

## DE L'INDUSTRIALISATION DU MAL-ÊTRE À LA RENAISSANCE DU POLITIQUE. UN ENTRETIEN AVEC BERNARD STIEGLER

Jean-François Bissonnette (Université d'Ottawa)

Bernard Stiegler (Département du développement culturel, Centre  
Pompidou, Paris)

*Jean François Bissonnette* : Dans le deuxième tome de *Mécréance et discrédit*, vous écrivez que « la première et peut-être la seule question de la philosophie » concerne le « pouvoir de faire de l'Un avec le Multiple »<sup>1</sup>. Les sciences sociales sont elles aussi aux prises avec une question semblable, celle de l'articulation entre la société et l'individu. Or, pour déchiffrer l'énigme de ce rapport, vous affirmez qu'il faut prendre en compte un élément souvent négligé dans la théorie sociale, soit la technique. Quel est son rôle?

*Bernard Stiegler* : Il ne s'agit pas ici de concilier le social avec l'individu. Il s'agit de poser en principe, comme Gilbert Simondon, que l'individu et le social comme objets de science ou de pensée résultent de la décomposition d'un *processus* d'individuation psychique et collective dont ils sont des résultats individuels. En général, les psychologues défendent un point de vue psychique et individuel à partir duquel il faudrait ensuite atteindre la société. Les sociologues font le contraire, et il y a de vieilles querelles méthodologiques en sciences humaines qui sont liées à cette question, dont je crois, comme Simondon, qu'elle est très mal posée. Jamais il n'y a eu d'individu isolé en dehors de la société et jamais de société sans individus. C'est toujours déjà un ensemble.

Simondon pense en termes de système dynamique. Lorsque l'individu psychique s'individue, c'est-à-dire se transforme — parce que c'est comme cela que l'individu existe en réalité —, son individuation, de près ou de loin, doit se traduire par une individuation du collectif dans

---

<sup>1</sup> Bernard Stiegler, *Mécréance et discrédit 2. Les sociétés incontrôlables d'individus désaffectés* (Paris : Galilée, 2006), 171-172.

lequel il existe. Son individuation psychique est toujours déjà une individuation collective. À l'inverse, si un individu collectif – la langue française, par exemple – se transforme, c'est-à-dire qu'il y a des mutations qui se produisent au plan grammatical, ou un nouveau mot qui se met à circuler, ce n'est possible que dans la mesure où ça correspond à une transformation des individus parlant. Ce que je vous dis là est une façon de restituer plus ou moins mal ce que dit Gilbert Simondon dans *L'Individuation psychique et collective*<sup>2</sup>. Simondon précise que l'individuation collective produit ce qu'il appelle du « transindividuel », dont il parle à peine, mais dont il dit que c'est de la signification partagée. Pour moi, c'est tout ce qui fait signe, tout ce qui produit les milieux symboliques, y compris les objets et leurs usages.

Votre question était de savoir comment l'individu pourrait rencontrer le collectif à travers la technique, mais je ne crois pas qu'il faille poser le problème ainsi, puisque je pose d'emblée que l'individu et le collectif sont inséparables. La question n'est pas de savoir comment ils peuvent se rencontrer, mais ce qui fonde cette unité de l'individu et du collectif. L'individuation psychique et l'individuation collective sont des processus d'individuation de possibilités celées dans ce que Simondon appelle un « fonds préindividuel ». Protéiforme, ce « fonds préindividuel » est toujours localisé dans des actes d'individuation. C'est ce qui fait que des individus partagent ce que Wittgenstein appellerait peut-être un « jeu de langage », et ce jeu de langage s'inscrit dans un espace de combinaisons possibles, à l'intérieur d'une matrice de possibilités. Ce qui fait par exemple que vous et moi allons avoir une discussion philosophique tient au fait qu'on partage un rapport à la philosophie, c'est-à-dire aux textes philosophiques. Ce qui est ainsi partagé est un « fonds préindividuel ».

Comment y accédons-nous? J'avais essayé de montrer dans *La technique et le temps I*<sup>3</sup> que ce « fonds préindividuel » n'est pas sans rapport avec ce que Heidegger décrit comme le « déjà-là », et que nous n'y accédons que dans la mesure où il est « engrammé » sous forme de « rétentions tertiaires » qui conditionnent l'accès aux « fonds

---

<sup>2</sup> Gilbert Simondon, *L'Individuation psychique et collective* (Paris : Aubier, 1989).

<sup>3</sup> Bernard Stiegler, *La Technique et le temps 1. La Faute d'Épiméthée* (Paris : Galilée, 1994).

préindividuels ». Ce sont des « techniques hypomnésiques » telles que, pour ce qui nous concerne, notre rapport à l'histoire de l'art, à la philosophie, à la langue française, à la politique, est surdéterminé par le fait que nous savons lire et écrire. Dans toute société, il existe des « dispositifs rétentionnels » de référence qui structurent l'individuation psychique et collective, qui la surdéterminent. Lorsque Jules Ferry, en France, décrète que l'école devient obligatoire, il officialise le fait que le rapport à la lecture et à l'écriture est devenu le dispositif de production du transindividuel dans lequel les individus se rencontrent les uns les autres, mais aussi par lequel ils accèdent à la géographie, à l'histoire, aux mathématiques, etc.

Cela constituait déjà la Grèce ancienne, avec une écriture non imprimée mais manuscrite, qui fut la fondation même de la cité, mais qui n'était accessible qu'à la partie noble de la population. La constitution du rapport au droit, la rationalité, le savoir grec supposent ce partage. Il y a des sociétés qui ne partagent pas du tout ce type de rétentions tertiaires, mais d'autres formes d'écriture induisant des modes relationnels différents. En Chine, par exemple, c'est absolument évident. Les Chinois ne fonctionnent pas intellectuellement comme nous non pas parce qu'ils auraient un cerveau différent du nôtre, mais parce que leur cerveau s'est développé dans un autre environnement rétentionnel que nous. Leurs rapports intellectuels sont surdéterminés par l'intériorisation des idéogrammes, et non de l'alphabet. Cela change beaucoup de choses dans la façon de penser, et c'est ce qui fait d'ailleurs que c'est une chance énorme pour nous que la Chine se développe, si nous avons l'intelligence de discuter avec eux, car c'est un apport de « néguentropie », de renouvellement de la pensée.

Plus généralement, dans un langage moins simondonien et plus phénoménologique, je pose que nous sommes des êtres de mémoire et de temporalité. En tant que tels, nous sommes structurés par différentes couches de mémoire. Nous avons une mémoire génétique, que nous partageons avec toute l'espèce humaine. Nous avons une mémoire culturelle, collective, qui est la mémoire de notre société à laquelle nous pouvons accéder, en allant par exemple au Centre Pompidou ou à la Bibliothèque nationale, mais aussi en parlant : les mots sont d'abord la mémoire de ceux qui parlèrent avant nous. C'est une mémoire que Bergson dirait « virtuelle ». Et puis, il y a une mémoire individuelle, nerveuse, qui est la mémoire de tout ce qui nous est arrivé depuis notre

naissance jusqu'à aujourd'hui. Ces trois mémoires s'agencent et travaillent en permanence les unes avec les autres. Or, c'est la technique qui rend cet agencement possible.

*JFB* : En dépit de son apparente neutralité, la question de la technique est donc intrinsèquement un problème d'éthique et de politique?

*BS* : Avant d'employer ces mots, « éthique et politique », je dois préciser que, contrairement à Pierre Clastres, je ne crois pas qu'il y ait, par exemple, une « politique des chefferies indiennes ». Je ne trouve pas du tout convaincant son livre tant cité, *La Société contre l'État*<sup>4</sup>, parce qu'il établit une simple égalité entre pouvoir et politique. Il n'y a pas de politique dans les chefferies indiennes. La politique est un régime d'individuation qui a été inventé au septième siècle avant Jésus-Christ par les nomothètes, c'est-à-dire par les fondateurs de cités. Politique vient de *polis*, et la *polis* est une réalité historique et géographique parfaitement localisée, qui déclenche un processus qui va se délocaliser, mais auquel les chefferies indiennes n'appartiennent en rien. Peut-on parler de politique chinoise avant le dix-neuvième siècle? J'en doute beaucoup. Il y a un pouvoir chinois, impérial. Le pouvoir dans l'Égypte antique n'est pas un pouvoir politique. Politique veut dire qu'il y a des citoyens, et il n'y a pas de citoyens chez les Égyptiens. Les Indiens ne sont pas des citoyens. Il est totalement ethnocentrique de parler d'une « politique des chefs indiens ». La politique qui est née sept cents ans avant Jésus-Christ est d'ailleurs peut-être en train de mourir. C'est une question ouverte. Je m'emploie essentiellement à faire en sorte qu'elle ne meure pas : c'est ainsi que je conçois la philosophie au XXI<sup>e</sup> siècle. Mais c'est loin d'être acquis, il est peut-être beaucoup trop tard. Je ne parle même pas de la démocratie – je pense qu'elle est bien morte, la démocratie...

Je ne dirais donc pas que c'est une question politique, intrinsèquement, parce que cela voudrait dire qu'il y a *toujours* eu de la politique. De la technique, oui : il y en a toujours eu. S'il y a un trait permanent chez l'Homme, c'est bien la technique. Et le langage en est un aspect, s'il est vrai que la technique est avant tout un processus d'extériorisation par des gestes et que produire des mots, c'est aussi faire

---

<sup>4</sup> Pierre Clastres, *La Société contre l'État* (Paris : Éditions de Minuit, 1974).

des gestes avec la langue dans sa bouche – ou, quand on est sourd-muet, avec sa main.

