cœur du néodarwinisme, à savoir

que « le programme [génétique] ne reçoit pas de leçons de l'expérience » (Jacob 1970 : 11).

La technologie d'aujourd'hui canalise toute l'activité scientifique, ce que l'on appelle la technoscience – où la science est devenue une machine à produire de l'innovation, c'est à dire de l'efficience, et non de la vérité. Je dis bien produire de la vérité, car je crois que c'est cela le rôle de la raison – comme on produit des pièces devant un tribunal et où la vérité a une dimension performative. La science au service de l'innovation ne produit plus de théorèmes mais des efficacités, ou plutôt des causes efficaces qui « marchent », c'est à dire qui fonctionnent – comme fonction d'un tout dont on a éliminé la question : cette science est purement analytique, elle fuit les questions synthétiques, celles qui constituent les idées de la raison et ce que Whitehead appelle la fonction de la raison (2007). Mais on ne sait pas *comment* et jusqu'à quand ces causalités efficaces peuvent « marcher ». Par exemple, on ne sait pas expliquer d'une manière théoriquement satisfaisante ce que c'est un organisme génétiquement modifié dans le tout de la vie. Il n'y a pas d'accord dans la communauté scientifique. Les professeurs qui ont à en parler devant leurs élèves – qui en entendent parler sans cesse sur les médias, et en passant par la GPA⁷ – sont illégitimes, et ils ne se sentent pas légitimes parce qu'ils n'ont pas été formés à ces questions qui ne forment donc pas encore un savoir – mais plutôt un non-savoir. Ils n'enseignent aucun savoir régnant, ils n'incarnent donc plus aucune idéalité, et il n'y a donc pas de processus d'identification, ni de sublimation : il y a un rejet de plus en plus sensible et douloureux de la part des élèves, qui, combiné à l'absence d'avenir économique et à la perspective pour certains inéluctable du chômage, ne peut que conduire au désespoir.

Si maintenant, ces élèves sont approchés par des militants islamistes wahhabites, financés par le roi d'Arabie Saoudite qui met beaucoup d'argent dans les banlieues françaises, qui leur enseignent un islam extrêmement radical et antimoderniste – le wahhabisme – ils s'identifieront à cette idéologie, et cela d'autant plus aisément que cette royauté de la famille Saoud est courtisée par les Occidentaux du monde entier, à commencer par François Hollande.

Comment les jeunes gens en mal de figures identificatoires peuvent-ils ne pas perdre le Nord dans une telle situation ? N'importe quel populiste – que ce soit un populiste d'extrême droite ou un djihadiste – peut y canaliser la sublimation négative. Un jeune appareil psychique ne peut pas se passer de sublimation pour devenir adulte. S'il n'en trouve ni chez son père, ni chez son professeur, ni chez son curé, ni chez son directeur de foot, il ira le chercher là où il s'en trouve. Et on en trouve des leurres chez tous les gens qui exploitent la misère du monde : l'extrême-droite, le djihadisme, les intégrismes mais aussi le marketing, les trafiquants de drogue, etc. Or ces leurres sont d'autant plus efficaces que la sublimation est *toujours* fondée sur le leurre d'une fiction nécessaire.

⁷ La gestation pour autrui, communément appelée GPA, est une méthode de procréation médicalement assistée.

La question de l'islam

Dans l'islam, la sublimation de la sexualité est extrêmement différente de la sublimation dans les monothéismes juif et chrétien. Les monothéismes juif et chrétien ont eux-mêmes été transformé par l'islam. La modernisation du monothéisme, c'est l'islam qui l'a accomplie bien avant les juifs et les chrétiens. A cette époque, l'islam n'était pas simplement une religion, c'était une puissance militaire, économique et politique extrêmement importante qui a structuré quasiment tout le sud de l'Europe. Malgré ses divisions, l'empire islamique était avec la Chine la zone la plus prospère au monde. Et puis, il y a eu le lent déclin de la puissance ottomane du fait du renversement de situation qui, à partir du 15^{ième}, et en passant par la Réforme et la Contre-réforme, a conduit au colonialisme et capitalisme, l'Occident prenant le pas sur l'islam. À travers maints conflits et transformations majeures du christianisme, la modernisation est passée du côté du judéo-christianisme (le pire de ces conflits ayant été l'anti-sémitisme).

