

## ENTRETIEN AVEC BERNARD STIEGLER

Réalisé par **Ghislain Deslandes** et **Luca Paltrinieri**

Collège international de Philosophie | « [Rue Descartes](#) »

2017/1 N° 91 | pages 119 à 140

ISSN 1144-0821

Article disponible en ligne à l'adresse :

-----  
<https://www.cairn.info/revue-rue-descartes-2017-1-page-119.htm>  
-----

Distribution électronique Cairn.info pour Collège international de Philosophie.

© Collège international de Philosophie. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

# Entretien avec BERNARD STIEGLER

réalisé par Ghislain Deslandes  
et Luca Paltrinieri

**Rue Descartes : Suite à l'invitation d'Évelyne Grossman, vous avez publié un texte en 2009, à partir d'une conférence prononcée au début de cette année-là à la maison de l'Europe. Et vous dites quelque chose qui, pour nous, qui sommes philosophes et travaillons sur ces questions de management, avait une résonance particulière. Vous dites : « Quant aux discours politiques des philosophes en France, ils ne disent à peu près rien de l'économie, ils parlent d'immigration, d'Europe, de démocratie, mais ils ne disent rien, ni du capital ni du travail, ni de l'industrie ni du marketing. Et, quant à ceux qui parlent philosophiquement du travail, ils sont intéressants, mais, accessoirement, ils ne sont pas philosophes. » Nous voudrions partir de ce point-là. Comment expliquez-vous ce détachement des philosophes à l'égard de la chose économique ? D'une certaine manière, pensez-vous que cet abandon s'étende au monde des organisations ?**

**Bernard Stiegler :** Il s'est évidemment produit un recul quant à la place de la question économique dans la pensée philosophique, et c'est évidemment lié à la mésaventure marxiste, à ses dérives parfois grotesques, à ce qui a été vécu comme un échec historique par ceux qui faisaient de l'histoire la question première, et cela, entre Budapest en 1956 et la chute du mur de Berlin en 1989, en passant par tant d'autres errances ou calamités historiques. Mais beaucoup plus profondément, il y a eu une immense mésinterprétation de Marx et de Engels, d'une part, et, d'autre part, un défaut de la critique de Marx

et de Engels qui est de toute évidence requise par les transformations du capitalisme, et cela, en repartant de *Grundrisse*, comme l'auront fait les opéraïstes – en un sens que je crois toutefois problématique –, et après eux, Toni Negri, et à présent, en dialogue avec les post-opéraïstes, mais aussi, par exemple, avec Moishe Postone.

C'est sur la base de ces ambiguïtés et dogmatismes – qui ont pu devenir des lâchetés et des reniements non reconnus comme tels, en particulier chez certains ex-althussériens – qu'a pu d'autre part se développer une tendance généralement inspirée à la fois par Hannah Arendt et Paul Ricoeur à l'encontre d'un économisme dogmatique et réductionniste inspiré par un matérialisme métaphysique, c'est-à-dire naïf et non-critique du côté des marxistes, ce qui a finalement conduit à un abandon généralisé de ces questions.

Après la découverte du stalinisme, la répression de Budapest, mais aussi 1968, la philosophie conçue comme « critique de l'économie politique » décline. En 1989, c'est l'effondrement total. Nombre de ceux que l'on appelait les « penseurs engagés » – devenus des « intellectuels spécifiques », voire des « intellectuels publics », comme on dit en Amérique, et après le déclin des « intellectuels organiques » – avaient été soit des élèves d'Althusser, structurés par sa lecture du *Capital*, soit des gens qui s'en éloignaient, mais qui demeuraient en discussion directe ou indirecte avec Marx. Parmi ces derniers, Foucault entretient une relation à Marx – sinon au marxisme – qui est constitutive de tout son projet. Et Deleuze – en s'exprimant aussi au nom de Guattari – écrit dans *Pourparlers* : « Félix et moi, nous sommes marxistes ».

Tous ces penseurs vivaient dans l'évidence que penser c'était « critiquer l'économie politique », y compris au-delà de la critique : c'était poser l'économie comme question *primordiale*, au sens strict. Et c'était aussi le cas de Max Weber, qui n'était pas un marxiste, mais qui forma un courant philosophique qui était foncièrement un discours sur l'économie tout aussi bien que sur l'entreprise, l'organisation, l'administration, les institutions, la bureaucratie, etc. – repris en France par Raymond Aron.

Au cours des trois dernières décennies, le sujet de l'économie a été littéralement *déserté* – il s'agit bien de désertion dans ce qui est à la fois une

« croissance du désert » au sens de Nietzsche et ce qui reste une guerre économique sans merci où il y a donc des *déserteurs*. Alain Badiou est un cas exemplaire de cet abandon. Il se présente lui-même comme marxiste et comme léniniste, mais il ne parle jamais d'économie : pas un mot. Il en va de même de Jacques Rancière et d'Étienne Balibar : ils ne disent *rien sur la réalité économique contemporaine, sur ses incroyables transformations*, ce qui est tout à fait frappant, et, à vrai dire, accablant – en particulier pour la jeunesse, qui est la première victime des évolutions les plus récentes du capitalisme financiarisé. Tout se passe comme si, puisque l'analyse marxiste classique paraît ne plus être mobilisable pour décrire ce qui arrive (ce qui ne veut évidemment dire en rien que Marx ne serait pas mobilisable – même s'il faut évidemment en faire une relecture critique et sans complaisance), il fallait laisser tomber le sujet, et, finalement, adopter le point de vue de ceux qui vous accusaient autrefois – d'ailleurs non sans raison – de tout réduire à l'« *homo œconomicus* », et se croyaient en cela dispensés eux-mêmes de penser l'économie, par exemple en agitant « le politique ».

