

La part du reste : pour une économie de la contribution

Un entretien avec Bernard Stiegler

Anne Lardeux
Université de Montréal
et
Suzanne Beth
Université de Montréal

avec la collaboration de Léa Kalaora
Carleton University

L'idée au fondement de ce numéro « Les paradoxes de la valeur » était de faire un retour sur l'évolution du débat autour de la question de la valeur telle qu'elle a été appréhendée par les sciences sociales depuis la formulation définitive, définitoire que Marx en a donné. Ce débat ne nous semble guère avoir évolué depuis le XIX^e siècle et continue de se décliner entre deux pôles : d'une part un pôle subjectif proche de Simmel selon lequel la valeur n'est jamais une propriété inhérente aux objets mais se constitue dans cet écart entre sujet désirant et objet désiré et d'autre part un pôle objectif qui rassemble des approches qui ne voient de formation de la valeur qu'à l'intérieur du processus objectif de la production marchande. Le travail de Bernard Stiegler nous a interpellés en ce sens qu'il se situe au-delà de ces deux positions sans faire l'économie de leurs enjeux. Il développe une réflexion qui permet de réfléchir à la constitution du sujet en rapport avec la consommation dans le contexte d'une société consumériste, tout en ouvrant

des pistes visant à dépasser ce modèle et de poser des bases pour une nouvelle économie politique.

Plus largement, ses ouvrages ont abordé la question de la technique, souvent mise de côté dans l'histoire de la philosophie occidentale au profit d'une tradition de pensée du savoir comme science. Sa réflexion sur les implications de l'industrialisation de la production l'a conduit à aborder de nombreux aspects de notre monde contemporain, et particulièrement les effets des modifications techniques sur la transmission et l'acquisition des connaissances.

Bernard Stiegler est philosophe, docteur de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales. Il est président de l'association Ars Industrialis; directeur de l'Institut de Recherche et d'Innovation du Centre Georges Pompidou; professeur à l'Université de Londres (Goldsmiths College); professeur associé à l'Université de Technologie de Compiègne et visiting professor à l'Université de Cambridge. Il a été directeur de programme au Collège international de philosophie; directeur de l'unité de recherche Connaissances, Organisations et Systèmes Techniques de l'Université de Compiègne qu'il a fondée en 1993; directeur général adjoint de l'Institut National de l'Audiovisuel en 1996; directeur de l'IRCAM en 2001 et directeur du département du développement culturel du Centre Georges Pompidou en 2006.

Notre première question porte sur un extrait du quatrième chapitre de votre livre Mécréance et discrédit, que nous reprenons in extenso :

L'économie politique de la valeur esprit est celle de l'économie libidinale – où la valeur, en général, ne vaut que pour qui peut désirer : elle ne vaut que pour autant qu'elle est inscrite dans le circuit du désir, qui ne désire que ce qui demeure irréductible à la commensurabilité de toutes les valeurs. Autrement dit, la valeur ne vaut que pour autant qu'elle évalue ce qui n'a pas de prix. Elle ne peut donc pas être intégralement calculée : elle comporte toujours un reste, qui induit le mouvement d'une différence, dans laquelle seulement peut se produire la circulation des valeurs, c'est-à-dire leur échange (Stiegler 2004).

Nous cherchons à appréhender ce reste et ce qui en fait la valeur... Selon

vous, ce reste est-il quelque chose d'irréductible ou au contraire quelque chose de fragile qu'il conviendrait de protéger? Cette part du reste dont vous parlez nous renvoie également à la part du sans-valeur dont parle Nancy dans son livre Vérité et démocratie, qui est la part de l'incalculable, l'impartageable. C'est de l'attente d'un partage politique de l'incalculable, nous dit Nancy, que provient la déception face à la démocratie. L'individu désaffecté dont vous parlez est au-delà de la déception, il est atteint par cette forme de désamour au point de commettre l'irréparable. De cet anéantissement, Nancy voit lever une commune poussière, celle à laquelle nous sommes promis. De votre côté, comment envisagez-vous la question du commun dans cette désaffectation?

