

EMANUELE ANTONELLI
(Università di Tor Vergata)

DE LA PHARMACOLOGIE. ENTRETIEN AVEC BERNARD STIEGLER

EMANUELE ANTONELLI: Le noyau thématique de la revue dans lequel cette contribution apparaîtra est une réflexion sur le mythe de la transparence, c'est-à-dire un éloge de l'opacité. Votre anthropologie transcendantale, à mon avis, constitue la dernière et la plus radicale des révolutions, après celle Copernic, de Darwin et de Freud; votre contribution permet d'en finir définitivement avec l'idéologie libérale de l'individualisme dominant. Ou plutôt, si vous me permettez de nuancer,: votre anthropologie transcendantale génétique démontre la fausseté d'une quelconque prétention d'authenticité et de spontanéité, c'est-à-dire de transparence à soi-même, en introduisant un facteur inébranlable et irréductible d'opacité dans la constitution de la subjectivité, ou, dans votre langage, dans le processus d'individuation. Comment est-ce que vous expliquez la 'sensibilité' de l'homme (ou hominidé) aux rétentions tertiaires? à la trace?

BERNARD STIEGLER: Il est évident que des traces extériorisées, il y en a avant l'hominisation. On pourrait même dire que tout animal, dans la mesure où il contribue à la transformation de son milieu, produit des traces. J'ai étudié les fourmis par exemple à l'université de Compiègne, avec un laboratoire d'informatique de l'université de Paris VI: nous avons travaillé avec deux entomologistes spécialistes des fourmis pour modéliser le comportement de ces insectes. De nos jours beaucoup de monde s'intéresse à ce qu'on appelle les phéromones des fourmis, qui sont des traces chimiques.

Où est-ce que commence le processus d'individuation psychique et collective cependant, et dans le sens où il est constitué par des traces externes? D'abord je dirais avec les historiens que les choses ne commencent jamais à un moment donné. Il n'y a pas d'origine, ni pour l'homme ni pour rien d'ailleurs. L'événement comme avènement ex nihilo est une illusion. Il y a des événements

bien entendu, mais quand on dit que l'événement s'est passé tel jour, à telle heure, ce n'est pas vrai. L'événement se dépasse toujours lui-même, se précède lui-même et se projette au-delà de lui-même, sinon ce n'est pas un événement. Un événement procède d'un processus. C'est bien pour cela que le concept de Simondon de pré-individuel est très important et cette dimension est aussi vraie pour la trace comme rétention tertiaire que pour toute chose.

Il n'en reste pas moins que, par exemple, on peut dire que si le cristal est la condition d'apparition du vivant – l'être vivant est un cristal inachevé, une organisation de la matière selon des structures cristallines qui n'arrivent pas à se clore sur elles-mêmes, et cela donne les premiers organismes vivants –, même si d'une certaine manière le vivant est précédé par le cristal, on doit en même temps évidemment faire une différence entre le cristal et le vivant, et comprendre cette différence comme une rupture dans un processus. Il n'y a pas d'opposition entre les structures du vivant et les structures du cristal, mais le cristal n'est pas vivant, sauf à dire que le vivant est un cristal d'un type particulier qui nous ferait entrer dans les règnes végétal et animal. Quant aux rétentions tertiaires, on a identifié des comportements de stockage de roches basaltiques par des grands singes qui remonteraient à 17 millions d'années dont on se demande s'ils ne sont pas déjà en train de produire quelque chose qui est le début de la tertiarisation. Autrement dit, le problème n'est pas de savoir ce que c'est que l'homme, quand commence l'homme, parce que je crois qu'il n'a jamais commencé: je crois qu'il n'existe pas. L'homme est une idée que ce que l'on appelle homme a de lui-même, et plutôt que d'exister, il consiste: il est toujours devant lui, il est toujours son avenir, il n'est jamais simplement et suffisamment son passé ni même son présent. Or ceci est rendu possible et nécessaire par l'existence de la rétention tertiaire. C'est pourquoi je pense qu'il est beaucoup plus important et intéressant de savoir comment apparaît la rétention tertiaire que de savoir quand apparaît l'homme: on ne sera jamais d'accord sur la question de savoir où et quand commence l'homme. La rétention tertiaire n'apparaît pas tout d'un coup: elle est «sécrtée», pour reprendre un verbe de Leroi-Gourhan, au cours de millions d'années. Avec l'apparition de la rétention tertiaire, l'évolution de l'organisation cérébrale est surdéterminée par celle de ce qui se constitue comme une organisation technique: les rétentions tertiaires sont

les fruits de processus d'extériorisation issus du geste et de la parole. Par exemple, en ce moment où nous nous parlons, nous sommes capables d'avoir une discussion parce que vous avez passé comme moi quinze ou vingt ans à l'école et à l'université et cela s'inscrit dans le cerveau. Le fait par exemple que l'on envoie un enfant à l'école à partir de quatre ans pour lui apprendre à lire, à écrire et à compter, et que tous les jours on lui fasse faire des dictées, écrire des phrases grammaticales, corriger ses fautes d'orthographe, cela structure son organisation cérébrale. Le cerveau d'un enfant scolarisé n'est pas le même que le cerveau d'un enfant qui n'est pas allé à l'école: le cerveau est un support d'écriture vivant et plastique. Je pense qu'un des éléments essentiels de la différence entre ceux qu'on appelle les êtres humains, et que je préfère appeler les êtres non-inhumains, d'une part, et de l'autre, ce que l'on appelle les animaux, y compris les grands singes, est qu'ils n'ont pas de capacités de renouvellement et de reconstitution des cellules cérébrales comme nous en avons: jusqu'au dernier jour de notre vie, nous pouvons apprendre quelque chose de nouveau, avoir des idées nouvelles, changer totalement notre appréhension du monde, même quand on est devenu très vieux.