Mais il y a un deuxième élément de causalité de cette désertion, qui est beaucoup plus éclairant : c'est l'impensé de la technologie. L'économie, aujourd'hui pas plus qu'à l'époque de Marx – et c'est l'enjeu primordial et encore largement incompris de *L'Idéologie allemande* – ne peut pas être pensée sans la technologie. L'économie aujourd'hui est l'économie des *data*, de la disruption, et de tous les processus qui l'accompagnent comme courts-circuits de ce que j'ai tenté de décrire comme un « double redoublement épokhal ». Ces courts-circuits imposent une situation de *prolétarisation généralisée*. Sans une intelligence intime de ce qui se joue sur le plan de la technologie (c'est-à-dire aussi en physique : on ne peut plus aujourd'hui séparer le devenir de la technologie de celui de la science – et réciproquement, même s'il ne faut évidemment pas les confondre), il devient impossible de comprendre ce qui advient sur le plan de l'économie à travers ce que Marx appelait le *capital fixe*. Badiou écrit ainsi que la technique *n'est pas* une question, et n'a aucune importance. Il en vient à une position aussi triviale que celle des heideggeriens folkloriques : ce n'est pas digne de lui. Et il prend une pose qui est celle que

dénonçait Marx, comme étant typique de l'idéalisme allemand et de l'idéalisme en général, c'est-à-dire des héritiers de Platon tel qu'il aura toujours légitimé la domination des idées et des « intellectuels » sur les pratiques et les masses. S'il peut en aller ainsi, c'est parce que Badiou est le symptôme d'un conflit qui est si profond dans l'histoire de la philosophie qu'il est *l'origine même* de la philosophie – comme « métaphysique », auraient dit Heidegger et Derrida, comme « idéalisme », disaient Engels et Marx dans *L'Idéologie allemande*, dont Platon est évidemment la cible. À l'exception de Marx, plus récemment de Bachelard et de Canguilhem, et, dans leur sillage, de Simondon, la technique aura été systématiquement péjorée par la philosophie, et derrière elle, après Marx et le marxisme, dès lors défroquée ou folklorisée, l'économie l'est à son tour, et parce qu'elle est incompréhensible sans la technologie (c'est ce que savait déjà Hume) : la philosophie, comme idéalisme toujours *revenant* (ainsi de Badiou faisant de Platon son héros), *repose sur le refoulement pathogène* de ces questions, qu'elle croit être « triviales ».

**R. D. :** Vous citez Canguilhem et Simondon comme des exceptions, pourriez-vous revenir sur leur situation spécifique ?

**B. Stiegler :** Bien entendu. Ce qui est étrange, c'est que Canguilhem et Simondon ont été lus par Deleuze, et pourtant ce dernier n'enchaîne pas sur cet aspect-là : il le dissout dans une conception « mécanique » du désir qui a les mêmes travers que la machine abstraite chez les cognitivistes qui n'ont jamais lu Turing de près, comme l'a montré Jean Lassègue<sup>1</sup>. Le cognitivisme ne comprend pas qu'il n'y a de machine que concrète. Cela concerne aussi Foucault, dans une certaine mesure. Foucault est celui qui parle le plus de la technique parmi ces grands philosophes français. Cependant, dans sa *Naissance de la clinique*, qu'il présente comme une histoire de la médecine moderne, il trouve le moyen de ne rien dire de la chimie, des médicaments de synthèse, de l'industrie et de la technologie biochimiques sur quoi tout cela repose, alors même que Canguilhem aura précisément ouvert des possibilités nouvelles pour

penser cette pharmacologie des artifices médicaux devenant industrie chimique – et qui sont à la base de sa pensée telle qu’elle se présente dans *Le Normal et le pathologique* puis dans *La Connaissance de la vie*.

Tout cela constitue les symptômes d’une métaphysique résiduelle. Quant aux marxistes althussériens, *L’Idéologie allemande* n’est pour eux pas encore « scientifique ». Or c’est précisément là que Marx est le plus intéressant : c’est là qu’il *commence*. Et ce qui s’y entame revient en force dans les *Grundrisse* (toujours « pas scientifiques ») – comme question du fameux *general intellect* dont la question est plus actuelle que jamais. Si cette question existe en France et y est débattue, c’est grâce à Toni Negri et aux revues *Futur antérieur* puis *Multitudes*. Leur rendant hommage, je n’accrédite cependant pas leur interprétation – et Lyotard avait aussi sa lecture des *Grundrisse* : c’est sa lecture en vérité qui m’y a initié.

Il est question dans les *Grundrisse*, comme nulle part ailleurs de la technique, de l’automatisation, du savoir concrétisé sous forme de machine devenant capital fixe : tout ce qui se produit à présent sous nos yeux. En cela, Marx n’a jamais été aussi actuel – mais ce n’est pas le Marx d’Althusser et des marxistes, « scientifiques » ou non. On ne peut ignorer ces éléments à l’époque des technologies de l’information computationnelle telles qu’elles transforment le savoir en une fonction de production cependant prolétarisée presque de part en part, car elle dénature ainsi fondamentalement le savoir en en faisant un non-savoir absolu.

**R. D. : Vous avez parlé d’une sorte d’effritement, de saturation affective et cognitive. Il y a notamment un premier aspect, celui d’une perte du rapport intime de soi, d’insatisfaction à l’égard de soi : qu’entendez-vous par là ? Le deuxième aspect porte davantage sur l’individuation psychique et collective : il nous paraît intéressant que vous reveniez également sur ces notions par rapport à votre conception du travail.**

**B. Stiegler** : Il faut ici articuler les questions de la prolétarianisation avec celles de l’individuation et de la désindividuation – devenue de nos jours la *dividuation*,

comme disait Guattari. Je me suis beaucoup attaché à montrer que là aussi, Marx a été mal lu par les marxistes – mais aussi, parfois, par Marx lui-même. Marx a dû changer la manière dont il se lisait lui-même – ce qui est en fait extrêmement courant chez les philosophes, comme chez chacun d’entre nous d’ailleurs.

Il faut revenir aux sources de la question de la prolétarisation chez Marx et Engels en se référant au premier texte où ils en déroulent le concept : le *Manifeste du parti communiste*. Il est alors parfaitement clair que ce qui *définit* la prolétarisation, c’est la perte de savoir, et non la paupérisation : c’est la perte du savoir tel qu’il est formalisé par la machine qui désormais le met en œuvre. Comme dit Simondon, la machine devient l’individu technique, cependant que l’ouvrier prolétarisé est désindividué. La prolétarisation, qui résulte d’une évolution de la technique relevant d’un processus de grammatisation, concerne « toutes les couches de la population », comme dit le *Manifeste*, et non seulement la classe ouvrière.