Pour l'éthique, c'est un peu pareil. L'éthique est très liée à la politique. La question éthique, chez les Grecs, est celle de l'*aidôs*, qui définit l'appartenance à l'*éthos*. La cité grecque est une communauté de vie qui pose deux questions fondamentales, et qui pose que l'individu doit avoir deux caractères fondamentaux : un caractère juridique, qui lui donne accès au sentiment de la justice, et un caractère éthique, qui donne accès au sentiment de la honte, l'*aidôs*. L'éthique, c'est aussi une question très occidentale. Éthique, chez les Chinois, ne veut rien dire du tout. Savoir et savoir vivre oui, pouvoir oui, mais ces savoirs et ce pouvoir ne sont pas éthiques ni politiques. Ils sont autre chose, et c'est ce qui est magnifique et dont nous avons sans doute beaucoup à apprendre.

Je ne parle donc pas dans l'absolu de la technique en termes d'éthique et de politique. Je parle en revanche d'une situation « pharmacologique » qu'ont en partage tous les êtres techniques, c'est-à-dire non-inhumains (évitons de parler d'humains : il est difficile d'être humain, surtout à notre époque, et l'humain est tout ce qu'il y a de plus fragile). Ce n'est qu'à partir du septième siècle av. J-C. que cette pharmacologie prend les noms d'éthique et de politique. Or, qu'est-ce que pharmacologie veut dire, puisque vous parliez de « non neutralité » de la technique? Pour moi, en effet, la technique n'est jamais neutre. Elle n'est jamais non plus substantialisable dans une positivité ou une négativité. La technique est en fait un milieu de l'ambiguïté. C'est ce que dit très bien Jean-Pierre Vernant dans un livre consacré à la question de la cuisine et du feu dans la mythologie grecque<sup>5</sup>.

Vernant montre que la technique est liée au feu, dont il est le symbole. C'est le feu d'Héphaïstos, de Prométhée, le feu volé à Zeus. La technique est de l'ordre de la transgression. Vernant montre que le feu, chez les Grecs, est aussi le symbole de l'incontrôlable. Il n'y a pas de maison, de « foyer » sans feu, mais en même temps le foyer peut toujours mettre le feu à la maison. L'art domestique, dit-il, c'est de savoir entretenir un feu chez soi sans qu'il ne mette le feu à la maison. Voilà ce que j'appelle plus généralement le caractère pharmacologique de la

---

<sup>5</sup> Marcel Detienne et Jean-Pierre Vernant (dir.), *La Cuisine du sacrifice en pays grec*, (Paris : Gallimard, 1979).

technique – la question du *pharmakon* étant développée par Platon dans un dialogue fameux, *Phèdre*.

Que la technique soit pharmacologique signifie qu'elle est bipolaire. Elle ouvre un champ de forces entre deux pôles, négatif et positif, mais qui ne s'opposent pas : ils sont inséparables, en relation transductive, et composent bien plus qu'ils ne s'opposent. Ils sont la tension nécessaire de l'impur et du défaut. Le pôle négatif, c'est la toxicité, l'empoisonnement. La technique peut empoisonner les gens. Nous vivons en ce moment un phénomène d'empoisonnement planétaire. Mais la technique peut aussi soigner, et c'est pourquoi il y a de la technique : parce que l'être humain a besoin de se soigner. De quoi a-t-il besoin de se soigner ? Du défaut d'être que la technique inscrit en lui.

C'est ce que raconte le mythe de Prométhée et d'Épiméthée (c'est aussi l'horizon de la Deuxième Dissertation dans la *Généalogie de la morale*). Les Grecs, qui ne parlaient pas d'êtres humains, mais de « mortels », disaient que le mortel est celui qui n'a pas de qualité, celui qui est vide, en défaut d'être. C'est l'« homme sans qualité » de Musil, mais tel qu'il se constitue dans un rapport au divin, aux Immortels. Une faute a été commise, par un dieu, Épiméthée, que son frère Prométhée a cherché à rattraper. Cette faute, c'est d'avoir oublié de donner une qualité aux mortels. Zeus a demandé à Prométhée et Épiméthée de « faire venir au jour les non-immortels », c'est-à-dire les vivants qui périssent, et de leur distribuer un certain nombre de qualités. Ayant oublié d'en réserver une pour l'Homme, Épiméthée se retrouve avec un être en trop dont il ne sait que faire, ce qui oblige son frère à aller dans l'atelier d'Héphaïstos, le dieu-forgeron, c'est-à-dire le dieu-technicien et magicien, pour lui voler une technique, qui est le feu, la technique des techniques, le « génie créateur des techniques (*tekhnai*) », dit exactement le texte de Platon. Les Hommes sont donc le fruit d'un vol. N'ayant pas de qualité, toutes leurs qualités sont artificielles. Les Hommes seront sans cesse obligés de compenser ce défaut en essayant de produire des qualités artificielles qui ne vont que déplacer, voire aggraver leur défaut de qualité.

C'est la dynamique du désir, de ce que Lacan appelle le « manque ». Je préfère ne pas parler de « manque », mais de « défaut ». Car dans défaut il y a « il faut », et le défaut qu'il faut c'est le comble du défaut, quelques exemples : Hamlet, le Parthénon, les Éléments d'Euclide, telle constitution politique, tel théorème, tel poème, etc. : autant de défauts qu'il faut. Quand on s'intéresse à l'histoire de l'art, de

la musique, de la singularité en général, on s'aperçoit que c'est toujours par compensation que se développe une singularité. J'aime me référer à la figure de Django Reinhardt, qui est devenu le grand guitariste gitan parce qu'il a perdu deux doigts dans un accident. Avant cela, c'était un guitariste gitan comme tous les guitaristes gitans; ils sont tous excellents. Mais lui, il n'était pas excellent : il était génial. Il a inventé un style tel que si vous l'avez entendu une fois, vous ne l'oublierez jamais. Je pense que Jimi Hendrix était un autre défaillant de cet acabit, et Baudelaire un handicapé social.

Pour prendre une figure biblique : Babel, c'est le défaut de langue. Ce qui fait que la langue est une langue, c'est qu'elle est un défaut de langue. Les langues sont multiples dès le départ. Pour qu'il y ait une langue, il faut qu'il y ait des langues, et ces langues sont des défauts de prononciation. C'est ce que dit la Bible à propos des Ephraïmites et du fameux « *Schibboleth* » qu'ils n'arrivent pas à prononcer. Ils prononcent « sibbolet », et c'est comme cela qu'on les repère et qu'on les exécute. Or, ce défaut de prononciation n'est pas seulement un défaut : c'est une différence, qui devient néguentropie et richesse.

Ce qui fait les êtres non-inhumains, ces êtres sans qualité dont je parlais tout à l'heure, c'est le fait qu'ils sont capables de fournir de la singularité. On dit : il faut défendre l'exception culturelle, la diversité culturelle. Je me méfie de ces discours un peu légers. Je suis d'accord, évidemment, mais ce n'est pas bien poser le problème que de raisonner en de tels termes. Ce qu'il faut défendre, c'est ce que j'appellerais plutôt une néguentropie culturelle. La richesse de l'être humain, c'est le fait de produire sans cesse de la nouveauté. Cette production de nouveauté, c'est la musique de Django Reinhardt, la poésie de Charles Baudelaire, la philosophie de Gilbert Simondon, ou, je ne sais pas, cette fille dont je tombe amoureux parce qu'elle est singulière, ou n'importe quoi : mes enfants, cette architecture, cette rue que j'aime bien, qui n'est pas comme les autres... Il n'y a que nous, les êtres non-inhumains, qui sommes ainsi affectés, et nous en sommes affectés parce que cela vient faire écho à notre défaut d'origine, et comme ce qu'il faut dans ce défaut.

Ce déséquilibre d'origine produit la dynamique de ce que Gilbert Simondon décrit comme des « équilibres métastables », c'est-à-dire des équilibres à la limite du déséquilibre. Pour revenir cependant à votre question de la technique, de la politique et de l'éthique, il faut bien sûr

aujourd'hui une politique, je dirais une écologie politique et une politique pharmacologique de la technique qui se traduise par ce que j'appelle une « thérapeutique ».

Dans le dialogue de Platon, *Phèdre*, Socrate dit à propos de l'écriture : certes, l'écriture vient suppléer un défaut de mémoire, car elle est limitée, à la différence de celle du Dieu de Leibniz qui n'oublie rien. (Il y a certes des hypermnésiques, cela existe : des gens qui ont une mémoire énorme, infaillible, mais le problème est qu'ils sont incommunicants. Les hypermnésiques sont en général des autistes. Borges a très bien expliqué pourquoi dans sa fable *Funès ou la mémoire*<sup>6</sup> : une mémoire infaillible est une mémoire incapable d'effacer le passé, de le réduire, et qui empêche le présent d'advenir, de même qu'elle empêche le passé d'advenir, de passer pour laisser la place au présent : elle empêche le temps. Borges montre que pour qu'il y ait de la mémoire, il faut un défaut de mémoire). Cette mémoire faillible, il serait intéressant de la rapprocher des questions freudiennes de l'oubli, de l'inconscient, du lapsus, etc. (Freud dit que l'inconscient ne perd rien, et que l'oubli est un refoulement au niveau de la conscience qui fait que, pour elle, presque tout est perdu).