Cette modernisation du judéo-christianisme – opérant à travers le capitalisme au sens de Max Weber (2008) – va engendrer la sécularisation, qui va elle-même induire la désacralisation progressive d'un certain nombre d'interdits en particulier sexuels et alimentaires (y compris à travers le mariage des pasteurs dans l'église réformée). L'islam n'a pas vécu cela. Depuis le 15^{ième} ou le 16^{ième} siècle, l'islam a érigé des frontières pour se protéger de la destruction de sa civilisation par la modernité des judéo-chrétiens dont il ne faut jamais oublier qu'elle est d'abord conquérante, guerrière et très meurtrière, tout comme le fut l'islam à son origine. Le judaïsme s'est à l'inverse intégré dans l'Europe chrétienne, mais au prix de massacres réguliers dont Auschwitz est la dernière et la pire occurrence. Le judaïsme a souvent été à la pointe de la sécularisation portée par le capitalisme – et de très nombreux grands scientifiques d'Europe furent juifs. Freud en est une figure exemplaire. Le plus émancipé des Européens à l'époque de Freud, c'est Freud et c'est un juif. Il n'était pas croyant, mais il revendiquait la culture mosaïque.

Il reste là quelque chose qui n'est pas réglé du tout, qui est même profondément refoulé, y compris dans la philosophie française, notamment dans ce que la philosophie française a à dire (ou ne parvient pas à dire) du divin, du religieux et du sacré. Les rares textes qui touchent à la question de la croyance religieuse dans le monde, du statut de Dieu dans l'histoire occidentale et du soi-disant « retour du religieux » sont souvent lamentables. Or Dieu est LA question de la philosophie jusque tout récemment. Jusqu'à la deuxième moitié du 19^{ième} siècle, on n'est pas philosophe si on ne répond pas à la question de Dieu. C'est une question qui s'impose même lorsque l'on est athée. C'est la question constitutive de la philosophie depuis Platon confirmé par Aristote. Or qu'a-t-on à dire aujourd'hui de consistant sur la question de Dieu *et de la mort de Dieu* au-delà de ce que nous savons depuis Weber et Freud et depuis nos expériences de la destruction de la transindividuation de référence par le marketing que ni Freud ni Weber ne purent

connaître ?

L'apocalypse

Si nous avons à vivre ce que Nietzsche appelle « l'accomplissement du nihilisme » qui est si je puis dire la concrétisation de « la mort de Dieu », il faut poser la question de Dieu – ce qui ne veut évidemment pas dire le ressusciter. Aujourd'hui, nous vivons l'épreuve du nihilisme, aujourd'hui le nihilisme se présente comme tel, c'est-à-dire sous la forme de l'expérience que je ne suis rien.

Pendant très longtemps il ne s'est pas présenté comme ce rien. Il se présentait comme 'tout est permis', 'je peux tout', 'je peux transgresser'. Dès lors que le nihilisme se présente comme tel, que puis-je *reconnaître* ? Qu'est-ce que je vis ? Quelle est mon expérience ? C'est l'expérience de ce que Kierkegaard décrit déjà comme le désespoir⁸. Dès lors que le désespoir est l'expérience la plus commune, la plus répandue, il est impossible d'ignorer les questions spécifiquement portées par la mort de Dieu, dignes de la mort de Dieu si j'ose dire. Nous sommes en train de vivre le moment de ce qu'on appellerait dans un langage religieux 'l'apocalypse' du nihilisme. C'est là que nous devons être dignes de l'épreuve du nihilisme. En posant que lui-même arrive trop tôt avec cet énoncé, Nietzsche nous dit en quelque sorte ceci : « J'attends le moment où vous rencontrerez vraiment le nihilisme. Maintenant je vous en parle et vous croyez que vous me comprenez. Mais en fait vous ne me comprenez pas du tout. Vous *croyez* que vous comprenez, mais vous le comprenez pas parce que si vous compreniez, vous vivriez votre apocalypse ». Maintenant, nous sommes en train de vivre notre apocalypse. Et c'est maintenant que la question se pose de la capacité que nous avons à *devenir la quasi-cause du rien*, du *nihil*. Il faut assumer l'extrémisation pharmacologique de cette situation. Et ce qui m'intéresse dans cette situation est d'abord sa teneur visiblement et irréductiblement organologique, où s'imposent à l'évidence la question des conditions organologiques qui ont rendu possible tout cela et le caractère irréductiblement pharmacologique de ces conditions – ce qui est une nouvelle façon de rencontrer la finitude et l'infini.

Épreuves du nihilisme

UvM: Et vous croyez qu'on est tous dedans, dans ce nihilisme absolu? Aussi les Chinois, par exemple ? Est-ce que partout dans le monde on a cette expérience du

⁸ Søren Kierkegaard, *Sygdommen till Døden*, première publication en 1849 ; *La maladie à la mort* (2010) traduit bien littéralement le titre original de cet ouvrage, appelé parfois le *Traité du désespoir* en France.

nihilisme?

BS: C'est une question difficile et fondamentale. Oui, je pense que partout dans le monde, on a cette expérience, mais qu'elle y est vécue de façons très diverses. Donc aussi en Chine. La raison qui me fait dire cela, c'est que les Chinois se reconnaissent dans mes livres – dont plusieurs sont déjà traduits en Chinois.