Or, dans *Le Capital*, le prolétariat devient la classe ouvrière, ce qui est une contradiction : la classe ouvrière a un savoir-faire, le prolétariat n’a qu’une force de travail, et ce n’est pas du tout la même chose. Il y a donc une dérive sémantique chez Marx lui-même. Il travaille à ce moment-là pour les syndicats de Manchester, et il est en train d’armer la classe ouvrière, de constituer ce qui lui apparaît être le sujet révolutionnaire. À partir de là, il se prend lui-même au piège, et modifie sa propre lecture de lui-même. C’est ainsi que la classe ouvrière devient la « puissance du négatif » remis à l’endroit, c’est-à-dire la classe révolutionnaire. Ce qui n’était pas le point de départ, où c’était le prolétariat qui était la classe révolutionnaire précisément en tant qu’il *n’était plus* ouvrier, c’est-à-dire doté d’un savoir faire.

Nous savons aujourd’hui que le prolétariat *n’est pas* révolutionnaire. L’enjeu, c’est ici à la fois la dérive des analyses de Marx, et la thèse de la « puissance du négatif ». La puissance *n’est pas* celle du négatif, mais de l’affirmation. Et cette affirmation, c’est celle de la *déprolétarisation*, c’est-à-dire de l’individuation par un dépassement de l’organisation technique telle que l’a imposée le capital fixe. À présent, la déprolétarisation est possible et indispensable parce que l’automa-

tisation remplace les prolétaires, et c'est ce qui doit conduire à un complet réagencement des processus d'individuation psychique, d'individuation technique et d'individuation collective. C'est ce à quoi nous travaillons avec Ars Industrialis et l'établissement public territorial de Plaine Commune, en Seine Saint Denis <sup>2</sup>. C'est aussi la question que pose Postone, celle de la reconsidération des modes de production, et pas seulement celle de la redistribution. Pour les marxistes, le prolétariat est défini par la paupérisation. C'est une conception qui contredit l'affirmation du *Manifeste communiste*, lorsque celui-ci pose que la prolétarisation affectera « toutes les couches de la population ». Il y a des prolétaires qui gagnent très bien leur vie, qui ne sont plus porteurs d'un savoir, mais qui sont utiles à certains systèmes, et qui sont récompensés pour cela – et par l'actionnariat. J'ai soutenu dans *La Société automatique* que c'est le cas d'Alan Greenspan, qui, d'une certaine manière, le dit lui-même. Ce n'est pas le manque d'argent qui fait la prolétarisation : c'est la perte de savoir, c'est-à-dire la dénoétisation, qui est à présent généralisée via les « *big data* », le « *deep learning* », etc.

**R. D. :** Dans cette lecture que vous faites, quelle est la place des *Fragments sur les machines* de Marx ? Il nous semble que c'est essentiel, car c'est là qu'apparaît la question du « *general intellect* », et en même temps de la machine comme quelque chose qui prive les gens de leur savoir. Donc, d'un côté, on se lance de plus en plus sur un savoir collectif, mais c'est comme si on absorbait du côté du sujet ses capacités de savoir.

**B. Stiegler :** L'intellect général, c'est un système trans-individué – au sens de Simondon – à travers des rétentions tertiaires dont l'agencement constitue un système technique. Le *Fragment sur les machines* décrit ce qui nous arrive maintenant : nous sommes en train de vivre cet accomplissement du capitalisme où le travail salarié, ce que l'on appelle aujourd'hui l'emploi, tend à régresser massivement. Marx ne dit pas qu'il faut casser les machines et s'opposer à la machine, mais qu'il faut inventer un nouveau rapport entre



l'homme et la machine. Là est le cœur du sujet. À l'Institut de recherche et d'innovation, nous tentons de concevoir d'autres architectures technologiques et informationnelles, au service d'un « intellect général » numérisé en vue de produire de la néguentropie, c'est-à-dire de la survaleur issue de la désautomatisation – survaleur ne signifiant pas ici plus-value, mais surcroît de valeur au-delà de ce qui, comme jeu de la valeur d'usage et de la valeur d'échange, est fondamentalement calculable, c'est-à-dire « usable », usagé, sans valeur parce que condamné à la dévalorisation. La question centrale de l'économie devient celle de mettre les automates au service de la désautomatisation, et de valoriser par une économie – que nous appelons contributive – la survaleur *inusable*, que nous appelons la valeur pratique, et au sens où les pratiques de Newton, par exemple, ne perdent pas de valeur avec Einstein : elles étaient au contraire Einstein, qui en propose une nouvelle pratique.

Le nom de cette survaleur, c'est le *savoir*, sous toutes ses formes. La déprolétarianisation, c'est la réinscription du savoir dans l'économie, et tel qu'il est irréductible aussi bien au calcul qu'à l'information – qui sont entropiques. Ces perspectives forment l'horizon de ce que Marx tente de penser dans les *Grundrisse*, mais ce n'est pas très clair : la néguentropie est alors encore inconcevable – outre que, ni lui, ni Engels, ne prennent en charge les conséquences épistémologiques de la révolution thermodynamique en physique.

**R. D. : Vous décrivez, dans certains points de votre dernier livre, cette prolétarianisation comme une sorte d'externalisation sans retour. C'est comme si depuis les origines de l'humanité l'individualisation était possible grâce à l'inscription des traces. Pourquoi, selon vous, aujourd'hui, l'accélération du processus d'automatisation (à travers le numérique notamment) fait en sorte que cette extériorisation soit sans retour, c'est-à-dire sans possibilité de produire des traces pour s'individualiser ?**

**B. Stiegler :** Je dirais plutôt pour s'individuer : l'individualisation est une stase, tandis que l'individuation est un processus (dont cette stase est un stade transitoire). Cette impossibilité de se rebrancher sur les circuits de l'indivi-

duction est inhérente à la stratégie du capitalisme spéculatif (et il y a plusieurs formes de capitalisme, géographiquement d'abord : les capitalismes asiatiques autres que chinois, les capitalismes chinois, américain, allemand et français par exemple sont fort différents – celui qui domine aujourd'hui c'est le capitalisme anglo-saxon « financiarisé », c'est-à-dire *fonctionnellement spéculatif*). La financiarisation se traduit par des fonds spéculatifs aussi bien que par des formes d'actionariat des entreprises, très différentes selon les pays, qui sont de plus en plus basées sur les capitaux-risqueurs eux-mêmes très spéculatifs et très peu entrepreneuriaux. C'est aussi le cas, par exemple, avec la transformation des start-up qui se développent avec pour objectif exclusif de se faire rapidement « racheter », et qui forment des projets non pas d'entreprise, mais de pures opérations financières. Cela transforme profondément l'économie, et dans un sens très toxique.