Quoi qu'il en soit, dans *Phèdre*, Socrate dit que notre mémoire est essentiellement faillible, qu'il est donc heureux que les Égyptiens aient inventé l'écriture, et que les Grecs se soient réapproprié cette invention. Cependant, plus nous pratiquons l'écriture, plus nous affaiblissons notre mémoire, ajoute-t-il. C'est un peu ce que dira Rousseau plus tard dans le *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les Hommes* : plus j'ai d'instruments autour de moi, plus je deviens faible et finalement débile. À l'opposé, il y a le « Caraïbe » : lui n'a pas d'arme, il vit nu, il n'a aucun défaut, en quelque sorte, il n'est pas affaibli. Rousseau précise cependant que ce Caraïbe de la pure nature est une fiction, et n'a jamais existé : il admet que ce qu'il appelle l'Homme a toujours été par défaut.

Quoi qu'il en soit, Platon dit que l'écriture est un *pharmakon* : qu'elle est à la fois un remède, parce qu'elle permet de suppléer le défaut de mémoire, et un poison, qui peut me faire totalement perdre la mémoire. Par conséquent, il faut mettre en place une thérapeutique, que

---

<sup>6</sup> Jorge Luis Borges, *Ficciones* (Buenos Aires : Sur, 1944) ; trad. fr. : *Fictions* (Paris : Gallimard, 1951).

Platon appelle la philosophie, où le philosophe est le médecin de l'âme. Je ne définis pas moi-même la philosophie ainsi. Je pense que c'est une philosophie dangereuse, qui veut se substituer à la société, ou confier celle-ci à des « gardiens ». C'est la société qui doit décider de la thérapeutique dont elle a besoin dans telle ou telle situation pharmacologique. Je suis un démocrate, et je ne crois pas que les philosophes doivent dicter à la société ce qui lui convient. *La République* de Platon est assez effrayante : elle consiste à pourchasser les idiomes et tous les défauts de langage, et elle ignore que là est l'origine du langage.

Le rôle de la philosophie n'est pas de prescrire une thérapeutique, mais de décrire et de faire une critique pharmacologique. Il s'agit de faire une analyse des *pharmaka*, de leurs effets sur la société, et de leurs possibilités, et de livrer ensuite à la société cette possibilité – politique – d'engager des débats sur une volonté par rapport à cette pharmacologie.

*JFB* : Le rôle de la technique dans les processus d'individuation s'avère donc ambigu, car l'adoption d'une technique est à la fois une possibilité de créativité qui comporte aussi certains risques dissociatifs. À cet égard, en quoi l'avènement du capitalisme industriel a-t-il pu transformer la condition humaine et sa « technicité originaire »?

*BS* : Il faut d'abord distinguer le précapitalisme et le capitalisme, au sens où Max Weber identifie un capitalisme très matinal, qui n'est pas encore industriel, et qui va se développer avec la Réforme. Ce protocapitalisme vient, à mon avis, d'une mutation hypomnésique, une mutation des *pharmaka*, des supports de mémoire comme l'écriture, cette mnémotechnique qui se dit en grec *hypomnēsis*, dont les produits sont les *hypomnēmata*. Ce qui rend possible la Réforme, et la révolte de Luther contre le Vatican, c'est l'imprimerie. Ce qui rend possible le calvinisme, la vraie origine du protocapitalisme dont parle Weber, c'est la circulation subite de l'écriture et de la lecture chez les commerçants, qui vont développer ces *hypomnēmata* que sont les livres de compte, et la généralisation de la comptabilité, parallèle à la généralisation des Bibles individuelles en langue vernaculaire.

Cela étant, le capitalisme « au sens fort », le capitalisme industriel, se développe à la fin du dix-huitième siècle avec le machinisme qui va produire un nouveau processus de « grammatisation ». Grammatisation est un mot qui vient de Sylvain

Auroux<sup>7</sup>, pour qui il désigne la littération, la production des *grammata*, des lettres qui vont donner la logique, la grammaire, l'orthographe, les dictionnaires, puis la linguistique et ses dérivés. Pour moi, la grammatisation est beaucoup plus vaste. C'est ce qui permet la reproduction, par la discrétisation, de toutes sortes de mouvements de l'être humain. C'est la discrétisation d'un flux continu temporel, à l'intérieur duquel on isole des éléments discrets, au sens mathématique du terme : en grammatisant, on formalise un système diacritique avec un nombre fini d'éléments discrets à partir duquel on peut reconstituer, par exemple, la langue, sous une forme artificielle comme l'écriture. Ce peut être autre chose, par exemple le mouvement des fileuses qui travaillaient dans les filatures du nord de la France, et qui produisaient des motifs dans des tissus.

Car au dix-huitième siècle, un moine – encore un moine –, Vaucanson, invente des automates. Cet extraordinaire orfèvre de l'automatisme a d'ailleurs été sommé par l'Église de cesser ses activités. Il a finalement été nommé officier des manufactures du roi, et a transformé son savoir des automates en une façon de gérer la production. Celui qui a réellement concrétisé ce transfert technologique est Jacquard, qui a mis au point le métier à tisser qui a finalement remplacé les ouvrières. Au lieu que les ouvrières aient à faire les gestes de leurs savoirs de fileuses, elles n'avaient plus qu'une chose à faire : alimenter la machine pour qu'elle fasse le reste à leur place. Et si elles n'étaient pas contentes, on pouvait toujours leur dire de prendre la porte : il y en avait des milliers comme elles qui attendaient du travail. Voilà ce qui s'appelle la prolétarisation. Le prolétariat, c'est le savoir du travailleur qui est absorbé par la machine.

Le capitalisme a tout changé dans notre existence, mais architecturalement, dans les grandes porteuses de ce changement, il y a ce processus de grammatisation qui implique la prolétarisation, et qui est un certain rapport à la mémoire. Lisez Adam Smith, la *Richesse des nations*, regardez son analyse des manufactures où il décrit les premières machines automatiques. Il montre comment la machine fait les gestes de l'ouvrier. Près de cent ans plus tard, Marx écrit le *Capital* et décrit la même chose. Mais entre-temps, il y a eu un siècle de développement de

---

<sup>7</sup> Sylvain Auroux, *La Révolution technologique de la grammatisation* (Liège : Mardaga, 1994).

la machine à vapeur, dont le capitalisme a tiré d'énormes conséquences. Le processus de prolétarianisation va permettre des gains de productivité inconcevables jusqu'alors, et par la grammatisation, d'optimiser le rendement pour produire une prospérité colossale, cela au prix d'une misère tout aussi colossale. La prolétarianisation s'accompagne d'une paupérisation, la production de très grands misérables.

Cela a changé au vingtième siècle. Marx avait annoncé quelque chose qui est devenu sensible au début du vingtième siècle, à savoir la baisse tendancielle du taux de profit. Le modèle productiviste conduisait rapidement à une asphyxie économique, ce qui a conduit le capitalisme à muter et à créer un nouveau modèle, consumériste. C'est à la fin de ce modèle que nous assistons en ce moment. Il est né il y a exactement cent ans, et c'est Henry Ford qui l'a mis en œuvre, grâce à de nouveaux gains de productivité rendus possibles par la mise en œuvre de la théorie de l'organisation scientifique du travail par Taylor. Il est aussi né d'un autre aspect que le dix-neuvième siècle ignorait complètement, soit la nécessité de faire en sorte que tout le monde puisse acheter des produits industriels, et pas simplement la bourgeoisie, parce qu'il fallait pouvoir écouler cette production. Ainsi va se développer le consumérisme afin de combattre ce phénomène de la baisse tendancielle du taux de profit. Ainsi commence aussi bien ce que Schumpeter va décrire comme une innovation constante, qui va cependant nécessiter la constitution du marketing pour que les habitudes des consommateurs changent en fonction de cette innovation, afin de permettre que les industriels réalisent des économies d'échelle.

Pour réaliser ce type d'économies d'échelle, il faut s'adresser non seulement à des marchés de masse, mais à des marchés mondiaux. La constitution de tels marchés mondiaux suppose de développer un contrôle comportemental, à travers de nouvelles formes d'*hypomnémata*, un nouveau stade de la grammatisation qui inclura la photo, le cinéma, la radio, ce qu'on appelle les médias de masse. Les médias audiovisuels vont permettre de véritablement prendre en charge le contrôle de l'attention des individus consommateurs, afin de leur faire incorporer des modèles comportementaux correspondant aux intérêts de l'industrie.

L'utilisation de ces psychotechnologies permet de mettre en place une nouvelle économie libidinale, et elle mobilise des concepts issus de la psychanalyse. C'est Edward Bernays, un neveu de Sigmund Freud, qui importa en Amérique du Nord les théories de Freud en

montrant que pour que le capitalisme puisse dépasser les problèmes de surproduction, il fallait utiliser des techniques de manipulation du désir et de l'inconscient. C'est aussi ce qu'a montré Vance Packard dans *La Persuasion clandestine*<sup>8</sup>, et c'est ce qu'a réactivé tout récemment Albert Gore, l'ancien vice-président des Etats-Unis, dans son livre *La Raison assiégée*<sup>9</sup>, où il découvre tout cela. Il est intéressant de voir qu'un ancien vice-président américain condamne aujourd'hui ce système qui est né en Amérique - c'est ce qu'on a appelé le mode de vie américain. Al Gore a découvert la toxicité que produit un système comme celui-là, d'une part au niveau du climat, des questions environnementales qu'on appelle en économie des « externalités négatives », et plus récemment, comme question d'écologie de l'esprit, le contrôle comportemental des consommateurs conduisant à la destruction de la conscience, de la citoyenneté, de la démocratie américaines.