UvM: Ce n'est pas par exotisme qu'ils s'y intéressent?

BS: Non, je ne pense pas. En 2006, 15% des Chinois étaient déjà considérés dépressifs (Stiegler 2006). Étant donnée la vitesse de la déstabilisation des corps sociaux par l'adoption du mode de vie occidentale, je crois que ce chiffre augmentera encore sensiblement. Cela ne veut pas dire que la même chose se vit partout de la même manière.

Dans les bidonvilles de Rabat, j'ai vu à la fin des années 1980 comment les gens regardent des émissions françaises comme *Champs Élysées*, une émission populaire extrêmement vulgaire qui présentait une image totalement fautive de la France. Ces déshérités du Maroc vivaient ainsi le nihilisme via les émissions de télévision française. La technologie exporte des processus dont le principal est la liquidation des processus de transindividuation de référence, ce qui est la réalité concrète et principale du nihilisme – qui provoque en retour de la « réactivité » au sens de Nietzsche, du ressentiment, de la régression. Le processus d'annihilation peut s'accomplir par des voies anti-nihilistes, par des réactions contre le nihilisme qui sont en fait les expressions les plus évidentes du nihilisme (par exemple, l'intégrisme). C'est ce que Paolo Vignola (2013, 2014) analyse à partir de sa symptomatologie. Pour moi, l'intégrisme est une réaction *du* nihilisme *au* nihilisme, une *expression* du nihilisme, et pas du tout un « retour du religieux ».

Inversions de causalité

UvM: Donc vous identifiez la cause plutôt avec la technologie qu'avec le consumérisme, par exemple?

BS: Non, je ne dirais pas cela. Quand on a à faire à des événements aussi tragiques et graves que les attentats du 7 janvier, il se produit en règle générale des inversions de causalité où l'effet devient la cause et la cause devient l'effet. J'ai essayé de montrer cela dans *Pharmacologie du Front National* (Stiegler 2013) : les électeurs du Front National en fait subissent des causes négatives, mais transforment ces causes en effets et ces effets en causes – ils font des immigrés la cause de leurs souffrances alors que les

immigrés fourrent eux aussi et souvent bien plus qu'eux des mêmes facteurs de causalité. Ces inversions constituent un trait fondamental de la pharmacologie : lorsque le *pharmakon* révèle sa toxicité, on cherche un *pharmakos*, un bouc-émissaire, plutôt que de changer collectivement son rapport au *pharmakon*, ce qui ne peut se faire que collectivement, et ce que ceux qui exploitent les effets toxiques du *pharmakon* tentent systématiquement d'empêcher. Dans le cas du djihadisme des processus semblables se produisent.

Ce n'est pas la technologie qui produit les inversions de causalité. C'est le fait que la technologie est exploitée par un capitalisme devenu extrêmement virulent, violent, totalement irresponsable, et qui détruit les structures sociales massivement aussi bien que les structures mentales et les environnements naturels. La destruction des structures sociales n'est pas une conséquence secondaire : c'est un but. Le capitalisme veut détruire les structures familiales, sanitaires, éducatives, etc. pour les soumettre exclusivement à son modèle, qui est « rationalité » du marché – qui est en réalité une rationalisation computationnelle irrationnelle en ce qu'elle élimine tout incalculable, *c'est à dire toute singularité*.

Du point de vue du capitalisme, seul le marché est rationnel, tout le reste est irrationnel, donc le marché a tous les droits : il peut tout détruire, même l'éducation des enfants. Le marché éduquera les enfants mieux que leurs parents, que les profs ou que les curés.

C'est évidemment à travers la technologie que cela se produit : ce consumérisme ultra-agressif est perpétuellement en train de mener des recherches pour s'approprier les dernières innovations. Pour que la technologie les développe, il faut qu'elles soient mises immédiatement au service de ces modèles de socialisation, qui sont en fait des modèles de désocialisation.

Pour moi, au bout du compte, les causes de toutes ces catastrophes (l'événement du 7 janvier, le devenir majoritaire de l'extrême droite en France, etc.) tiennent d'abord au fait qu'il n'y a aucune puissance politique capable de proposer une véritable socialisation de ces puissances technologiques. Il faut remettre ces puissances au service, non pas de la désindividuation et de la destruction des individus, mais de la réindividuation, de la réidéalisaiton, de la reconstitution d'un espace politique et d'une économie solvable.