Le capitalisme désormais nous prolétarise tous, et il repose sur cette *extrémisation* de la prolétarianisation par le calcul : c'est un capitalisme *purement, simplement et absolument computationnel* : il fonctionne *exclusivement* sur des modèles quantitatifs algorithmisables, qui éliminent complètement les singularités. On comprend maintenant à quel point Marx avait raison de dire que cela affectera « toutes les couches de la population ». Ici, tout est affaire d'économie d'échelles, de gains de productivité et de vitesse – et en l'occurrence, à présent, de vitesses de calcul foudroyantes, mises en œuvre par des technologies de scalabilité, c'est-à-dire capables de gérer des échelles autrefois incommensurables, de l'immensément grand à l'extrêmement petit, de l'infiniment grand à l'infiniment petit. Dans les cas les plus optimisés, les machines vont quatre millions de fois plus vite que nous. Le problème est que ce processus devient structurellement et inévitablement entropique, c'est à dire autodestructif.

Les êtres connectés que deviennent la plupart d'entre nous sont calculés par des algorithmes qui les précèdent toujours, et qui font d'eux des auxiliaires du système, tout comme Marx montre dans le *Fragment* que les prolétaires deviennent des auxiliaires du « vaste automate » qu'est devenue l'unité de production telle que la décrivait déjà Andrew Ure. Le problème est qu'ainsi calculés, les êtres connectés

sont désingularisés, « moyennés », comme le montrait Gilles Châtelet, et qu'ils perdent l'*hétéronomie* qu'ils apportaient au système (hétéronomie du point de vue du système qui, en revanche, constituait, de leur point de vue, leur autonomie). C'est ainsi que ce système devient de ce fait tendanciellement et irrésistiblement entropique parce que structurellement autoréférentiel.

La question est alors de réinjecter de la néguentropie dans le système. C'est pourquoi le *Manifeste accélérationniste* qu'ont publié Nick Sirnec et Alex Williams <sup>3</sup> est finalement très décevant et profondément naïf : il ne voit rien de cette question, ni du caractère éminemment pharmacologique de la technique. Il répète dès lors une sorte de positivisme socialiste dont on sait pourtant combien il a pu devenir calamiteux – à partir du moment où Lénine, devenant taylorien, a préparé le délire stalinien.

La prolétarianisation qui affecte aussi le consommateur en tant que tel est un processus de désintériorisation, c'est à dire de perte de savoirs – vivre, faire, concevoir. Le consommateur devient ainsi un être pulsionnel, qui a désintériorisé la loi du désir – et la loi tout court. Le consommateur ne respecte pas la loi : il la subit. Et il ne la transgresse pas non plus : il l'ignore – parce qu'il ne l'a pas intériorisée. Il ne la craint même pas – mais il est « sous contrôle », comme on dit dans cette société d'hyper-contrôle, en se leurrant d'ailleurs terriblement : il devient au contraire incontrôlable, ce dont le djihadisme n'est que l'un des symptômes. Il y en aura d'autres, protéiformes et imprévisibles. C'était en 2005 le thème de *Mécréance et discrédit 2. Les sociétés incontrôlables d'individus désaffectés*. Le consommateur, lorsqu'il n'est plus constitué psychologiquement par l'idéalisation et la sublimation, devient un être foncièrement dangereux. Les sociétés d'hyper-contrôle conduisent inexorablement à une dissociation incontrôlable – composée d'agrégats invivables d'individus désindividus et donc détachés de tout, y compris d'eux-mêmes.

**R. D. : Dans votre travail, l'idée d'entropie nous intéresse particulièrement. De nombreux chercheurs essaient de définir le capitalisme comme une montée en puissance de l'organisation, alors que vous montrez qu'il y a une désorganisation**

**immanente, et répondez qu'il faut réinjecter de la néguentropie dans ce système. De plus, vous soulevez un autre aspect dans votre livre : le passage d'un état de fait à un état de droit. Comment reprendre le contrôle de ce processus ? Quelle est la place du droit dans ce processus ?**

**B. Stiegler :** Le droit est ce qui doit être capable de cultiver des promesses, et de ménager ainsi la nécessité de l'improbable. Rien n'est moins probable que la justice, qui n'existe pas. Sans justice toutefois aucune société ne peut tenir et faire corps comme projection de ce qui, à travers son droit, constitue son désir de ce qui n'existe pas mais qui *consiste* – comme sens, chaque fois singulièrement, toujours selon la localité d'une « néguanthropie ». Par ce mot, avec son a et son h, j'introduis la thèse à laquelle je consacre en ce moment l'essentiel de mon travail. Que le capitalisme soit une croissance de l'organisation, c'est une évidence apparente. Il suffit de voir à quel point les nouveaux acteurs planétaires de la Silicon Valley sont organisés. Mais ces organisations en réalité *reposent* sur la désorganisation : elles n'opèrent qu'au prix de la destruction d'innombrables autres organisations, plus locales, plus complexes, plus subtiles : plus improbables, et absolument incalculables. Or, ces organisations, qui forment la *diversalité* de l'esprit, en tant qu'il est toujours ce qui cultive l'improbabilité d'un avenir dans le devenir entropique, sont aussi ce qui constitue la *noodiversité* – sans laquelle il n'y a précisément pas d'avenir possible. Lorsque Valéry se penchait en 1939 sur ce qu'il observait comme une économie politique de l'esprit, dont il s'inquiétait de voir la valeur baisser (il éprouvait ainsi la désertification en quoi consiste la concrétisation du nihilisme par le capitalisme), tout en posant que l'esprit est la capacité à projeter ce qui n'est pas, il parlait déjà de cette anthropie qui est ruineuse pour la biosphère et pour tout ce qui y vit. À cette ruine, qui concrétise un certain humanisme inconséquent, il faut opposer l'idée de néguentropie et, pour cela, développer une néguentropologie. C'est ce à quoi je m'attache en montrant que l'anthropologie à laquelle aboutit Lévi-Strauss à la fin de *Tristes Tropiques* est le prix de son mépris pour les travaux de Leroi-Gourhan, et de son ignorance des questions posées par Alfred Lotka explorant en 1945, dans *Human Biology*, ce qu'il appelle