Aujourd'hui, nous vivons un processus extrêmement grave de saturation cognitive et de crise pharmacologique de ces médias, par rapport à quoi il faut réagir extrêmement vite pour essayer de rattraper la situation – si c'est encore possible.

*JFB* : À la suite de Horkheimer et Adorno, vous critiquez féroce­ment les « industries culturelles », que vous accusez de chercher à « contrôler les temps de conscience », et à produire une « hypersynchronisation » qui serait la « réalité effective de la société de contrôle »<sup>10</sup> annoncée par Gilles Deleuze. Cette entreprise de « conditionnement constant, systématique et massif »<sup>11</sup>, destructrice de toute « singularité », on la verrait à l'œuvre dans ces « mots d'ordre »<sup>12</sup> qui formaient, selon Deleuze, la logique de la société disciplinaire étudiée par Foucault,

---

<sup>8</sup> Vance Packard, *The Hidden Persuaders* (New York : D. MacKay Co., 1957) ; trad. fr. : *La persuasion clandestine* (Paris : Calmann-Lévy, 1958).

<sup>9</sup> Al Gore, *The Assault on Reason* (New York : Penguin Books, 2007) ; trad. fr. : *La Raison assiégée* (Paris : Seuil, 2008).

<sup>10</sup> Bernard Stiegler, *De la misère symbolique 1. L'époque hyperindustrielle* (Paris : Galilée, 2004), 119.

<sup>11</sup> Bernard Stiegler et Ars Industrialis, *Réenchâter le monde. La valeur esprit contre le populisme industriel* (Paris : Flammarion, 2006), 57.

<sup>12</sup> Gilles Deleuze, « Post-scriptum sur les sociétés de contrôle », in *Pourparlers* (Paris : Éditions de Minuit, 1990), 243.

davantage peut-être que de la nôtre, qui est justement héritière d'une révolte contre la discipline menée au nom d'une « jouissance sans entrave ». Comment comprendre cet apparent paradoxe de la prévalence de la « synchronicité » ou du conformisme dans une société qui fait pourtant de la multiplicité identitaire et de l'authenticité individuelle ses valeurs cardinales?

*BS* : D'abord, l'authenticité individuelle, je n'y crois pas du tout – pas plus qu'à l'identité. L'authenticité comme valeur et « nouvel esprit du capitalisme », c'est le discours de Luc Boltanski que je ne partage pas au moins sur ce point. Je pense qu'on n'est pas du tout dans l'authenticité, mais dans la facticité. Et je pense qu'on n'est pas du tout dans une société individualiste, mais tout au contraire dans une société extraordinairement grégaire. Il y a des artefacts d'individualité. On s'identifie à des individualités : Madonna, Nicolas Sarkozy ou je ne sais qui. Mais ces identifications sont les icônes de la misère symbolique.

*JFB* : Dans la conscience de soi des individus, ceux-ci cherchent néanmoins à se penser comme authentiques...

*BS* : Oui, mais ils le cherchent d'autant plus qu'ils ne le sont pas. Jamais vous ne trouverez un Indien ou un Chinois se posant le problème de l'authenticité. Les gens « authentiques » ne savent pas ce qu'est la question de l'authenticité. Autrement dit, je pense que ce n'est pas une bonne question. En revanche, ce que décrit Boltanski dans *Le Nouvel esprit du capitalisme*<sup>13</sup>, c'est-à-dire le paradoxe de mai 68, c'est la contre-culture qui s'est développée en apparence contre les industries culturelles, et en vérité pour renouveler sans cesse les « tendances » au service du consumérisme. En France, Baudrillard, en Allemagne et aux Etats-Unis, Marcuse ou Ilitch, ce que disent tous ces gens, c'est que ce fut en fait un processus de libération au service du capitalisme. Mais de quoi fut-ce une libération?

Soit c'est un processus de libération au sens où Kant parle de la liberté. À ce moment-là, il s'agit de la libération du pouvoir de la Raison, et je dirais avec Freud, de la sublimation. Dans ce cas-là, c'est un pouvoir

---

<sup>13</sup> Luc Boltanski et Ève Chiapello, *Le Nouvel esprit du capitalisme* (Paris : Gallimard, 1999).

d'autolimitation, parce que pour Kant, être libre, c'est être capable de s'autolimiter. Je suis absolument d'accord avec cela. J'ai fait de la philosophie en prison, parce que j'ai dû apprendre à m'autolimiter, et c'est ainsi que je suis entré dans la philosophie. Les façons de vivre raisonnables, en général, celles de bien des gens qui ne sont pas philosophes mais paysans, qui n'ont pas forcément accès à la Raison occidentale, mais qui n'en sont pas moins raisonnables, c'est justement celles de gens s'autolimitant. Cela ne veut pas dire autocensurés. Ce n'est pas du tout la même chose : l'autocensure est un refoulement.

Si l'on parle de la conquête de la liberté au sens de Kant, je défends, mais si l'on parle d'une « liberté » de « jouir sans entrave », il ne s'agit plus du tout de liberté. La jouissance sans entrave, c'est la libération des pulsions, et rien n'est plus aliénant qu'une pulsion : c'est la dépendance totale, la bestialité et la bêtise – surtout quand cela devient le mode ordinaire de l'organisation sociale par le consumérisme, qui est en réalité une désorganisation sociale.

La pulsion est un mécanisme. Quand je prononce une conférence, je dis souvent aux gens que si je projetais sur un écran un film pornographique, ils arrêteraient de m'écouter car ils ne pourraient pas s'empêcher, même s'ils étaient Benoît XVI, de regarder les images. Ou alors, ils se détourneraient et diraient : « je m'en vais ». C'est le sens de la souffrance de Saint Antoine, et le problème de la tentation. La pulsion n'est absolument pas une liberté. D'ailleurs, pour en revenir aux *pharmaka*, les marchands de drogue sont des gens qui ont la capacité de produire des pulsions artificielles. Un toxicomane est quelqu'un à qui on a inoculé une pulsion addictive. C'est ce qu'en dit très clairement William Burroughs dans l'introduction du *Festin nu*<sup>14</sup> : « je tuerais père et mère pour un gramme d'héroïne ». Il n'y a rien à faire, et il n'y a plus de loi. Quand il n'y a plus de loi, il n'y a plus de liberté.

Il n'y a donc pour moi aucun paradoxe à ce que mai 68 ait pu constituer un tuteur et un accélérateur du capitalisme consumériste. Cette soi-disant libération, en 1968, je n'y ai pas cru. C'est pourquoi je suis entré au parti communiste au moment où tout le monde le quittait. J'ai participé aux barricades, mais je me suis aperçu que nous nous faisions manipuler, et j'ai changé de point de vue.

---

<sup>14</sup> William S. Burroughs, *The Naked lunch* (Paris : Olympia Press, 1959) ; trad. fr. : *Le Festin nu* (Paris : Gallimard, 1964).

*JFB* : Manipuler par qui?

*BS* : C'était une manipulation par l'Esprit du temps lui-même! Il y a quelque chose dans le « dos de la conscience », comme l'appelle Hegel, une « ruse de l'Histoire » qui fait que des mouvements se produisent dont les gens qui les agissent croient qu'ils en sont les acteurs, alors qu'en réalité ils en sont les agis. Au cours du mois de mai, avec plusieurs, on s'est dit : « nous sommes en train de nous faire avoir par nous-mêmes ». Je ne parle pas de la manipulation policière, mais celle de l'Esprit par lui-même. Il y avait une contradiction interne au capitalisme. Il fallait qu'il « se libère » de l'autolimitation bourgeoise qu'est le sentiment de la sublimation. Marcuse a été génial, parce qu'en 1955<sup>15</sup>, il avait déjà compris cela. Il avait appelé cela le « processus de désublimation ». Ce processus de désublimation a servi à libérer sans entrave la jouissance consumériste, et en somme à détruire le désir : la pulsion est l'ennemie du désir.

La pulsion est la « matière » du désir, ou plutôt son énergie primaire, sa dynamique, mais le désir, ou plus exactement la « libido » comme l'appelle Freud, c'est ce qui lie les pulsions, ce qui les limite et ce qui, du coup, les intensifie en les transformant en sociabilité, en sublimité, en infinité – en énergie infinitive et supérieure. Le désir, c'est ce qui peut produire une patience infinie, celle par exemple de l'amoureux dont parlent Dostoïevski ou Stendhal. Il a une patience infinie parce qu'il vise – comme Husserl dirait que la conscience vise l'*eidōs* – l'objet non pas d'une pulsion, mais d'un désir, ce qui en fait un objet infini.

C'est cela que l'exploitation capitaliste détruit par un processus qui est lié à de nombreux facteurs, dont la baisse tendancielle du taux de profit et le problème des externalités négatives, un phénomène de perte du désir qui est provoqué à la fois par la destruction des appareils de production de l'énergie libidinale (par exemple les processus d'identification primaire court-circuités par le marketing et les industries

---

<sup>15</sup> Herbert Marcuse, *Eros and Civilization. A Philosophical Enquiry Into Freud* (Boston : The Beacon Press, 1955) ; trad. fr. : *Eros et civilisation : contribution à Freud* (Paris : Éditions de Minuit, 1963).

culturelles) et par l'hypersynchronisation et la désingularisation des existences et des mémoires.