EA: Est-ce que cela est une caractéristique physiologique, biologique du cerveau?

BS: Cela me paraît évident. On peut être tenté de dire que c'est parce que le cerveau est devenu ultraplastique que l'homme a pu devenir technicien. Je tends cependant à dire que c'est plutôt parce que l'homme a dû devenir technicien que son cerveau est devenu ultraplastique. Dans le premier tome de *La technique et le temps* j'ai tenté d'ouvrir un débat avec André Leroi-Gourhan: à travers l'analyse des fossiles des crânes dits humains depuis le Zinjanthrope jusqu'au Néandertalien, il montre que la conformation du cortex cérébral humain, se complexifie en relation directe avec l'évolution des outils taillés. Il dit que plus le cerveau s'est ouvert, plus le vivant technicisé a été capable de produire des outils. Mais cela reste un point de vue très déterministe, qui contredit d'ailleurs le propos initial de Leroi-Gourhan, qui commençait par poser que même le premier silex taillé ne pouvait être issu d'un comportement biologiquement déterminé. La raison pour laquelle il se contredit, c'est qu'il n'ose pas contredire le

néodarwinisme. Parce qu'à l'époque le néodarwinisme est absolument triomphant, il n'ose pas dire que il faut peut-être remettre en cause l'explication darwinienne de l'évolution pour ce qui concerne le vivant technique (comme le proposera d'ailleurs Canguilhem). Or je crois qu'il faut remettre en cause ce darwinisme: c'est pour cela que j'ai développé le concept d'épiphilogenèse, que j'ai opposé à Leroi-Gourhan, mais avec les arguments de Leroi-Gourhan. C'est le rapport aux objets techniques qui va exercer le processus sélectif sur le cerveau, c'est à dire qui va renforcer le cerveau de ceux qui sont les plus aptes à accéder à des apprentissages qui détendent la pression de sélection telle que Darwin la définit. Ici je ne crois pas être en contradiction avec Darwin, mais avec le darwinisme. Je crois possible de contester le darwinisme avec Darwin comme je tente de contester le marxisme avec Marx.

EA: «L'autonomie n'est pas ce qui s'oppose à l'hétéronomie, mais ce qui l'adopte comme un défaut qu'il faut»¹. Ce que je voudrais souligner c'est qu'avec l'instrument théorique que vous êtes en train de réaliser, on peut évaluer selon une nouvelle perspective la dystopie postmoderne. Dans *Prendre Soin I*² vous attribuez des responsabilités précises et des finalités irresponsables et destructrices aux chaînes de télévision. Est-ce que vous avez considéré la possibilité que cela soit un effet et pas une cause? C'est-à-dire, le comportement sans doute inqualifiable du symbole de votre critique, Le Lay, n'est il pas plutôt l'effet de l'ouverture des nouvelles conditions de possibilité? N'est-ce pas le cas typique d'exploitation irresponsable des conditions de possibilité offertes par l'idéologie libériste, à son tour très influencée par la métaphysique dont Derrida a fourni la critique? A mon avis la distinction faussement nette entre sujet et objet, l'idéologie de l'autonomie de l'individu, permettent une utilisation irresponsable de l'objet technique.

BS: D'abord, je pense qu'il n'y a jamais une seule causalité, je pense qu'il y a toujours des champs de causalités, des facteurs causaux qui se combinent, et qui rendent possible un changement, c'est à dire un nouveau processus d'individuation. Par ailleurs, la télévision est avant tout un pharmakon. Ce n'est ni bien ni mal,

¹ B. Stiegler, *Ce qui fait que la vie vaut la peine d'être vécue. De la pharmacologie*, Paris, Flammarion, 2010, p. 61.

² Id., *Prendre Soin. De la jeunesse et des générations*, Tome 1, Paris, Flammarion, 2008.

mais ce n'est pas neutre: cela arrive à ce que l'on appelle l'être humain, et comme tout ce qui arrive à cet être, cela peut être à la fois toxique et curatif. Dans Ce qui fait que la vie vaut le coup d'être vécue, j'essaie de développer une théorie du pharmakon. Le pharmakon a toujours d'abord des effets toxiques: quand un pharmakon arrive, il commence par détruire. La toxicité du pharmakon, par exemple du pharmakon télévisuel et en général des médias de masse, a été structurellement renforcée et systématiquement entretenue par une idéologie ultralibérale qui consistait à poser en principe qu'il ne fallait pas de régulation des pharmaka. C'est un point de vue sur le pharmakon: celui de la révolution conservatrice. Ce point de vue pose qu'il ne faut pas de thérapeutique, et il est totalement irresponsable.