l'exosomatization. L'exosomatization désigne la poursuite de l'organogenèse endosomatique en quoi consiste l'évolution du vivant par une organogenèse exosomatique. Celle-ci n'est pas spontanément néguentropique, comme le sont les êtres endosomatiques, et comme l'a montré Schrödinger en 1944, mais à la fois anthropique et néguanthropique : l'organe exosomatique est à la fois anthropique et néguanthropique, ce qui veut dire que c'est un *pharmakon*, et que l'économie comme la politique ont pour fonction de limiter, contenir et différer cette dimension anthropique.

C'est en partant de ces concepts d'exosomatization et de néguentropie qu'il faut interpréter de nos jours *L'Idéologie allemande*. Engels et Marx y décrivent l'exosomatization, lorsqu'ils définissent l'homme comme l'être qui produit ses organes. Mais ils n'en développent pas les conséquences dernières – parce qu'ils ignorent les questions de l'entropie et de l'anti-entropie. Ils ignorent du même coup et tout autant le caractère pharmacologique des organes exosomatiquement produits.

Les savoirs, quels qu'ils soient (savoir vivre, faire ou concevoir) sont des sphères qui produisent de la néguentropie. Un savoir est ce qui est capable de bifurquer à partir de lui-même. Les savoirs sont cependant tous devenus, dans la société industrielle, de près ou de loin, des fonctions de production ou de consommation qui ont transformé ces savoirs en systèmes informationnels clos sur eux-mêmes, poursuivant ainsi la division industrielle du travail dans tous les champs de l'activité, et non seulement ceux de la production. Cela a conduit à une autonomisation des savoirs devenus information, oblitérant toute convergence entre les savoirs, c'est-à-dire tout horizon commun de finalité. Un tel horizon est constitué par ce que j'appelle des « protentions collectives ». Or de telles protentions ont à présent disparu. C'est ce que disait déjà l'anti-slogan punk à Liverpool en 1977 : *no future*. C'est ce qui a conduit aux propos d'un jeune homme – Florian – qui déclare ceci :

*Vous ne vous rendez vraiment pas compte de ce qui nous arrive. Quand je parle avec des jeunes de ma génération, ceux qui ont deux ou trois ans de plus ou de moins que moi, ils disent tous la même chose : on n'a plus ce rêve de fonder une famille, d'avoir des enfants, un métier, des idéaux, comme*

*vous l'aviez quand vous étiez adolescents. Tout ça, c'est fini, parce qu'on est convaincu qu'on est la dernière, ou une des dernières générations avant la fin*<sup>4</sup>.

Ce qu'exprime ce propos, c'est l'effet de ce qui est devenu une absence d'époque. Une époque est constituée par le partage de rétentions et de protentions (au sens de Husserl) collectives à travers un processus d'individuation qui les transforme, et dans un rapport primordial à l'archi-protention que constitue « l'être-pour-la-mort » chez Heidegger, mais qui est toujours recouverte par des protentions secondaires individuelles et collectives. Une protention secondaire, c'est une protention produite à partir de rétentions secondaires, celles-ci désignant elles-mêmes ce qui constitue la mémoire, et les rétentions primaires constituant le temps de la perception par lequel je retiens dans le cours des sensations qui la constitue l'unité de l'objet perçu (ceci formant l'étoffe de ce que Kant appelait le sens interne).

Une époque, c'est ce qui projette la diversité des rétentions et des protentions psychiques sur des trames de rétentions et de protentions collectives, acquises de mille manière, et d'abord par l'éducation, à travers des savoirs vivre, faire et concevoir, qui sont de part en part de telles rétentions et protentions collectives, et qui constituent ainsi des circuits de transindividuation. Or c'est ce que la prolétarianisation détruit fonctionnellement et systématiquement. Et c'est ce qui laisse Florian privé de toute époque, c'est-à-dire de tout rêve, de toute projection d'un avenir possible et désirable au-delà de « la fin ».

Nos protentions sont devenues la matière première du marketing, qui se substitue ainsi à tout horizon de projection collective. Daesh arrive alors avec ce que Fethi Benslama appelle son offre, qui vient combler le vide que génèrent les processus de désidéation, de désublimation et de désymbolisation engendrés par le marketing – la jeunesse ne pouvant se passer d'idéalités, de sublimation et de symbolisation, quelles qu'elles soient.

**R. D. : Le mot « souffrance » n'est pas très loin de ce que vous avez dit, il y a une littérature qui grandit chaque jour sur le « burn-out », la perte de foi, la *desaffectio***

***societatis*, etc. Cela nous conduit à une question un peu large sur l'éthique et le travail, et sur le thème du circuit des affects. Vous dites que cette désaffection est comme le signe d'un problème qui relève de l'éthique. Vous écrivez : « Là où est la question éthique, dont le savoir est celui du séjour, mot par lequel on traduit en français le grec *ethos*, est ce qui dit quelle est ma place dans le circuit des affects. » Pourriez-vous revenir sur ce point ?**

**B. Stiegler** : Il faut parler d'affects, d'affection, d'affectation et de désaffection à la fois avec Spinoza et avec Freud. Freud qui n'emploie pas ce mot ne parle évidemment que de cela. J'essaie de repenser cette économie en passant là aussi par Simondon et Canguilhem – l'affect étant aussi le pathologique sous toutes ses formes, et au sens le plus large. S'il est vrai que l'âme noétique est – au sens d'Aristote – mue par le « premier moteur immobile », c'est parce qu'elle est d'abord et avant tout *émue*, c'est-à-dire *affectée*. Tel est son métabolisme primordial – et sa passivité irréductible (que Lyotard appelait aussi sa passibilité).