*JFB* : Les sociétés « hyperindustrielles » seraient ainsi aux prises, selon vous, avec un sentiment croissant de « mal-être », qui affecterait à divers degrés des individus que vous qualifiez de « désaffectés ». La conscience de ce mal-être peut s'observer dans la croissance rapide d'une véritable industrie de la thérapie, qui prolonge ainsi au niveau de la psyché la biopolitique conceptualisée par Foucault. Or, pour vous, la politique est justement à comprendre en termes d'une « procédure thérapeutique »<sup>16</sup>. N'y a-t-il pas là une certaine ambiguïté? Serait-ce dire qu'il s'agit d'opposer à cette industrie qui profite du mal-être une autre conception de la thérapie?

*BS* : C'est bien le sujet en effet. Il est évident que la thérapeutique industrielle prospère à un point qui est incroyable. Il y aurait beaucoup à dire à ce sujet. Sur le fait, par exemple, que Coca-Cola est d'abord une entreprise pharmacologique. La boisson Coca-Cola est initialement un *pharmakon*, un remède médical. Coca-Cola est au départ une entreprise pharmaceutique. Comment une production pharmaceutique a-t-elle ainsi pu devenir une industrie de la grande distribution et de la très grande consommation, voilà un sujet particulièrement intrigant et intéressant. Il y aurait tout un travail à mener, que j'ai commencé à esquisser, sur la pharmacologie américaine, sur son rapport à l'intoxication, aux stimulants. On pourrait dire que le modèle industriel américain est celui de l'excitation.

Je dis dans mes travaux que la technique est un *pharmakon*, qui nécessite une thérapeutique, mais il y a évidemment de mauvaises thérapeutiques. Il y a de mauvais médecins, et il y a des charlatans. Il y a des médecins qui, sans être des charlatans, produisent eux-mêmes des effets secondaires pharmacologiques. C'est bien connu, tous les gens qui ont des problèmes médicaux chroniques savent cela. Pendant des années, j'ai pris moi-même des anti-inflammatoires qui ont eu des effets gastriques bien pires que les maux pour lesquels j'ai reçu ces « soins ».

---

<sup>16</sup> Bernard Stiegler, *Mécréance et discrédit 3. L'Esprit perdu du capitalisme* (Paris : Galilée, 2006), 119.

Nous sommes pris dans ce paradoxe, aujourd'hui, d'un envahissement de la pharmacologie industrielle, qui prescrit elle-même une thérapeutique industrielle. Aujourd'hui, beaucoup de médecins sont devenus en réalité des représentants en médicaments, sans s'en rendre vraiment compte. Il y a ces « visiteurs médicaux » dont le métier est d'exercer une pression psychologique sur les médecins pour leur faire prescrire des médicaments et leur préparer le travail, leur faciliter la tâche, pour qu'ils s'appuient non pas sur les facultés de médecine, mais sur l'expertise de tel ou tel fabricant de médicaments, qui devient en fait le thérapeute. Et le médecin devient alors auprès du malade le représentant du visiteur médical qui lui-même représente l'industriel du médicament. La médecine et sa dérive posent la question beaucoup plus vaste de savoir ce que veut dire une thérapeutique.

*JFB* : En effet, cette thérapeutique industrielle se présente comme apolitique.

*BS* : Or la question thérapeutique n'est jamais apolitique s'il est vrai qu'elle configure des modes de vie et des « normativités », pour prendre un mot de Canguilhem, et que la politique est d'abord ce qui définit des façons de vivre et en cela des modèles de soin. Je tiens à redire, pour qu'on me comprenne bien, que je ne suis pas du tout contre l'industrie, y compris contre l'industrie pharmaceutique. Je ne suis absolument pas contre le développement technoscientifique. Je pense en revanche qu'on voit, avec la crise actuelle, et dans le domaine économique au sens général, que ce modèle est devenu a-thérapeutique : sans soin. Il a détruit les systèmes de soins, et il généralise ce que j'appelle dans un petit livre l'économie de l'incurie (dans un langage familier, le *je-m'en-foutisme*).

La question est de savoir ce qu'est un système de soins. Un système de soins est d'abord un dispositif de responsabilisation. Emmanuel Kant le souligne dans *Was ist Aufklärung?*:

Il est si aisé d'être mineur ! Si j'ai un livre qui me tient lieu d'entendement, un directeur qui me tient lieu de conscience, un médecin qui décide pour moi de mon régime, etc., je n'ai vraiment pas besoin de me donner de la peine moi-même<sup>17</sup>.

---

<sup>17</sup> Emmanuel Kant, « *Qu'est-ce que les Lumières ?* », §2.

Un tel médecin est un mauvais médecin. Aujourd'hui, c'est ce modèle qui domine et qui organise tout notre système industriel. Les médecins ne vous expliquent plus du tout ce que vous avez, ils ne vous responsabilisent plus du tout, et il en va ainsi parce qu'ils sont eux-mêmes totalement déresponsabilisés. De plus en plus souvent, ils mettent en œuvre des molécules dont ils ne savent pas vraiment ce qu'elles produisent. Ils sont dépassés par la pharmacologie.

Je tente de penser une philosophie qui serait une pharmacologie critique, qui serait une étude raisonnée des *pharmaka*, capable de transformer ces études en prescriptions thérapeutiques, mais non en décisions thérapeutiques. La philosophie ne doit pas décider; elle ne peut que proposer. C'est la société qui doit décider. Le vrai thérapeute, c'est la société même – tout comme doit l'être un malade bien soigné, c'est-à-dire rendu apte à prendre soin de lui-même autant que possible, et même à faire de sa maladie une expérience. La politique est une thérapeutique capable de faire un bilan *positif* des contradictions internes de la pharmacologie. Aucune activité technique n'a pas de conséquences négatives. Elles en ont toutes, et il faut se le mettre dans la tête une fois pour toutes. La politique constitue une conscience collective de ces effets pharmacologiques.

Pour prendre un exemple trivial, lorsque l'État en France a pris la décision d'écrire sur les paquets de cigarettes : « Fumer tue », c'était une décision de politique thérapeutique. On n'interdit pas aux gens de fumer, sauf dans les lieux publics. Je suis fumeur, mais je me réjouis de cette décision, qui me permet de mieux apprécier les cigarettes. Je ne fume plus que le soir, mais je ne veux pas sacrifier ma cigarette du soir. Je sais qu'elle continue à m'empoisonner, mais elle m'apporte une dose de bonheur, elle me procure en termes de relaxation un bien que je ne trouve en aucun autre *pharmakon*.

La question toxicologique se pose partout. Il y a des intoxiqués du travail, des gens qui travaillent de manière pathologique. Il y a des sportifs pathologiques. Le sport crée des dépendances. C'est mon cas. À une époque, je me suis mis à pratiquer le sport pour me soigner. J'en suis devenu dépendant : si je ne courais pas, je devenais insupportable car la course provoque la production d'endorphines. En fait, l'effort sportif « shoote ». C'est pourquoi le sport est grisant.

Pour en revenir à la politique, il faut prendre en compte le fait que nous sommes passés d'une pharmacologie de type artisanal, empirique, que toutes les sociétés ont pratiquée, et que chacun pratique sans s'en rendre compte, à une pharmacologie de type industriel. L'industrialisation pharmacologique requiert une thérapeutique politique d'un nouveau genre, qui n'existe pas encore.

*JFB* : Parce que son développement est acéphale?

*BS* : Totalemment acéphale. J'ai d'ailleurs souligné, dans un de mes livres, à quel point il est stupéfiant que Michel Foucault n'ait jamais parlé de pharmacologie. Il a pourtant écrit deux livres très importants sur ces questions, dont un, *Naissance de la clinique*<sup>18</sup>, tente de répondre à la question de savoir ce qu'est la médecine moderne. Or, il ne dit rien de la pharmacologie, non seulement industrielle, mais en général. C'est stupéfiant, l'absence de cette dimension si *caractéristique* de cette médecine moderne.

*JFB* : Il y a pourtant une conscience diffuse du mal-être. Quand on entre dans une librairie, la moitié des livres sont dédiés à améliorer son bien-être.

*BS* : Tout à fait, mais plus cela se manifeste, plus il y a un refoulement, une dénégation du vrai problème. Toute une industrie du mal-être, qui profite de ce mal-être, a intérêt à ce que la vraie question ne soit pas identifiée. Il y a des complicités, y compris de la psychanalyse. Je suis très freudien, passionné par les travaux de Lacan, de Winnicott, de tous ces grands penseurs. Or, ils ont condamné le *pharmakon* : « pas de médicament en psychanalyse », ce qui les a empêchés du coup de penser véritablement ce qu'est le *pharmakon* – même si Freud consommait lui-même de la cocaïne. Les psychanalystes ont eu tendance, d'autre part, à exploiter le surdimensionnement du problème égoïque et à laisser tomber la question de la thérapeutique en tant qu'elle est sociale - ce qui a été critiqué par Christopher Lasch<sup>19</sup>, mais sur des bases que je ne crois pas

---

<sup>18</sup> Michel Foucault, *Naissance de la clinique* (Paris : PUF, 1963).