Bernard Stiegler : Ce reste est en effet quelque chose d'absolument fragile, ce qu'il y a de plus fragile pourrait-on dire. Je pense que pour approcher cette question de la valeur, il faudrait repasser par Nietzsche et le nihilisme qui est une question absolument cruciale. Nietzsche, et c'est très connu, définit le nihilisme comme une « dévalorisation » ou une « dévaluation », comme une destruction de toutes les valeurs. J'essaie de lire Nietzsche avec Freud – dont je considère qu'il est un précurseur. Nietzsche parle de l'inconscient, du désir : il est le premier finalement à parler de tout cela, presque à la même époque, dix ou quinze ans avant Freud, même si c'est bien Freud qui identifie la question du désir à proprement parler, comme on ne peut en parler que depuis Freud, et par un saut bien au-delà de la philosophie, Spinoza et Nietzsche compris. Ce n'est certes pas Freud qui nomme cela le désir, ce n'est que plus tard qu'on va l'appeler ainsi. Chez Freud, cela se nomme la libido – telle qu'elle est constituée par son économie. Freud, petit à petit, à travers un long parcours de plusieurs décennies, puisqu'au début, cela n'est pas identifié comme tel, va faire émerger ce que j'appellerai, pour vous répondre, le paradoxe de la valeur.

La valeur est éminemment paradoxale. Elle ne vaut, d'une certaine manière, que par comparaison avec d'autres valeurs – sinon il ne serait pas possible de l'évaluer. L'évaluation suppose la comparaison. Et pourtant, en même temps, ce qui possède de la valeur ne vaut que par rapport à ce qui n'est pas évaluable, par rapport à ce qui échappe à toute évaluation ou – pour le dire dans un langage plus contemporain, plus moderne – à tout calcul. Que ce soit éminemment fragile, c'est pour moi l'évidence même, et cette fragilité renvoie à une question qui nous concerne au premier chef à notre époque : à savoir comment durer? L'angoisse dans laquelle nous sommes aujourd'hui tient à ce que tout le monde – comme le disait Andy Warhol en parlant des consommateurs de Coca Cola, du « clodo du coin » jusqu'au « président des États-Unis » en passant par Liz Taylor et lui-même, tout le monde consomme du Coca-Cola disait-il. Eh bien aujourd'hui, tout le monde

sait – du « clodo du coin » à Nicolas Sarkozy ou à Barack Obama – que rien n'est durable, que tout est absolument et foncièrement menacé – et ce, justement, par le paradoxe de la valeur. La valeur ne vaut que parce qu'elle renvoie à quelque chose qui n'a pas de prix, c'est-à-dire qui est incomparable. Cet incommensurable, la théologie a essayé de le penser pendant des siècles en référence au Dieu unique. Avant cela, on se référait aux esprits, à la surnature, aux mythes et à leurs dieux, appelons cela comme on veut.

Quoi qu'il en soit, depuis Freud, mais aussi avec Lacan qui place en son centre la question du désir, de l'objet du désir, le problème se pose un peu différemment. L'objet du désir doit être *entretenu*, doit être *cultivé* : on voue un culte à l'objet du désir; et c'est ainsi le désir lui-même, à travers le culte qu'on voue à son objet, qui doit être entretenu. Contrairement à ce que croient beaucoup de « freudistes » (ces gens qui se revendiquent d'autant plus de Freud qu'ils ne le lisent pas, comme tant de marxistes l'auront fait avec Marx), de deleuziens aussi, de spinozistes, le désir n'est absolument pas une production spontanée. Il y a des êtres qui ne désirent pas : cela existe. Le désir est quelque chose qui est produit, qui est produit par une éducation, par un soin – et je prends le mot soin au sens où l'entend Donald Winnicott. Le désir, c'est ce qui est constitué par une relation d'affection en particulier de la mère – la mère pouvant évidemment être le père, ou la nourrice, etc. – à son enfant en lui vouant tout son désir, dans une relation où il est absolument évident que cet être-là n'a pas de prix, qu'il est incomparable à tout autre, et que, bien entendu, « je me sacrifierai pour lui, je sacrifierai absolument n'importe quoi pour lui ».

Cette structure relationnelle se trouve particulièrement menacée par le nihilisme et par le capitalisme consumériste, et de nos jours, elle semble être en ruine. Mais elle est menacée depuis toujours, et elle fut combattue de tout temps.

Et elle est paradoxalement très forte...