C'est à partir du *Peri psukhès* qui conçoit ainsi les âmes que Spinoza va construire son éthique : comme la théorie de l'individuation de Simondon, l'*Éthique* de Spinoza est avant tout une interprétation d'Aristote – et il faut repenser tout cela avec Freud, qui nous a appris que l'affect, ce n'est pas seulement la pulsion : c'est la pulsion liée, c'est-à-dire *socialement investie*, autrement dit transindividué. Il faut penser l'affect comme un processus de transindividuation où l'affect circule, ce qui produit des circuits de trans-individuation, c'est-à-dire d'affections collectives, qui sont autant de rétentions et de protentions collectives.

Il faut considérer ces sujets en intégrant la neuroscience de Maryanne Wolf. Le cerveau est avant tout ce qui constitue et métastabilise des *circuits*, que l'on appelle synaptiques, et qui sont descriptibles. Maryanne Wolf a notamment montré que le cerveau noétique, qui est capable d'aller très loin dans ce que Stanislas Dehaene appelle le recodage neuronal, est essentiellement voué à interioriser et à métastabiliser sous forme de circuits synaptiques les circuits de transindividuation qui se métastabilisent eux-mêmes comme agencements et

agrément sociaux de rétentions et de protentions individuelles et collectives. Or il m'importe évidemment ici d'insister sur ce fait que ces circuits sociaux sont eux-mêmes métastabilisés par des rétentions tertiaires, qui ne sont d'abord ni psychiques ni sociales, mais techniques, et que le cerveau apprenant intériorise par diverses voies – à travers ce que j'ai appelé, dans *La Technique et le temps 3*, des dispositifs rétentionnels.

Il faudrait revisiter toutes les analyses de la prolétarianisation mises en œuvres par Marx, mais aussi, avant lui, par Smith, par exemple, et, après lui, par Simone Weil, Georges Friedman, etc., au regard de travaux comme ceux de Maryanne Wolf, qui montrent aujourd'hui que le numérique court-circuite ce processus d'intériorisation, et intensifie encore la prolétarianisation.

Il faudrait ici décrire des « couches » de circuits. À partir des circuits *synaptiques* qui se trouvent dans un cerveau, il faudrait décrire les circuits qui sont *entre* les cerveaux – c'est ce que disait Gabriel Tarde, c'est *entre* des cerveaux que se produisent les processus, comme l'a souligné Maurizio Lazzarato. Mais Tarde oubliait que pour qu'il se passe des choses entre les cerveaux, il faut des ordinateurs, des tables, des chaises, des fauteuils, des outils, des instruments, des mots, bref des supports matériels et sociaux qui produisent d'autres circuits où elles circulent.

Sur ces circuits, ce qui circule, ce sont des affects – des affects négatifs, c'est-à-dire des affects de désaffectation, ou des affects positifs, c'est-à-dire de liaison. Que le marketing ait pris le contrôle de tout cela, c'est ce qui conduit à ce que l'on appelle désormais la « post-vérité ».

**R. D. : Cela nous amène à lier la question des affects à celle de l'*œconomia* des dispositifs, à partir d'Agamben. L'économie au sens de l'*Économique* de Xénophon, que La Boétie avait, quant à lui, traduit par « ménagerie ». Or, quand on parle d'*œconomia*, on ne parle vraiment pas d'économie politique mais plutôt de « ménagement », de gestion des affaires privées, du domaine, et donc on parle bien de management. Est-ce que cette *œconomia* des dispositifs vous paraît recouvrir ce que vous entendez vous-même par management ? Et quel type de management guide votre**



**vision de l'organologie en tant que pensée des relations entre les organismes, mais aussi en tant que reconstruction et réorganisation du circuit des affects ?**

**B. Stiegler** : Si je comprends ce que vous dites, vous essayez de penser le management comme un ménagement, c'est-à-dire comme un soin. Or, jusqu'à maintenant, je ne parlais pas positivement du management : le management, c'est pour le moment et hégémoniquement celui des actionnaires, c'est-à-dire celui qui ne prend pas soin. J'ai moi-même été en position de « manager », puisque j'ai eu des fonctions de direction, notamment à l'INA, qui est une entreprise publique, mais commerciale. Quand je me suis retrouvé à la direction de cette entreprise de 1000 personnes (j'en « dirigeais » 350), je n'étais pas du tout un manager. Et je suis arrivé en disant à mes directeurs : « Je ne suis pas un manager, je ne serai donc pas votre manager, je serai votre patron. » Et je leur ai proposé de faire des concepts, et de nous mettre à penser ensemble, et avec tout le personnel. Ce que je leur proposais, c'était de prendre soin : de concevoir cette entreprise comme une démarche thérapeutique dans un domaine qui en avait bien besoin : celui de la télévision, qui aura bien conduit, comme l'anticipèrent Adorno et Horkheimer, à une « nouvelle forme de barbarie ». C'est ma façon de vous dire de quelle manière je conçois que l'on tente de penser le management comme ménagement, et le ménagement à partir du *ménage* qui constitue l'*oikonomia*. C'est en ce sens qu'avec Ars Industrialis nous avons organisé en 2005 au Collège international de philosophie un séminaire qui avait pour titre *Économiser signifie prendre soin*.

**R. D.** : **Ce thème du management, une des façons que vous avez de le traiter, c'est de parler d'un nouveau savoir-vivre, d'un art de vivre au travail, et ce sont ces notions de « negotium » et d'« otium » qui sont très présentes dans vos livres. C'est lié à la question de la fin du travail. Nous vous citons ici : « la sphère de la production est la sphère du calcul, c'est la sphère de ce que les Romains appelaient le “negotium”, c'est ce qui est dans l'ordre du calcul, et donc le contraire de la skholè qui est dégagée des obligations de la vie**

**quotidienne vouées à la satisfaction des besoins par la production des subsistances. »  
Comment situez-vous la question du management par rapport à cette distinction ?**

**B. Stiegler :** Un bon ménager, comme bon thérapeute, capable de faire de son savoir un commerce, devrait justement être capable de transformer de l'*otium* en *negotium*, c'est-à-dire de faire du *negotium* avec de l'*otium*, mais *sans détruire* l'*otium*, au contraire. Un bon ménager ferait ainsi que la logique du capital, qui est le calcul, ne détruirait pas tout, ne précipiterait pas tout dans le flux indifférencié de l'entropie. Est-ce possible ? La réponse à cette question va devenir la question primordiale : nous vivons une explosion pharmacologique, tout le monde voit ce qui semblait être « positif » – parce que curatif – devenir négatif, c'est-à-dire toxique.