<sup>19</sup> Christopher Lasch, *The Culture of Narcissism. American Life in An Age of Diminishing Expectations* (New York : W.W. Norton and Company, 1979) ; trad.

très sûres. La thérapeutique n'est jamais simplement individuelle. Il est difficile de parler de ces sujets avec des psychanalystes encore aujourd'hui, quoique ce soit en train de changer, parce qu'il y a une mutation psychoïde de la pathologie qui sème une panique et qui fait évoluer rapidement le milieu psychanalytique.

Il n'empêche qu'au point de vue politique, ces questions ne sont pas pensées. Le problème, c'est que cela nécessite de repenser la politique elle-même. Je parlais de responsabilisation en citant Kant : la bonne médecine vous met face à la responsabilité de votre mode de vie.

*JFB* : Mais ne pourrait-on pas dire qu'un des traits du néolibéralisme, c'est justement de responsabiliser, d'individualiser les risques? On sait que le mal-être est généré par l'organisation de la société, mais la responsabilité est imputée à l'individu.

*BS* : Ce n'est pas la responsabilité, mais la culpabilité. En fait, on désresponsabilise. Le soi-disant individualisme néolibéral n'est pas un individualisme, mais un grégarisme. La base de toute philosophie est individualiste au sens où elle fait de l'autonomie un impératif : c'est ce que signifie penser par soi-même. Ce que manque la philosophie quant à cette question, c'est justement sa dimension pharmacologique. L'autonomie se fonde toujours sur une isonomie qui est elle-même construite sur une hétéronomie. Je veux dire par là que l'autonomie des citoyens grecs, par exemple, est fondée sur l'isonomie de ces citoyens qui est elle-même créée par une hétéronomie qui est l'écriture, c'est-à-dire par un *pharmakon* hypomnésique. Le *pharmakon* est toujours hétéronomique. Seule une thérapeutique peut le transformer en un pouvoir d'autonomie. C'est ce que Foucault appelle les techniques de soi, et c'est ce que j'essaye aussi de développer. Développer la responsabilité, c'est développer l'autonomie en ce sens-là, par des thérapeutiques individuées, et non simplement individualisées.

L'individualisation n'est pas le sujet. C'est plutôt le discours du marketing, qui soutient en fait toujours une grégarisation. Ou bien c'est le discours de la société disciplinaire dont parle Foucault, c'est-à-dire la subjectivation qui conduit à l'individualisation, qui est en fait celle du

---

fr. : *La Culture du narcissisme : la vie américaine à un âge de déclin des espérances* (Castelnau-le-Lez : Climats, 2000).

contrôle des sujets, contrôle qui leur fait intérioriser des modalités disciplinaires qui reposent sur l'autocensure et la culpabilité. C'est quelque chose qui s'inscrit dans le schème judéo-chrétien de la culpabilité.

La responsabilité passe, contrairement à ce que l'on dit d'habitude, par une hétéronomie. Il n'y a rien de plus hétéronomique qu'un *pharmakon*. Quand Burroughs parle de l'héroïne, il décrit une hétéronomie pure, mais il dit que pour s'en sortir, il faut être capable de produire une autonomie avec cela. La thérapeutique est un « renversement pharmacologique », ce que dans mon premier livre j'avais appelé le « défaut qu'il faut ». Le *pharmakon* est un défaut : c'est un poison. Mais si vous savez le renverser en remède, il devient ce qu'il faut. Savoir faire cela, c'est inventer une thérapeutique.

Il s'agit de faire de la maladie une force. Je connais quelqu'un qui a été diabétique (il a depuis bénéficié d'une greffe du pancréas) et qui a écrit un texte formidable sur ce sujet : comment faire du diabète une puissance, et non pas une fragilité. Je pense qu'il faut réinventer la politique à partir de telles questions. C'est d'ailleurs de cela qu'elle est née : la politique était dès le départ une technique de soi, qui passait par ce *pharmakon* qu'est l'écriture. Tout cela a une longue histoire. Aujourd'hui, la pharmacologie est devenue industrielle, cela pose des problèmes tout à fait nouveaux en termes de thérapeutique, et cela n'est pas du tout pensé. Il faut nous y mettre, nous y sommes obligés : la crise actuelle du capitalisme est une crise pharmacologique.

*JFB* : À réfléchir ainsi sur les enjeux pharmacologiques de notre époque, vous en venez en effet à désigner le capitalisme industriel comme étant responsable de la propagation de ce mal-être qui nous habite physiquement et psychiquement. Pourtant, du capitalisme, vous dites qu'il faut entreprendre de le « sauver de son autodestruction »<sup>20</sup>, plutôt que le renverser, comme d'aucuns le souhaiteraient. Ses effets pathologiques ne sont-ils pas consubstantiels à sa logique d'accumulation illimitée et de destruction du commun ?

*BS* : Bien sûr que si, parce que le capitalisme, c'est le *pharmakon*. Mais je pose par ailleurs qu'on est condamné au *pharmakon*. Je suis marxien.

---

<sup>20</sup> Stiegler, *Mécréance et discrédit* 2, 173.

Je pense que Marx demeure la pensée de référence dans cette affaire, même si Marx ne nous suffit plus et doit être critiqué sur bien des points. Il n'est pas capable de penser la consommation, par exemple. Il ne parvient pas non plus à penser la technique. Reste que je crois comme Marx qu'il y a un processus, et que ce processus doit se dérouler. Mais pour moi, ce n'est pas un processus dialectique : la pharmacologie, ce n'est pas de la dialectique, dont le modèle suppose qu'il y a une positivité, contredite par une négativité, et résolue par une hyperpositivité qui *élimine* le problème pharmacologique. Je ne crois pas à cette élimination. Je suis un tragique, si vous voulez : c'est ce qui m'empêche d'être « marxiste », et qui me fait me sentir plus proche de Nietzsche de ce point de vue-là. En revanche, je pense qu'il y a chez Marx la pensée et la description d'un processus historique qui demeurent d'une extrême richesse. Le capitalisme est un processus économique, industriel, technologique, politique, représentationnel, juridique, etc.

Marx a cru que ce processus s'épuiserait en un siècle. Il s'est trompé. Il aura duré plus de deux siècles, et je crois qu'il va durer encore – je l'espère, même, parce qu'il n'est pas mûr pour être dépassé. S'il était mûr, vous auriez aujourd'hui des gens qui seraient tout à fait prêts à construire le modèle suivant. Mais personne n'est prêt à cela.

*JFB* : C'est la perspective même d'une alternative qui s'est estompée au fil du temps. On ne peut plus imaginer autre chose, apparemment. N'est-on pas devant une défaite de la pensée?

*BS* : Je crois qu'il y a une alternative au capitalisme! Mais je crois qu'elle n'est pas pour aujourd'hui : il faut aller au bout de l'épreuve pharmacologique spécifique au capitalisme pour pouvoir inventer une autre époque pharmacologique, non capitaliste. Mais nous n'en sommes pas du tout là. Peut-être que cela va se faire très vite, d'ailleurs, parce que l'histoire accélère parfois. Il arrive qu'en vingt ans, tout se transforme. C'est typiquement ce qui s'est passé entre 1780 et 1800. En vingt ans, tout a changé, c'est un monde tout à fait autre qui est apparu. Cela peut donc aller très vite; mais actuellement, ce n'est pas prêt du tout.

En revanche, je pense qu'il y a des éléments à l'intérieur de cette pharmacologie économique-politique qui sont en train d'être sécrétés, et qui relèvent de ce que j'appelle l'« économie de la contribution ». Ce n'est plus une économie consumériste. Ce modèle est fini : il n'est plus

viaible. Quelque chose doit venir derrière, qui a déjà commencé à se mettre en place depuis dix ou quinze ans, et qui est lié à un nouveau *pharmakon* : le numérique. Le numérique est participatif, contributif, collaboratif. Là, quelque chose de nouveau s'engendre, une nouvelle forme coopérative. Cette économie contributive est encore capitaliste pour une grande part, et cela ne me dérange pas. Des entreprises capitalistes mettent en œuvre dans le domaine du logiciel libre de nouveaux modèles d'organisation du travail et de relations à leurs clients. C'est basé sur la contribution, mais cela reste un modèle capitaliste.

Cela peut engendrer la fin du capitalisme, mais ce n'est pas la fin du capitalisme. Ce peut être une transition vers autre chose, mais je n'en sais rien. C'est quelque chose de très émergent, de très « *bottom-up* », et qui engendre des processus très surprenants que personne n'avait vu venir. C'est quelque chose d'extrêmement inventif, et qu'il faut observer pharmacologiquement. Toute mon activité est dédiée à l'analyse pharmacologique de ce qui est en train de sortir là, et à la proposition de critiques pharmacologiques permettant de produire des thérapeutiques, de nouvelles techniques de soi individuelles et collectives, donc politiques. Dans le domaine de l'éducation, par exemple, Ars Industrialis<sup>21</sup> réfléchit à une nouvelle pensée du savoir, de son élaboration et de sa transmission en rapport essentiel avec les *pharmaka* en général, mais qui permettrait que les *pharmaka* numériques soient intégrés par l'école de manière thérapeutique.

Ce n'est que par là que le problème de la crise actuelle, d'un nouveau modèle industriel, de l'investissement dans le long terme, d'une nouvelle croissance, etc., commence à être posé correctement.