EA: Si on accepte que l'individu soit le produit du processus d'individuation psychique et collective et que les milieux associés dans lesquels ces processus peuvent avoir lieu sont en train de disparaître, votre appellation à la nécessité de les reconstruire ne peut se configurer que comme une prise de responsabilité de la constitution de l'individu. Etant donné que le mythe de la transparence, avec celui de l'autonomie et de la liberté sont aux fondements de la démocratie, comment rendre démocratique une telle opération? Quand établir le seuil de la maturité? Le processus d'individuation, l'adoption de l'objet technique, se reflète toujours après-coup; qui peut prendre la responsabilité de définir cette sorte d'hygiène technologique? Qui serait le pharmacien autorisé à prescrire l'hygiène pharmacologique? Ou encore, comment configurer une hygiène technologique qui ne soit pas aussi une censure? Comment rendre politiquement acceptable une forme de renonciation à des modalités dystopiques et aliénantes de liberté (ou qu'on peut reconnaître comme telles à partir de votre réflexion)?

BS: Surtout pas les pharmaciens! Un pharmacien qui prescrit devient un dealer. Malheureusement aujourd'hui, beaucoup de pharmaciens se livrent à ce deal. Dans la pharmacie au sens courant du mot, depuis qu'elle est devenue industrielle, les médecins sont malheureusement devenus des prescripteurs aux ordres des pharmaciens, des entreprises industrielles pharmaceutiques. L'argent dépensé par celles-ci pour faire pression sur les médecins, à travers ce qu'en France on appelle les visiteurs médicaux, a

conduit à faire de beaucoup de médecins des auxiliaires de pharmacie. La négligence de ce fait est d'ailleurs le grand échec de Foucault qui n'a rien dit du rôle de la pharmacie dans la médecine, ce qui est incroyable, parce que l'effet le plus frappant de la médecine moderne, ce n'est pas du tout la médecine: c'est la pharmacie. Foucault n'en dit pas un mot, ce qui est tout à fait étonnant puisqu'il fut l'élève de Canguilhem. Quant aux pharmaka tels que la télévision ou l'écriture, en aucun cas quelqu'un d'autre que le citoyen ne peut les prescrire – à travers les dispositifs de représentation politique qui constituent la chose publique. Le problème est que ces pharmaka peuvent court-circuiter cette chose publique, cette res publica. Je décris la naissance de la cité démocratique comme une tentative de créer un dispositif de citoyennisation, de fabrication de citoyens responsables, c'est à dire capables de débattre et de décider ensemble des bonnes thérapeutiques. Il y a là un conflit entre Platon et les Sophistes, et entre Socrate et Protagoras. Je suis du côté de Protagoras sur ce point là. Platon pense qu'il est possible de réduire la toxicité du pharmakon – c'est à dire de la technique en général – par l'ontologie, et il définit la philosophie comme la thérapeutique qui guérirait à jamais l'homme du devenir, c'est à dire de l'évolution pharmaco-logique. Je ne crois pas que la philosophie puisse faire de telles prescriptions ontologiques: je crois qu'elle ne peut rien faire de mieux qu'une critique du pharmakon, et la livrer comme pharmacologie positive à la cité, qui, à partir de cette critique, doit inventer des thérapeutiques, qui sont des techniques de soi et des autres, c'est à dire des dispositifs de soin sans cesse à réinventer, ce qui s'appelle l'histoire. Quant aux sophistes de notre époque, ils «deal» les pharmaka sans soin, c'est à dire dans une économie de l'incurie, en vue de détruire ces systèmes de soin qui font obstacle à leurs intérêts immédiats.

Le philosophe travaille à mettre en débat les conditions d'individuation de la citoyenneté comme critique de la pharmacologie. Jusqu'à un certain point, je suis kantien par rapport au pharmakon: le philosophe doit énoncer des limites et des idées au sens kantien (des objets de désir de la raison). Mais je ne le suis pas tout à fait parce que je pose que les capacités analytiques et synthétiques sont toujours situées dans un milieu pharmacologique. Si la philosophie n'a donc pas vocation à prescrire des thérapeutiques, le philosophe est cependant aussi un citoyen et en tant que tel, il peut et il doit évidemment prendre des positions

thérapeutiques et en prescrire. En outre, cette discipline de pensée qu'est la philosophie est aussi une thérapeutique. Un philosophe est d'abord quelqu'un qui se soigne; j'ai à cet égard le même point de vue que Pierre Hadot: philosopher n'est pas seulement connaître, c'est faire du désir de connaître et de l'amour de connaître une façon de se soigner soi-même: ce soin passe par la connaissance, gnôsis, mais il appréhende la connaissance d'abord comme un soin, épiméleia. Le philosophe qui se soigne lui-même peut alors tendre à imposer ses modes d'individuation personnels à tout le monde, et cela peut être dangereux; s'il peut les partager avec d'autres, avec d'autres philosophes comme lui, et en cela «faire école», son mode d'individuation personnel ne peut pas devenir le modèle de la cité, c'est à dire de l'individuation collective. Ce problème est celui du passage de la co-individuation (c'est à dire de la situation dialogique dont Socrate est l'incarnation), fondée sur l'amitié, à l'individuation collective et à la transindividuation, constituant la philia qui n'est pas l'amitié – contrairement à ce que l'on n'a pas cessé de répéter: amitié se dit philotès. Ce problème est ignoré par Platon, et c'est pourquoi la République peut paraître dissoudre le microcosme, c'est-à-dire ici l'individu psychique, dans le macrocosme de l'individuation collective qui du même coup devient un processus de désindividuation – ce qui a conduit certains à dire de Platon qu'il était un penseur 'totalitaire'...