**R. D. :** Vous rappelez que l'ouvrier, dès lors que l'on augmente son salaire, travaille moins et choisit de prendre son temps. C'est un peu perturbant par rapport à ce que les entrepreneurs imaginent être la motivation des salariés. Comment le manager doit-il comprendre cela ? Car là, on n'est plus tellement dans la relation, mais dans l'individuel.

**B. Stiegler :** C'est Max Weber qui rappelle ce rapport de l'ouvrier au temps et à l'époque du capitalisme naissant : ce ne serait sans doute plus vrai de nos jours. Quoi qu'il en soit, l'intérêt de cette question tient au rapport au temps, au rapport au travail comme rapport au temps, au capital comme mesure du temps, et finalement à ce que signifie le mot travail – qu'il ne faut pas confondre avec l'emploi, ou plus généralement avec le lien de subordination. Je travaille beaucoup, mais je ne travaille vraiment bien que lorsque je suis en dehors de ce lien de subordination, ce qui domine mon travail étant alors la pratique d'un savoir.

Quand je suis arrivé à l'INA, j'ai vécu une expérience extraordinaire. Les ingénieurs d'INA-Recherche développaient du logiciel libre, ce que je ne connaissais pas alors. J'ai voulu les arrêter, pour déposer des brevets et faire

rentrer de l'argent, et eux ont menacé de se mettre en grève – j'ai donc reculé. Par la suite, après qu'ils m'eurent convaincu que le modèle du logiciel libre était l'avenir, mon problème – à l'INA comme ensuite à l'IRCAM – fut de leur faire quitter leur bureau. Ce n'était pas de les faire venir travailler, mais de les renvoyer chez eux et de les faire penser à autre chose qu'à leur travail. Le patron « de base » s' imagine que la motivation repose sur la rémunération, et je ne pense pas du tout que ce soit le cas. La motivation fondamentale, c'est le plaisir de travailler. Et la question ici, c'est de bien distinguer l'emploi et le travail.

Le critère fondamental d'implication des gens, ce n'est pas la rémunération, c'est l'individuation. Si les individus ont l'impression de s'individuer, c'est-à-dire de renforcer leur puissance d'agir, si on tente de penser cela dans les termes de Spinoza, on n'a pas du tout de problème pour les faire travailler. Parce que dans ce cas-là, ils *travaillent* véritablement. Mais l'emploi ne produit jamais cela : l'emploi, c'est désindividuant. Et c'est le problème des sociétés actuelles, qui reposent sur la transformation du travail en employabilité, c'est-à-dire sur la destruction du travail – qui est avant tout la pratique d'un savoir. Dans l'emploi, on transforme le savoir en compétence, et on appelle compétence un potentiel d'adaptation à la tâche. Le savoir *critique* la tâche, et cela, on n'en veut pas dans l'entreprise. Et on a totalement tort, parce que les entreprises de demain, ce seront celles qui sauront développer des espaces critiques – elles deviendront des espaces critiques.

**R. D. : Nous voudrions revenir sur la question de l'emploi et du travail. Probablement, c'est l'effacement progressif de la distinction entre temps de la vie, temps professionnel, et temps du travail, qui est à l'origine de tout un débat sur la fin du travail qui se poursuit depuis les années quatre-vingt. Et vous y avez répondu en disant que ce n'est pas le travail mais l'emploi qui est fini, donc cette sorte de compromis post-fordiste sur lequel sont encore fondés l'économie sociale et l'État-providence. Maintenant on entre peut-être dans une autre ère, celle du travail sur soi. Et vous avez déjà lancé plusieurs pistes pour penser ce travail sur soi. Vous avez notamment fait une proposition autour de l'intermittence, celui du modèle des intermittents du spectacle, pour penser le futur du travail, en lui**

**conférant une valeur anthropologique. Pouvez-vous nous parler un peu de ce modèle ? Comment, de l'intermittence, pourrait naître une nouvelle forme de travail sur soi, à la fois comme modèle social et modèle d'individuation ?**

**B. Stiegler** : Le travail, en règle générale, est toujours noétique. Un jardinier ou un maçon, s'ils travaillent, sont dans le noétique. Le noétique, le *noûs* au sens d'Aristote, c'est ce qui peut opérer des bifurcations – inventer, découvrir. L'emploi ne produit jamais de bifurcations : il se soumet à un modèle imposé. Pourquoi parlé-je d'intermittence ? Tout d'abord, vous avez raison, c'est un modèle anthropologique. Mais c'est aussi et d'abord une question noétique. Aristote définit l'âme noétique – en relation au *noûs* – comme une âme intermittente. Il dit que l'on ne peut être noétique – en relation à ce qu'il appelle les *timiôtata*, à ce qui est si précieux que cela n'a pas de prix – que de temps en temps. La plupart du temps, on n'est pas noétique. La *noésis*, c'est toujours ce qui produit un moment de vérité dans un champ quelconque de l'existence. Mais cela n'arrive que par intermittences. C'est en ayant ces considérations d'Aristote en tête qu'il y a un peu plus de dix ans, j'ai découvert un ouvrage d'Antonella Corsani et Maurizio Lazzarato, *Intermittents et précaires*, qui ont fait un travail remarquable avec la coordination des intermittents du spectacle en Île-de-France, et qui m'a beaucoup impressionné.

Dans l'économie de demain, c'est l'intermittence qui produira de la valeur. Il faut reprendre les analyses de Lazzarato et Corsani sur l'intermittence et les croiser, d'une part, avec les analyses d'Amartya Sen sur ce qu'il appelle la « capacitation », et, d'autre part, avec celles de Marx sur la prolétarianisation. Marx dans le *Fragment sur les machines* fait l'hypothèse que tout ce qui est salarié deviendra automatisable. Et, à partir de là, l'avenir n'est pas dans le salariat et l'emploi. L'avenir est au travail, et il faut faire de la mort de l'emploi une bonne nouvelle – et l'entendre comme dépassement de cette économie entropique qu'est l'économie du marketing et du pouvoir d'achat qu'elle capte en organisant la prolétarianisation généralisée.