*JFB* : À vous entendre, on retrouve une tension qu'il y avait chez Marx aussi, à savoir cette idée qu'il faille laisser se dérouler le processus jusqu'à son terme pour voir ce qui adviendra au bout, tout en ayant d'autre part ce projet plus volontariste de prendre les choses en mains pour provoquer cet achèvement. D'ailleurs, au cours de votre séminaire,

---

<sup>21</sup> Ars industrialis, association internationale pour une politique industrielle de l'esprit, fondée en 2005 à l'initiative de Bernard Stiegler. <[www.arsindustrialis.org](http://www.arsindustrialis.org)>

cette année<sup>22</sup>, vous aviez affirmé que la crise actuelle était porteuse de possibilités révolutionnaires, en ce que ce contexte s'impose comme un « moment de décision ». Or, s'il est vrai que l'intoxication est bien la dynamique du système, on voit mal des sujets « désaffectés » être en mesure de prendre une telle décision. Comment peut-on concevoir une subjectivation politique, révolutionnaire, qui plus est? Quel est le sujet politique que vous attendez, et surtout, quel est le lieu du pouvoir qu'il s'agirait d'occuper dans ce monde sans extériorité ni centre, et d'où il serait possible de lancer ce que vous appelez, à *Ars industrialis*, une nouvelle « politique de l'esprit »?

*BS* : D'abord, je voudrais revenir sur cette double position, apparemment contradictoire, qui consiste à laisser se dérouler un processus, et en même temps d'y intervenir. Je crois à la nécessité : je pense qu'il y a des processus qui ont leur nécessité intrinsèque. Mais cette nécessité n'est pas un déterminisme. Je vous donne un exemple que j'aime beaucoup. Vous êtes marin, vous savez que dans la mer il y a une nécessité. Il y a le Gulf Stream, par exemple. Ce courant, ce n'est pas vous qui allez le changer. Il peut y avoir des accidents, des tempêtes totalement imprévisibles. En mer, il y a toujours des surprises, et un bon marin, c'est celui qui a commencé par *accepter* cela. Cela ne veut pas dire que l'on subit inéluctablement les situations, mais qu'il y a des impondérables, des nécessités, et qu'il faut faire avec. Faire avec, cela signifie s'individuer avec, et individuer aussi ce avec quoi l'on s'individue, en faisant de *sa* nécessité *ma* nécessité. Le *pharmakon*, pour moi, est une nécessité de ce type.

Le problème est alors de savoir comment devenir un bon marin, ou un bon thérapeute. Le marin peut prendre des décisions. Il peut décider de ne pas partir en mer parce que le temps est trop menaçant, et attendre que le temps soit plus clément. Quant à ce dont nous parlons, ce n'est pas simplement la mer : c'est le milieu pharmacologique, c'est-à-dire symbolique. Je peux intervenir sur le *pharmakon* car c'est moi qui le produis. Le *pharmakon* ne se produit pas tout seul : ce sont les êtres humains qui le produisent. Je peux inventer, en tant que technicien. Je ne

---

<sup>22</sup> Il s'agit du séminaire de Bernard Stiegler : « Économie générale et pharmacologie », inscrit à la programmation 2008-2009 du Collège international de philosophie, à Paris.

fais pas que subir le temps technique : je peux le modifier, ce qui ne veut pas dire le contrôler. L'erreur, c'est de croire que l'on peut maîtriser. On ne maîtrise jamais rien.

Le problème de ceux qui ont dit cela, comme mon ami Jacques Derrida en particulier, c'est que leurs disciples en ont conclu que l'on ne peut rien faire. Or, ce n'est pas vrai du tout. Non seulement on peut faire des choses, mais il le *faut*. Le défaut, c'est ce qui donne un *il faut*. Il faut aimer l'immaîtrisable, il faut avoir un caractère trempé par le sublime. Un bon marin aime à la folie ce que la mer a de menaçant. Il admire le fait qu'elle soit plus forte que lui. Il faut de même apprendre à aimer le *pharmakon* pour le transformer et s'y trans-former.

Quant à votre question de la révolution : bien sûr, nous sommes très dubitatifs quant à la possibilité révolutionnaire aujourd'hui. Cependant, une révolution est possible (et n'est possible que) si le processus lui-même devient révolutionnaire. C'est le cas aujourd'hui. Bien des choses sont révolues. Le fordisme, c'est fini, même le Salon de l'automobile de Genève l'a acté. De ce point de vue-là, nous sommes dans une situation révolutionnaire, et des acteurs révolutionnaires peuvent apparaître. Les acteurs révolutionnaires sont toujours minoritaires, par nature. Ils peuvent être des industriels : Ford était révolutionnaire. C'est ce que dit Marx dans le *Manifeste du Parti communiste* : la classe révolutionnaire, c'est alors la bourgeoisie, et non pas le prolétariat. Il faudra que le prolétariat apprenne à devenir révolutionnaire comme la bourgeoisie : tel est le programme du *Manifeste*. Il est possible qu'aujourd'hui la révolution se fasse ailleurs que du côté de ce prolétariat. Pour moi, le prolétariat, ce sont les consommateurs – les médecins prolétarisés aussi bien que les caissières dans les supermarchés, les ouvrières et ceux dont le capitalisme « cognitif » exploite le système nerveux et l'énergie nerveuse, et non seulement la force musculaire (ce que l'on appelle l'« industrie de la connaissance »).

La question qui se pose aujourd'hui est celle d'un processus révolutionnaire où se prennent des décisions, et elle passe par une prise de conscience. Mais c'est aussi ce que j'ai appelé une « prise d'inconscience », car c'est l'inconscient qui travaille ces questions. Nous travaillons avec le désir, et la pharmacologie est un psychopouvoir qui mobilise le désir. Il faut revenir à cette question des technologies de l'esprit, de la sublimation, autrement dit. Si nous voulons travailler

efficacement à accompagner ce processus révolutionnaire, à y susciter des décisions vraiment révolutionnaires, nous devons faire ce que le marketing a su faire pendant un siècle grâce au neveu de Freud, et travailler avec l'inconscient. Il ne s'agit pas, comme pour le marketing, d'aller y solliciter la pulsion, mais de travailler avec ce que Groddeck appelait le *ça*, c'est-à-dire avec ce système de l'inconscient qui contient aussi la sublimation.

C'est ce que nous cherchons à faire au sein d'Ars industrialis. Nous travaillons en ce moment sur le sujet de la destruction des relations intergénérationnelles, sur la confusion des générations, sur la destruction de la transmission intergénérationnelle par le marketing, etc. C'est par le *ça* que passent les rapports intergénérationnels. Aujourd'hui, les générations, enfants, adolescents, adultes et grands-parents, souffrent de la destruction de ces relations. Ces gens-là, ces souffrants, ces patients sont des révolutionnaires en puissance. Il faut les transformer en révolutionnaires, et qu'ils trouvent à partir de cette pathologie la nouvelle normativité.

Ma théorie de la révolution est une théorie de l'individuation. Une révolution est un saut quantique dans l'individuation collective. Cela suppose des catalyseurs, des *pharmaka* comme modèles techniques, mais aussi des individus et des groupes qui constituent des transducteurs, des « minorités agissantes ». Un processus révolutionnaire est toujours le fait d'une minorité catalysant un fonds préindividuel qu'elle partage avec une majorité, mais dont elle seule parvient à libérer le potentiel que Simondon dit « sursaturé ». Ford est une telle minorité – il est révolutionnaire en ce sens, tout comme la bourgeoisie aux yeux de Marx et Engels en 1848.

*JFB* : Une minorité souffrante? Est-ce la souffrance qui est l'essence d'un agir révolutionnaire?

*BS* : Bien sûr, la souffrance n'étant d'ailleurs pas pour moi nécessairement connotée négativement. Souffrir veut dire supporter. « Souffrez que je vous demande... », c'est une formule de politesse qui indique que souffrir, c'est être social. Mais il y a des moments où la socialité devient autodestructrice et toxique. Alors la souffrance devient insupportable et révolutionnaire. Nous en sommes là. Ce qui est important – et c'est ici qu'il faut savoir lire Nietzsche –, c'est

d'interpréter les signes de la souffrance qui sont révolutionnaires, c'est-à-dire capables de dépasser le ressentiment. Je m'intéresse énormément aux comportements de la jeunesse qui sont identifiés comme addictifs, pathologiques, parce qu'ils sont parfois porteurs de possibilités révolutionnaires. Ces addictions sont parfois engendrées par le désir de sortir d'une autre addiction. C'est de la pharmacologie, mise au service de l'identification des possibilités révolutionnaires, et des alliances révolutionnaires. Nous voici dans la politique.

*JFB* : Puisqu'il s'agit de choisir un nouveau *pharmakon*, si je comprends ce que vous dites, la révolution serait en quelque sorte une désintoxication qui obligerait à s'intoxiquer à autre chose.

*BS* : Qui obligerait à adopter une autre pharmacologie, pas simplement un autre *pharmakon*, c'est-à-dire une autre logique de ces systèmes de *pharmaka*. Les *pharmaka* forment des systèmes. Si vous êtes fumeur, vous avez remarqué que lorsqu'on boit un café, on a envie d'une cigarette. Voilà deux *pharmaka* qui s'agencent. La télé, par exemple, est un *pharmakon* qui s'agence avec le supermarché, qui s'agence avec l'automobile, etc. Ce sont des *systèmes* d'intoxication, mais aussi possiblement au service de systèmes de soin.