Quoi qu'il en soit, et qu'il le sache ou qu'il ne veuille pas le savoir, le philosophe s'individue avec des techniques d'individuation personnelles qui sont des façons de faire avec les pharmaka – c'est bien cela l'individuation –, et à partir de cela il a une capacité de critiquer le pharmakon qui lui permet de fournir à la cité, aux autres citoyens, des recommandations, si je peux dire, quant à la critique pharmacologique. À partir de quoi ce sont les citoyens eux-mêmes qui doivent organiser la thérapeutique. Ce que l'on appelle les partis politiques depuis deux siècles en Europe, ce sont des structures intermédiaires de transindividuation productrices de modèles thérapeutiques. Les argumentations politiques sont des thérapeutiques, des «manières de voir» comment faire avec les pharmaka, mais ce sont toujours des manières finies. L'erreur des marxistes – non de Marx mais des marxistes – est d'avoir cru que la philosophie matérialiste allait mettre un terme à l'imperfection, au défaut qui frappe la vie comme technicité, à ce que l'on appelle de nos jours prématuration ou néoténie, pour at-

teindre l'équilibre d'une justice parfaite et enfin accomplie. Or, le véritable matérialisme et celui qui prend acte du processus de métastabilité qu'est la technicisation de la vie, telle qu'elle rend impossible un état d'équilibre. Un tel matérialisme est spiritualiste, aussi étrange que cela puisse paraître: il permet de comprendre que la revenance des esprits qui fonde la culture comme mémoire ne cessant de s'individuer par delà les générations, suppose la rétention tertiaire, c'est à dire le pharmakon. Si les philosophes ne peuvent donc pas dire comment résoudre les problèmes, car toute solution crée un nouveau problème, et c'est ce qui fait aussi le sel de la vie, ils peuvent et ils doivent dire ce que sont les problèmes. C'est ce que voulait dire Deleuze lorsqu'il raisonnait plus en termes de problèmes que de questions.

EA: Vous allez plus loin que Foucault, vous comprenez qu'on ne peut pas vivre sans un biopouvoir, parce qu'en fait on n'aurait même pas de corps sans un biopouvoir. Est-ce qu'on pourrait dire que vous allez jusqu'à proposer un psychopouvoir? Ou bien, vous critiquez un psychopouvoir pour en proposer un autre?

BS: Une vraie critique doit être positive: elle doit commencer par énoncer la nécessité de son objet, et en faire la généalogie – ainsi que Foucault le redit après Nietzsche. D'abord, à propos de Foucault, juste une parenthèse: je crois que Foucault est mort trop tôt, à 58 ans – pour un philosophe c'est encore très jeune. Souvent les philosophes font leurs meilleures œuvres tard, pas tous: je pense que Heidegger a été «meilleur» avant quarante ans qu'après... Foucault est mort très jeune alors qu'il était en train de réfléchir sur les techniques de soi qui sont des microformes du psychopouvoir comme pratiques de psychotechniques.

Ce que j'appelle moi-même le psychopouvoir est l'état actuel de socialisation des psychotechnologies analogiques hégémoniquement détenues par les industries culturelles – situation que viennent perturber les pharmaka numériques.

Les psychotechnologies ce sont des pharmaka et des hypomnemata. Le psychopouvoir s'en est emparé comme industries culturelles, en vue d'instaurer ce que Gramsci appelait une hégémonie culturelle: c'est moins un pouvoir d'Etat qu'un pouvoir du marché. C'est là que Foucault n'est pas suffisant: son obsession c'est la critique de l'Etat – alors que celui-ci périclité, et tout se passe comme si Foucault légitimait le tournant néolibéral. Au-

aujourd'hui le problème ce n'est pas l'Etat, qui n'existe presque plus. Il y a un Etat bien sûr pour l'armée, la police, la justice; l'état c'est le balayeur des rues du marché, il passe le matin avec le balai pour ramasser tous les cadavres, les bouteilles cassées, pour nettoyer la rue. C'est cela la besogne de l'Etat d'aujourd'hui: ramasser les ordures engendrées par le marché. Ce que j'appelle le psychopouvoir, c'est le véritable pouvoir, et c'est avant tout le pouvoir du marché, et il y a aussi, désormais, un biopouvoir du marché – fondé sur la pharmacopée industrielle qui va muter avec les biotechnologies et les nanotechnologies – qui réside dans l'«individualisation» des soins, c'est à dire dans la pure et simple liquidation des systèmes de protection sociale. Ce n'est pas avec Foucault qu'on peut penser cela. Bien au contraire: on ne peut le penser qu'en dépassant Foucault, non pas pour le mettre à la poubelle, avec les autres ordures du marché, car Foucault est évidemment essentiel pour comprendre la genèse de tout cela, mais pour individuer Foucault et se débarrasser d'un foucauldisme tout aussi calamiteux que le marxisme, le freudisme, le deleuzisme, le derridisme et l'heideggerianisme. Il faut en revanche relire le maître de Foucault: Canguilhem, qui a réfléchi à tout cela bien avant l'heure. Foucault empêche d'ailleurs souvent de comprendre Canguilhem, et trop de gens lisent Canguilhem à travers Foucault. De même, il faut lire Freud à travers Freud, et non à travers Lacan. Et il faut aussi lire Lacan bien sûr, et pour lui-même.