**R. D. : Pourtant Sen est discuté touchant sa position à l'égard du groupe et de l'individu, il semble que c'est un auteur qui pense l'individu avant de penser la communauté.**

**B. Stiegler :** Non, je ne le crois pas. Ce qu'il pense, c'est l'agentivité. Et effectivement, il est souvent rapporté à l'*empowerment*. Mais ce n'est justement pas cela. Il dit que l'agentivité de l'individu ne peut se produire que dans un espace collectif, que par le développement d'une capacité qui est sociale. Il appelle cela aussi la liberté, dont il montre qu'elle est sociale, et pas simplement individuelle. Bien entendu, cela suppose le développement de la liberté et de l'agentivité individuelles, mais ça n'est pas séparable.

L'avenir est à la dé-prolétarianisation, et les technologies la permettent, puisque tout ce qui était prolétarianisable est passé dans les machines, donc on peut déprolétarianiser les hommes. Le problème est la redistribution du pouvoir d'achat, pour que l'économie continue à fonctionner. La question étant de leur redistribuer ce pouvoir d'achat d'une manière juste – pour qu'il devienne un savoir d'achat. Il ne s'agit pas de donner un revenu minimum de subsistance. Le savoir d'achat, c'est ce qui doit permettre d'exister. Et il doit être attribué à travers ce que nous appelons le revenu contributif, qui doit être distribué selon le modèle des intermittents du spectacle. Ces périodes de travail intermittent hors emploi, et entre des périodes d'emplois eux-mêmes intermittents, visent à donner à ses bénéficiaires la possibilité de développer leurs capacités individuelles et collectives. Cela suppose de créer des institutions appropriées, ainsi que des technologies appropriées, dans une économie devenant contributive, c'est-à-dire valorisant les savoirs, et, ce faisant, luttant contre l'entropie par la « néguentropie ». Les technologies numériques ont des potentiels de contributivité exceptionnels, qui créent des externalités positives. Mais elles ont été accaparées par la *data economy*, qui, tout au contraire, extrémise la prolétarianisation.

C'est ce qui est mis en œuvre à grande échelle en Seine Saint-Denis, sur un territoire de 9 communes, de 400 000 habitants, dans un projet programmé sur 10 ans – avec Orange, Dassault Systèmes, la Fondation de France, la Caisse des dépôts et consignations, la Société générale, la MSH Paris-Nord et l'Établis-

sement public territorial Plaine Commune, pour développer de nouveaux types de réseau, qui sont des « réseaux web néguentropiques ». Nous allons aussi créer des chaires, une chaire de recherche, une chaire de formation diplômante supérieure, et une chaire de formation professionnelle permanente, pour permettre à la population de se « capaciter », de développer cette « capacitation ». Et nous allons aussi développer ce que nous appelons un « territoire école », qui voudrait devenir exemplaire en matière d'implication de la population pour définir comment elle veut sa *smart-city*. Et en disant : « ce n'est pas telle ou telle entreprise de mobilier urbain numérique qui va me dire comment je vais organiser ma ville demain, c'est nous qui allons prescrire au monde industriel les organisations sociales que nous voulons », et qui ne sont pas seulement des services. Ce sont des réseaux sociaux – en un sens qui n'est pas le sens « banal » du mot réseau social.

**R. D. : Cette opposition, cette révolution, elle est faite un peu par le haut, avec des moyens importants, avec des grandes entreprises, et bientôt avec des institutions partenaires. Peut-on imaginer une révolution qui viendrait, sinon du bas, du moins du milieu ? Est-ce que l'autre partie du dispositif ne serait-elle pas de repenser la formation des élites dirigeantes « prolétarisées » ? Sachant que la formation en management est vraiment le domaine où s'est opérée cette bifurcation entre compétence et savoir – on n'y déploie que des compétences – quels modèles capacitants auriez-vous à proposer, alternativement à ceux qui sont essentiellement fondés sur l'apprentissage des seules techniques de gestion ?**

**B. Stiegler :** Ça, c'est au cœur du projet. Le but de Plaine Commune, ce n'est pas de faire quelque chose de « *top-down* ». Il y a un moment où il faut qu'une puissance, publique ou privée, crée une situation, crée une possibilité. Et, à partir de là, un potentiel se déploie. Ici, dans cet institut, nous disons qu'il n'y a jamais de « *bottom-up* » sans « *top-down* », et réciproquement. Ce qui est important, c'est de réinventer les rapports entre les deux – tout à l'inverse du modèle libertarien dont on voit maintenant les résultats calamiteux.

Il y a une vingtaine d'années, nous étions arrivés à un niveau de « *top-downisation* » de la société extrême, qui tuait le « *bottom-up* », et qui était extrêmement dangereux. Ensuite, nous avons eu une production d'horizontalisation apparente, qui a donné la « *data economy* ». Cela a été récupéré en réalité par un « *top-down* » caché, qui repose sur des logiciels ou des algorithmes, mais qui est beaucoup plus « *top-down* », puisqu'il est caché. Un territoire, c'est un système dynamique, et un tel système est habité par des tendances contradictoires – sinon ce serait un système fermé. Donc ce système est traversé par des tendances ; les « ménagers » sont ceux qui doivent savoir faire fonctionner ces tendances ensemble, et faire que le système se préserve et s'enrichisse. Dès que l'on cherche à séparer les tendances, le système se fragilise et se détruit.

## NOTES

1. Jean Lassègue, *Turing*, Paris, Éditions Les Belles Lettres 1998, 210 p. («Figures du Savoir»).
2. cf. [www.recherchecontributive.org](http://www.recherchecontributive.org).
3. Nick Srnicek & Alex Williams: *Accélérer le futur – Post-travail & post-capitalisme*, Cité du design & it, 2017.
4. Le propos de Florian a fait l'objet du séminaire du printemps 2015 de [pharmakon.fr](http://pharmakon.fr), <http://pharmakon.fr/wordpress/seminaire-2015-seance-n°1>, ainsi que de l'académie d'été 2015 <http://pharmakon.fr/wordpress/academie-dete-de-lecole-de-philosophie-depineuil-le-fleuriel/academie-dete-2015/>