Pour se désintoxiquer, il faut adopter un autre *pharmakon*. Par ailleurs, la question de l'intoxication est très complexe. Les coureurs réguliers savent qu'il y a un seuil à partir duquel le cerveau envoie des endorphines. Je me suis mis à courir moi-même, en prison et pour me soigner. Un jour, je me suis aperçu qu'au bout de quelques tours de stade, je passais dans un état nouveau, et cela m'a permis de comprendre ce que disaient les anthropologues sur le chamanisme. Les chamans disent qu'ils quittent leur corps, qu'ils sont ubiquitaires. J'ai moi-même senti, un jour, tandis que je courais, que mon âme avait quitté mon corps. C'est un sentiment extraordinaire de liberté. Le corps court tout seul, vous avez le sentiment que votre âme peut sortir de votre corps et regarder le monde sans être dedans. C'est aussi très dangereux, car vous ne sentez plus la fatigue.

Ce sont là des processus d'intoxication. Que veut dire *s'intoxiquer*? En vérité, ce qui est toxique, c'est ce qui affaiblit les capacités d'individuation, et en cela d'autonomie. Mais l'autonomie

passé toujours elle-même par une hétéronomie, qui est une sorte d'intoxication relative.

*JFB* : Vous mentionnez le chamanisme. S'agirait-il, selon vous, de redécouvrir en quelque sorte la valeur de la magie, voire le caractère magique du politique ?

*BS* : Non, je ne crois à aucune magie politique. En revanche, je parle de « mystagogie », c'est-à-dire d'initiation à un mystère : il n'y a pas de libido sans mystère. Vous ne pouvez pas tomber amoureux d'une femme, par exemple, si elle n'est pas un mystère pour vous. Mais on peut aussi se faire croire qu'on est amoureux, comme ces chats qui se battent contre rien, qui font semblant de courir après un papillon – c'est tout à fait étonnant, cela donne à penser que les animaux ont aussi des fantasmes, et c'est le jeu. Mais les animaux ne créent pas de jeux. Nous, nous ne faisons que cela, et les *pharmaka*, c'est-à-dire les artefacts, sont de tels jeux. On peut jouer aussi à être amoureux sans l'être, c'est du leurre. Mais être vraiment amoureux, c'est être devant le mystère de ce que l'on aime. Si je ne confonds pas la magie avec cette question du mystère, la magie procède évidemment elle-même de mystères et de mystagogies – et les sociétés magiques sont parfois des sociétés de haute thérapeutique et de grande sagesse.

Les psychanalystes avaient déjà soulevé le problème en disant que la magie est peut-être un ancêtre de la psychanalyse : elle fait travailler les inconscients ensemble. Le phénomène du transfert entre un thérapeute et son patient ressemble à de la magie, où des inconscients s'articulent à travers le milieu symbolique qui est lui-même un *pharmakon*. Un chaman est un pharmacien et un homme-médecine. Il connaît les herbes et soigne. Nos sociétés ne sont pas magiques, mais une société sans désir, c'est-à-dire sans mystère, ne peut pas faire corps – et le mystagogique est ce qui nous initie au mystère qu'est le « plan de consistance », à ce qui n'existe pas, et qui pourtant consiste, par exemple la justice, par exemple le beau qui ne peut être déterminé et établi dans son existence. Il ne s'agit pas d'une transcendance. La transcendance a joué jadis un rôle tout à fait fondamental, parce que l'objet du désir s'y fixait. Mais aujourd'hui, nous sommes dans l'immanence, mais c'est dans cette immanence que nous devons trouver la consistance. C'est cela, l'objet de Freud – et c'est ce qu'a compris le marketing, mais en

développant le côté toxique du *pharmakon*, et en détruisant les systèmes de soin et les techniques de soi.

Il faut que nous repensions politiquement la consistance. L'objet par excellence de la consistance est la justice. Le barbare, c'est celui qui dit que puisque la justice n'existe pas, il peut être injuste et a tous les droits. Un monde absolument juste serait sans *pharmakon*. Il y a du *pharmakon*, c'est-à-dire de l'injustice, et cependant la justice consiste d'autant plus, si je puis dire : telle est la question politique en tant qu'elle est mystagogique, tel est le mystère.

*JFB* : En somme, l'enjeu de votre philosophie n'est-il pas de mettre en place une nouvelle façon de considérer le problème classique de l'autonomie? Considérant les difficultés dont vous parliez au sujet des relations intergénérationnelles, cette relative incapacité des systèmes d'éducation à cultiver le sublimatoire, les idéalités, ce qui met en cause « la pérennité de la possibilité même de transmettre »<sup>23</sup>, quelles seraient les conditions, selon vous, pour que soit redécouvert, aujourd'hui, le pouvoir de l'autonomie?

*BS* : S'il est vrai que la thérapeutique est ce qui renverse le *pharmakon* en tant que facteur d'hétéronomie en *hypomnématon* d'une technique de soi, une des grandes conditions est de réarticuler le rapport intergénérationnel, et cela passe par une thérapeutique fondée sur les *pharmaka* de notre époque, à travers laquelle on saurait faire confiance à la jeunesse – et non seulement lui faire confiance, mais parier tout sur elle : c'est elle qui a tout en main, même si, déjà, les punks l'appelaient la *blank generation*.

Aujourd'hui, la jeunesse est effroyablement découragée, dégoûtée – bien plus que ne le fut jamais ma génération. Ma génération a aussi connu des moments difficiles, surtout dans les années 1970. Mais cela n'avait aucun rapport avec le mal-être de la jeunesse du XXI<sup>e</sup> siècle.

Il y a une perte de transmission, et il faut reconnecter les inconscients des générations – et tout cela procède de façon fondamentale de la pharmacologie – et de la toxicité qui s'y est développée avec le marketing, qui est intrinsèquement une science de la

---

<sup>23</sup> Bernard Stiegler, *La Technique et le temps 3. Le temps du cinéma et la question du mal-être* (Paris : Galilée, 2004), 29.

manipulation des générations, comme cela devient évident dans les années 60, c'est-à-dire dans la décennie où advient 1968, et qui fut celle de la contre-culture exploitée par les industries culturelles pour produire des segments de marché. Depuis, les choses se sont extrêmement aggravées, et ce sont les bébés qui sont des segments de marché, la relation intergénérationnelle étant à travers cela saucissonnée, et les technologies numériques, dont la vitesse de pénétration est beaucoup plus grande chez les plus jeunes, sont essentiellement mises en œuvre dans cette même perspective, qui est devenue absolument ravageuse. Il faut développer une thérapeutique qui mette la pharmacologie au service d'un renforcement de la relation intergénérationnelle, et non contre elle, ce qui suppose aussi d'agencer les *pharmaka* entre eux – et en tant que ce sont des marqueurs générationnels, ce qui pose la question de ce que j'ai appelé ailleurs les âges du *pharmakon*<sup>24</sup>.

*JFB* : On appelle « *digital natives* » les jeunes d'aujourd'hui, comme le dit un auteur américain<sup>25</sup>. Mais n'est-ce pas là justement une barrière infranchissable entre les générations?

*BS* : Non, il n'y a pas de barrière. Au contraire, c'est la chance! Une nouvelle isonomie se constitue, à travers *Youtube* et tant d'autres *pharmaka* contemporains – isonomie productrice d'hétéronomie, comme celle qui produit l'écriture, aussi bien que d'autonomie, et l'écriture fonde la citoyenneté précisément comme autonomie. Lors d'un sommet récent à San Francisco sur le Web et les technologies collaboratives, il fut montré qu'en tant que moteur de recherche, *Yahoo!* est passé derrière *Youtube* en termes de nombre de connexions. Autrement dit, les jeunes générations utilisent les fonctions de recherche par l'image. C'est une nouvelle isonomie parce que la « démocratisation numérique » fait qu'aujourd'hui tout le monde a accès au *broadcasting* – *Broadcast yourself* est le slogan de *Youtube* – et aux fonctions de captation, d'autoproduction, d'indexation, etc. Une énorme dissémination de savoirs se produit, qui crée une isonomie pharmacologique. Faute de

---

<sup>24</sup> Bernard Stiegler, *Faut-il interdire les écrans ?* (Paris : Mordicus, 2009).

<sup>25</sup> Marc Prensky, « Digital Natives, Digital Immigrants », *On the Horizon*, Vol. 9, No. 5 (October 2001).

thérapeutique, cette isonomie potentielle constitue tout au contraire une terrifiante hétéronomie.

*JFB* : Cela peut produire de l'autonomie au sens de l'apparaître dont parle Arendt et qui caractérise l'espace public?

*BS* : À travers le droit d'apparaître d'Arendt et la reconstitution d'une reconnaissance, ce qui est la question d'une nouvelle économie libidinale, et à travers des luttes comme la philosophie en a mené, comme les présocratiques en ont mené pour inventer quelque chose qu'ils ont appelé la *politeia*. Il faut que nous réinventions la *politeia* avec cette pharmacologie-là. Je travaille essentiellement à cela, toute mon activité y est consacrée. Mais la renaissance du politique passe par la renaissance de l'économie politique, et par un nouveau projet industriel. Cela suppose un énorme travail à la fois de critique pharmacologique et d'invention. C'est en ce sens que je vous disais qu'à la différence du marin face à la mer, nous, citoyens, vivons dans et avec un milieu que nous produisons bien que nous ne le maîtrisons pas : nous produisons le *pharmakon*.

*Jean-François Bissonnette* : [jbiss030@uottawa.ca](mailto:jbiss030@uottawa.ca)

*Bernard Stiegler* : [bernard.stiegler@centrepompidou.fr](mailto:bernard.stiegler@centrepompidou.fr)