Le psychopouvoir du marketing est un état régressif de l'individuation collective; très souvent les sociétés fonctionnent sur un mode régressif, mais elles ne peuvent pas s'installer dans un tel mode régressif. Or c'est ce qu'a produit le néolibéralisme (qui est aussi en France un foucauldisme), et c'est ce dont nous faisons l'épreuve dans l'hypercrise qui frappe la planète entière – et qui est la première crise à proprement parler pharmacologique.

Qu'est que c'est qu'un mode régressif ? L'être non-inhumain n'est noétique que par intermittence: la plupart du temps il est régressif. En tant qu'être pharmacologique, il est structurellement défaillant. Pour parler avec Freud, je dis qu'en tant que cet être pulsionnel, il doit lier ses pulsions, et j'ajoute à Freud que la seule façon de lier les pulsions c'est de faire l'expérience du *voûç*, c'est à dire de l'esprit – et je prends ce mot au sens de Valéry.

Le mode plénier de l'individuation n'est pas le psychopouvoir: c'est le noopouvoir, qui est aussi un pouvoir, bien entendu, et comme tous les pouvoirs, il est pharmacologique. Dès qu'un nou-

veau pouvoir se constitue, il faut le combattre dans son caractère toxique. Tout pouvoir est toxique par nature. Quand il est très puissant il est capable de sécréter en lui-même des systèmes immunitaires capables de lutter contre sa propre toxicité. J'ai sur mon bureau maintenant le livre des sermons de Vieira, qui était un jésuite portugais, qui a fait une supplique au roi du Portugal pour lui dire d'arrêter le massacre des indiens. Vous savez bien que l'ordre des jésuites a colonisé le monde – c'est à dire les esprits du monde entier, en particulier en Amérique latine et en Chine. Les Jésuites ont précédé et accompagné les conquistadores qui ont tué des millions d'indiens, mais il y a eu des jésuites qui se sont élevés contre cela. Un grand pouvoir sait engendrer cela, c'est ce qui s'appelle, dans la théorie de Montesquieu, un contre-pouvoir.

Quoi qu'il en soit, aujourd'hui nous avons à mettre en place un nouveau pouvoir politique. Marx nous montre qu'on ne peut plus séparer l'économique et le politique, et cela il ne le pose pas d'un point de vue ontologique, atemporel et abstrait: il le pose parce qu'il vit la révolution industrielle, et avec la révolution industrielle, la séparation entre la science et la technique est dépassée, tout comme la séparation entre l'argent et le symbole, que la Papauté affirmait encore contre la Réforme. Avant l'imprimerie, il y avait le monde du symbole, l'église catholique, qui typiquement ne voulait rien avoir à faire avec l'argent, et il y avait l'argent qui était le monde du negotium et des métèques, comme le disaient les grecs. Tout cela est terminé: cela a eu lieu durant trois ou quatre mille ans de civilisation, mais c'est fini, et cela ne reviendra jamais: il faut en prendre conscience. En revanche, le problème de ce que j'appelle le noopouvoir se pose maintenant dans des termes nouveaux – où il faut composer avec l'économie, et pour faire face à ce nouveau problème, il faut faire une nouvelle critique de l'économie politique. Dans mon travail j'essaie de montrer cela. Tout le monde dit aujourd'hui – après Marx qui le disait déjà dans les *Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie* (1861) – que la valeur économique par excellence est la connaissance, et que le capital devient essentiellement cognitif. Marx l'a dit, mais il n'a jamais compris, n'ayant pas connu Freud, que la connaissance est une production de la libido et du désir. Or c'est là que le problème du psychopouvoir se pose à proprement parler, et doit être dépassé et renversé par un noopouvoir.

La psyché noétique, qui compose avec les âmes végétale et animale, ne s'active que par intermittence, et il nous faut un psychopouvoir qui ne soit pas que régressif – c'est à dire nous tirant vers ce qui dans nos âmes procède du végétal et de l'animal, ce qui ne peut être chez nous que la bêtise et l'être inhumain –, mais qui soit organisé en vue d'élever les individus psychiques vers les consistances noétiques. C'est-à-dire un psychopouvoir organisé en vue d'intensifier leurs individuations psychiques, et comme capacité de critiquer l'individuation collective – ou sa désindividuation.

EA: Le terme avec lequel, dans votre jargon, on pourrait parler de ce que je désigne comme opacité, c'est à dire le refus du mythe de la spontanéité et de l'authenticité (qui par exemple est encore bien présent chez Heidegger), c'est le défaut d'intériorité: la psychanalyse et surtout Freud ont un rôle très important dans votre réflexion. Est-ce que vous pourriez nous donner une clarification, ou une nouvelle interprétation ou encore une nouvelle formulation du concept de sublimation? Qu'est-ce qui produit la sublimation dans votre réflexion? Quel est le rôle des interdits, et donc de leur genèse sacrale? En fait, est-ce que vous avez considéré le rôle du sacré?