On peut toujours invoquer des causes historiques, diplomatiques, politiques et théologiques pour expliquer ces catastrophes. Il faut se souvenir du fait que non seulement le Coran mais aussi la Bible contiennent beaucoup de textes d'essence conquérante et donc guerrière, des textes qui ont été la base des croisades, de l'inquisition, etc. Mais il faut se souvenir aussi de ce qu'auront été la décolonisation de l'Empire britannique d'une part et d'autre part la néo-colonisation du Moyen-Orient et du Proche-Orient par les États-Unis. Toutes les grandes catastrophes qui sont liées autour de l'Irak, du Koweït, de l'Iran, de l'Israël, du Liban, de la Syrie etc. sont liées à des

politiques d'intervention de l'Occident, soit anglais, soit américain, soit français, soit ensemble, soit aussi de l'O.M.C. et qui ont été une destruction de ces sociétés.

Prenons l'exemple de l'Irak. La crise contemporaine en Irak a été provoquée par l'Arabie Saoudite et les États-Unis d'une manière absolument délibérée. L'ambassade des États-Unis a encouragé Saddam Hussein à attaquer le Koweït. Son parti, le Baas, était allié de l'Union Soviétique, de l'Inde et des pays non alignés. Même si le Baas n'était pas un parti sympathique, il avait bâti un pays moderne, où il y avait des écoles, des hôpitaux, une justice, et il contenait ainsi l'islam sectaire.

Tout cela est aujourd'hui en ruine et habité par une folie collective que nous les Occidentaux avons provoquée. En Afghanistan, les États-Unis ont soutenu le commandant Massoud contre l'Union Soviétique pour ensuite le sacrifier aux Wahhabites. Tout cela est absolument pourri. L'Occident a créé cette situation et la désespérance qui en résulte. La question ce n'est pas le conflit des civilisations dont parle Samuel Huntington (2007) mais les actions criminelles de l'Occident dans une civilisation qui s'appelle l'islam et qui conduit à la folie dans toute la région et pas uniquement en islam : en Israël aussi certains deviennent fou – chez les extrémistes, mais aussi dans l'Armée, comme les soldats israéliens eux-mêmes l'affirment. Malheureusement en tout cela l'Occident récolte ce qu'il a semé.

Tous ces faits ne doivent cependant pas nous dédouaner du fait premier que nous ne sommes pas capables – nous, les « intellectuels », nous, les gens qui prétendent penser – de produire avec la technologie contemporaine d'autres modèles que ceux que développe le consumérisme. Et c'est le premier problème. Si nous en étions capables, tous ces gamins qui deviennent suicidaires et qui parfois passent à l'acte en Syrie ou ailleurs et autrement investiraient dans les nouvelles causes et projetteraient de nouvelles idéalités. Nous n'avons pas de causes à leur proposer. C'est cela le problème, et c'est notre problème, c'est notre responsabilité.

BIBLIOGRAPHIE

- Alvesson, M. & Spicer, A. (2012). "A stupidity-based theory of management". *Journal of Management Studies* vol. 49/7, novembre 2012, 1194-1220.
- Deleuze, G. (1968). *Différence et répétition*. Paris : Presses Universitaires de France.
- Deleuze, G. (1969). *Logique du sens*. Paris : Minuit.
- Deleuze, G. (1990). « Contrôle et devenir. Entretien avec Toni Negri ». *Futur antérieur*, n°1, printemps 1990. Paris : L'Harmattan (repris dans G. Deleuze, *Pourparlers (1972-1990)*. Paris : Éditions de Minuit, 2003, 229-239).
- Huntington, S.P. (2007). *Le choc des civilisations*. Trad. par J.-L. Fidel et G. Joublain, P. Jorland... [et al.]. Paris : O. Jacob.

- Jacob, F. (1970). *La logique du vivant : une histoire de l'hérédité*. Paris : Gallimard.
- James, I. (2013). « Le temps de la technique ». In : B. Dillet et A. Jugnon (éd.), *Technologiques. La pharmacie de Bernard Stiegler*. Nantes : Cecile Defaut.
- Kierkegaard, S. (2010). *La maladie à la mort : guérir du désespoir. Un exposé psychologique chrétien pour l'édification et le réveil*. Trad. par F. Farago. Paris : Nathan.
- Laplanche, J. (1997). « Introduction ». Dans : 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). « Gouvernamentalité 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. (2003). *Aimer, s'aimer, nous aimer. Du 11 septembre au 21 avril*. Paris : Galilée.
- Stiegler, B. (2006). *Mécréance 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*. En accès libre à <http://www.ladeleuziana.org/wp-content/uploads/2014/05/5-24-PDF.pdf>.
- Weber, M. (2008) [1905]. *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*. Trad. par I. Kalinowski. Paris: Flammarion.
- Whitehead, A.N. (2007) [1929]. *La fonction de la raison et autres essais*. Trad. par P. Devaux. Paris : Payot.