BS: Je ne fais pas de relation directe entre la sublimation et les interdits. Il y a une relation entre les interdits et le Surmoi, mais la sublimation n'est pas réductible au Surmoi. La sublimation constitue la condition de genèse du Surmoi. Qu'est-ce que le Surmoi? Sur le fronton du Panthéon on lit l'inscription suggérée par Pastoret: «Aux grands hommes, la patrie reconnaissante». On considère que ce sont les hommes qui ont produit les jalons du Surmoi, ils ont construit les horizons de possibilité dans les domaines scientifique, historique, artistique, etc., et ils ont construit à partir de cela des modèles d'autorité. L'autorité est ce qui autorise et ce qui est auctorial, c'est à dire ce qui augmente: l'auctoritas, c'est ce qui augmente. Aux Invalides encore, on va voir le tombeau de Napoléon. C'était un terrible tyran, mais il a laissé le Code de Napoléon, c'est à dire une formalisation juridique du Surmoi. Le Surmoi n'est pas seulement moral, ni seulement juridique. Le Surmoi est ce qui constitue l'horizon commun – c'est à dire transindividué – d'idéalisation.

Pour ce qui concerne le sacré, qui fait à son tour partie de cet horizon, il est le «séparé». Et en tant que tel, il est incomparable, ce qui signifie qu'il est absolument, de part en part et à jamais incalculable. En cela, il est infini. La sublimation est ce qui permet de produire les processus d'infinisisation sans lesquels il n'y a pas d'idéalisation, ni donc de noétisation. L'infinisisation est quelque chose que l'on apprend: je parle en ce sens dans mon dernier livre de savoir infinisier et pouvoir infinisier. Pour pouvoir infinisier il faut des techniques de soi et des techniques de soin, et pour savoir infinisier il faut qu'on m'apprenne cette technique – et pour cela, il faut une relation affective. Le psychanalyste D. Winnicott est très important parce qu'il montre ce qu'est le premier objet qui est la condition de l'infinisisation, à savoir l'objet transitionnel. Or, je pose que toute technique est d'essence transitionnelle. Pour moi la sublimation n'est pas le Surmoi, c'est la condition de possibilité du Surmoi. Je ne pense pas qu'on puisse se passer du Surmoi, mais qu'il faut le critiquer, et c'est bien ce que fait Antigone. Elle critique Créon, en se levant contre un Surmoi qui n'est plus un Surmoi. Elle critique quelque chose dont procède ce que Marcuse appelait le Surmoi automatique, c'est à dire un surmoi vide, où il n'y a plus d'autorité. La sublimation, c'est le désir en propre: si Freud hésite sur ce point, il le dit cependant, il dit que l'amour sublime dans l'idéalisation. Il n'y a pas d'amour sans idéalisation et il n'y a pas d'idéalisation sans sublimation. La sublimation n'est pas de l'ordre de l'interdit mais de la contrainte: c'est de l'engagement et de la fidélité. Picasso ne s'interdit rien mais il est la sublimation incarnée. Il ne fait que peindre.

EA: Est-ce que vous avez considéré la possibilité que le freudisme, c'est à dire les topiques freudiennes, soit une analytique adéquate à un milieu associé spécifique et pas une anthropologie fondamentale?

BS: Je suis tout à fait d'accord avec vous. Je suis en train de travailler sur les quatrième et cinquième tomes de La technique et le temps, et le cinquième traitera de la question de la psychanalyse. J'essaie d'y développer l'idée d'une histoire de la conscience et de l'inconscient. Le freudisme – qui n'est pas Freud – advient en faisant de la pensée de Freud un dogme métaphysique qui tend à absolutiser les structures de la psyché. Or il y a des sociétés où il n'y a pas de Moi, d'autres où il n'y a pas de culpabilité, comme au Ja-

pon, mais où il y a des fantômes, etc. L'économie libidinale dont parle Freud est historique de part en part. Tout est historique parce que lié et constitué par la relation aux rétentions tertiaires: par exemple, la culpabilité a fondamentalement affaire au livre comme Livre des livres. Est-ce qu'on peut se débarrasser de la culpabilité? Je n'en suis pas sûr mais je plaide pour une reconsidération tragique du monde – tragique au sens ancien: une conception où nous sommes mortels sans rémission. Chez les grecs, il y a le κλέος, réputation, gloire, postérité, horizon de sublimation. Donc il faut que nous recommencions à penser avec le κλέος.

EA: Qu'est ce que c'est pour vous le transcendantal? En ayant abandonné la voie de Husserl, en prenant la voie des rétentions tertiaires, qu'est-ce qu'il en est pour vous du transcendantal?

BS: Le discours sur le transcendantal est un discours qui doit être analysé à partir des questions ouvertes dans le rapport entre rétentions et protentions. Ce qui fait la nécessité de ne pas oublier la question du transcendantal – sans insister là-dessus, c'est ce que j'appelle la question de l'atranscendantal au sens où Bataille parla d'athéologie –, c'est qu'il y a un autre plan: le plan de consistance. J'ai développé le concept de consistance à cause des premiers traducteurs de Être et temps de Heidegger, Boehm et Waellens. Ils traduisaient Vorhanden par 'étant subsistant'. Subsistance, existence (du Dasein) et consistance (de la différence ontologique) ont été mes points de départ – dont je me suis écarté depuis pour une grande part.

Il y a de la consistance et elle constitue les objets qui n'existent pas – mais ce sont les objets du désir, c'est-à-dire aussi la Chose, das Ding (plutôt que de la «différence ontologique») et qui consistent en cela. Ceci peut ressembler à un discours transcendantal mais ce n'en est pas un. Le transcendantal s'oppose à l'empirique. Or la consistance est rendue possible par l'empirique – c'est-à-dire par la rétention tertiaire. Comme nous ne pouvons pas ignorer notre histoire théologique, mais que nous ne pouvons plus vivre et penser depuis le théologique, nous ne pouvons ignorer la provenance transcendantale des formalismes mathématiques sans lesquels l'informatique, par exemple, et ses spécificités rétentionnelles, n'existeraient pas. Mais aujourd'hui nous ne sommes plus à l'époque du transcendantal parce qu'il se définit par son opposition à l'empirique. Or, la consistance n'est pas cou-

pée de l'existence, pas plus que l'existence ne l'est de la subsistance: la consistance est une composition de l'existence qui compose par là même (et comme projection de motifs d'exister par-delà la subsistance) avec la subsistance. La consistance est ce qui, comme motif, conditionne l'individuation collective en y tramant des circuits longs de transindividuation.

EA: Qu'est que cela veut dire qu'Elpis demeure dans la jarre de Pandore?

BS: Pandora, épouse d'Épiméthée, incarne le leurre, le fantasme, la fausseté, la démesure pulsionnelle: elle n'est qu'un ventre, dit Hésiode (ainsi que le montre Vernant). Elle est envoyée aux mortels comme punition. Zeus a déjà condamné les mortels – qui n'ont plus accès aux fruits de la terre, que Zeus a enfouis pour les punir du crime – à se soumettre au joug du travail, ponos. Déjà épuisés par la tâche, ils doivent maintenant satisfaire le ventre de Pandora, dit Hésiode. Comme son mari – frère de Prométhée, dieu de la technique –, elle, qui est parée de bijoux par Héphaïstos, est constituée par cette technicité primordiale de son corps désirable et fétichisé – ainsi que le voit Baudelaire dans les yeux du «serpent qui danse»:

Tes yeux où rien ne se révèle
De doux ni d'amer,
Sont deux bijoux froids où se mêlent
L'or avec le fer.³

Chez les Grecs, le désir est pensé depuis la technique et réciproquement. Le désir est pharmacologique parce que constitué par les pulsions, il est ce qui peut les investir et les transformer en «bonne éris», comme dit Vernant, c'est à dire en émulation, aussi bien qu'en «mauvaise éris», c'est à dire en pulsion de destruction. Ni Freud ni Lacan n'ont jamais interrogé cette mythologie de la différence sexuelle et du désir dans la Grèce tragique et c'est étonnant. La duplicité pharmacologique de l'éris est la conséquence ou le pendant de celle de l'elpis, attente, c'est à dire pro-
tentation, qui peut être aussi bien crainte qu'espoir.

³ C. Baudelaire, *Les fleurs du mal*, Paris, Auguste Poulet-Malassis Editeur, 1857.

EA: Votre réflexion se construit comme la tentative de proposer un nouveau grand récit, une nouvelle construction de sens, en s'appuyant sur la dernière idéologie encore acceptée en tant que telle, le darwinisme, et en cherchant par ailleurs à mettre en discussion les idéologies méconnues, à partir du mythe du progrès et du capitalisme consumériste. Je me permettrais de dire que le parcours qui vous a emmené de la série *La Technique et le Temps à Pour* une nouvelle critique de l'économie politique rend manifeste cet effort: vous êtes en train de conduire avec peu d'autres auteurs (par exemple Girard ou Sloterdijk, chacun à sa façon) une révolution culturelle, est-ce que vous en êtes conscient?

BS: Je dirais plutôt qu'une révolution culturelle est en cours et que je tente d'en témoigner, et, pour une part évidemment très limitée, de contribuer à en orienter le cours, si peu que ce puisse être.

La révolution en question est caractérisée par la tertiarisation généralisée de la mémoire, sous toutes ses formes, conduite par un dispositif industriel planétaire d'une puissance inouïe, fonctionnant en temps-lumière, et reconfigurant à peu près toutes les catégories qui furent pensées par la métaphysique depuis Platon. Quant à la critique de l'économie politique, elle tente de penser les conditions du second temps (thérapeutique) de ce que j'ai appelé le double redoublement épokhal. Je me permets ici de citer mon dernier livre:

Cette structure d'après-coup pharmacologique (qui vient toujours après la dépendance pharmacologique, sinon «toujours trop tard») est ce que j'ai appelé dans *La Désorientation* le double redoublement épokhal⁴ – qui est aussi la formulation théorique de l'agencement de la *prometheai* et de l'*epimetheia*.⁵

C'est à travers cet agencement que la pharmacologie prométhéenne permet la constitution d'une thérapeutique épiméthéenne – d'une épiméleai, fondée sur une méléte, qui est elle-même empirique et technique, qui est donc toujours elle-même reconduite à sa provenance pharmacologique, et qui, comme vie de l'esprit, est aussi la pathologie de cet esprit toujours menacé

⁴ Id., *La technique et le temps tome 2. La désorientation*, Paris, Galilée, 1996, p. 74 et ss. et p. 90 et ss.

⁵ Id., *La technique et le temps tome 1. La faute d'Epiméthée*, Paris, Galilée, 1994, p. 209.

par son auto-rationalisation, comme le montrent bien différemment Weber et Foucault.

Le premier redoublement est l'effet primaire par lequel un nouveau pharmakon, provoquant une 'infidélité du milieu', ouvre une épokhè, c'est à dire une suspension des programmes qui régissent une époque⁶ (les trois niveaux organologiques agencent des programmes psychosomatiques, techniques et socio-ethniques, et la programmatologie⁷ étudie les rythmes, temporalités et spatialités spécifiques qu'ils engendrent comme cardinalités et calendarités techno-logiquement formées en relation avec les programmes cosmiques et les programmes physiologiques⁸).

Cette suspension primaire court-circuite les programmes suspendus, et c'est une pathologie d'abord en ce sens: une lésion, une blessure, et un affaiblissement.

Le second redoublement, épokhè qui constitue une époque à proprement parler, intervient comme thérapeutique, technique de soi et des autres, normativité qui s'établit par un processus d'adoption⁹, qui est une nouvelle sorte d'affection, et une pathologie à cet autre sens, qui se forme contre les modèles d'adaptation – c'est à dire de désindividuation – que tente d'imposer le premier redoublement.

Cette suspension secondaire invente ainsi un nouveau pathos – une autre sorte de philia qui est aussi une «forme de vie» – en créant de nouveaux circuits longs à partir du choc pharmacologique initial. La transindividuation qui se reconstitue alors consiste en une activité créative et sublimatoire protéiforme.

Ainsi se produit la pathogenèse pharmacologique des existences (des individus) entre subsistances et consistances.

Une société qui ne sait pas former le second moment est détruite – en général par absorption et intégration dans une autre société, qui s'est elle-même constituée ou reconstituée par l'invention normative et thérapeutique propre au nouveau pharmakon. C'est ainsi que se forment et disparaissent les civilisations – qui sont mortelles d'abord en cela.

⁶ Je reprends la problématique des programmes socio-ethniques, exposée dans *La Désorientation* à partir de Leroi-Gourhan, et qui, en tant que métastabilisateurs du processus de transindividuation, forment ce que, commentant Heidegger, j'avais appelé un déjà-là.

⁷ Sur ce terme, cf. Id., *La technique et le temps*, tome 2 cit., pp. 89-115.

⁸ Id., *La technique et le temps* tome 3. *Le temps du cinéma et la question du mal-être*, Paris, Galilée, 2001, p. 182.

⁹ *Ibid.*, pp. 138-146.

Quant à «nous», si nous parlons depuis le sentiment apocalyptique ordinaire, la question n'est pas le risque de nous voir simplement absorbés dans une autre civilisation: c'est qu'il n'y ait plus aucune civilisation capable de «nous» absorber – même si la vitalité de l'Asie constitue à cet égard et de toute évidence une question totalement inédite, et peut-être une chance, ce qui signifie que la discussion pharmacologique devra d'autant plus s'y développer et s'y déplacer que les savoirs thérapeutiques aussi bien que pharmacologiques y sont tout à fait originaux.¹⁰

EA: L'exigence d'une Nouvelle critique de l'économie politique à mon avis se configure comme un trait de cohérence: penser que l'économie puisse agir toute seule, reproduit à un niveau épistémologique et des sociétés des savoirs, la même idéologie libériste du marché et de la main invisible. Est-ce qu'on pourrait donc dire que l'organologie générale se configure à ce propos comme un soutien à un futur libéral-socialisme?

BS : Je ne sais pas s'il faut parler de libéralisme et de socialisme ici, car ces mots sont chargés, courbés, et couverts de rides. Je préfère m'en tenir à revendiquer la nécessité de faire émerger les conditions d'un nouveau modèle industriel, fondé sur la contribution et la déprolétarianisation des acteurs économiques et politiques. La contribution, comme second temps (thérapeutique) de la tertiarisation généralisée (qui est d'abord prolétarisante, c'est à dire destructrice de toutes les formes de savoirs qu'elle court-circuite), est ce qui renverse le pharmakon et sa logique toxique en en faisant un objet transitionnel, ou un espace transitionnel, au sein duquel se forment des circuits longs de transindividuation, c'est à dire, en fin de compte, ce que l'on appelle de la valeur. C'est en cela un processus de 'renversement de toutes les valeurs', d'une part, mais aussi de réévaluation généralisée des pratiques: c'est l'invention d'un nouveau savoir vivre.

Paris, 30/06/2010
Publication: 04/02/2012

¹⁰ Id., *Ce qui fait que la vie vaut la peine d'être vécue. De la pharmacologie* cit., pp. 25-26.