Bernard Stiegler : Oui, très forte, à condition d'être entretenue... Si je ne suis jamais allé dans des sociétés de peuples premiers, comme on les appelle aujourd'hui en France, je suis allé au Musée d'ethnographie de Leningrad, aujourd'hui Saint-Pétersbourg, qui est le plus grand musée ethnographique du monde, un endroit fabuleux. J'ai eu la chance de travailler, il y a fort longtemps, sur les idées de Leroi-Gourhan qui était un spécialiste des Sibériens. Les Sibériens constituent un peuple extrêmement intéressant, ils font le lien entre l'Europe et l'Amérique via les Indiens, puisque les Indiens sont des Sibériens qui ont migré par le détroit de Boering. Au musée ethnographique de Saint-Pétersbourg donc, il y a un ensemble extraordinaire d'objets, des reconstitutions d'habitats sibériens et de scènes de la vie de

ces fameux chasseurs de phoques, de ces des sociétés chamaniques. Ces peuples sont ce qui reste entre Europe et Asie, des sociétés formées autour du chaman, que l'on appelle dans les westerns l'homme-médecine.

Or l'homme-médecine est l'homme du *pharmakon*, au sens strict : c'est l'homme qui s'occupe de ces substances qui ont le pouvoir de le mettre dans des états de transe, et de le faire passer sur un autre plan que la vie ordinaire : précisément le plan de l'extra-ordinaire. C'est celui qui soigne et qui empoisonne, c'est-à-dire celui qui a accès à ce qui est foncièrement ambigu, qui donne la valeur, mais qui peut l'enlever aussi.

Ce qui est en jeu dans le savoir chamanique, c'est ce qui joue dans l'objet transitionnel de Donald Winnicott – qui est la condition de constitution du désir. Si je n'ai pas de rapport à un objet transitionnel, si je n'ai pas accès à travers cet objet transitionnel au désir de ma mère, et si ma mère n'a pas accès à mon désir en me faisant passer ou en m'accompagnant, en nous faisant passer par son accompagnement, et à travers cet objet, sur un tout autre plan – eh bien je ne pourrais pas constituer mon désir. Cela existe, il y a des gens qui ne peuvent pas constituer leur désir. On les appelle des fous, des psychotiques. Cela ne veut pas dire qu'ils ne peuvent rien signifier pour nous, et généralement, dans les sociétés anciennes, ce sont des êtres sacrés, qui sont tout à fait ailleurs : qui sont dans le délire.

Le travail du chaman qui est lui-même un être tabou – le travail du chaman dont la mère est une figure : la mère est une sorte de chaman pour son enfant –, c'est de socialiser cela, et d'en faire du désir qui va produire de la valeur au sens de la chrématistique d'Aristote, c'est-à-dire, une valeur calculable. Mais il est de la valeur qui n'a pas de prix et cette valeur qui n'a pas de prix, se socialisant, produit finalement de la comparabilité, de l'égalité, de la solidarité, de la différence.

Quel rôle joue ici la consommation?

Bernard Stiegler : La consommation et le consumérisme caractérisent une société très récente qui est apparue il y a exactement un siècle, et Joseph Schumpeter commença à en faire la théorie dans *La théorie de l'évolution économique*, publié en 1911. C'est en analysant ce qu'est en train de faire Henry Ford qu'il développe cette théorie, de laquelle découle ce qu'il appellera plus tard la destruction créatrice (dans *Capitalisme, socialisme et démocratie*). Cette société consumériste repose sur une exploitation de l'objet du désir qui conduit à sa destruction.

Mais qu'est-ce qui est détruit exactement? Revenons en arrière... Je soutiens, dans le livre auquel vous vous référiez au début de cet entretien,

Mécréance et discrédit, que nous, *nous* c'est-à-dire ceux que les Grecs anciens appellent les mortels, ou ce qu'Aristote appelle des âmes *noétiques* – c'est-à-dire des êtres capables d'accéder au *nous*, à l'esprit, mais uniquement, dit Aristote, par intermittence – nous, qui ne sommes ni dieux ni bêtes, sommes perpétuellement en train d'osciller entre ces deux niveaux : la bêtise et le délire divin. Dans le langage de Freud, nous dirions que nous sommes capables de désirer, *c'est-à-dire* de sublimer dans le désir, c'est-à-dire de devenir nous-mêmes des êtres sublimes. Dans le langage de Georges Bataille, nous dirions que nous sommes capables de sacrifier. Mais il se trouve aussi – et cela, c'est ce que Freud analyse cliniquement et dont il faut une sorte de découverte scientifique – que nous régressons sans cesse, que nous sommes même condamnés à une constante régression. Le christianisme décrit cela en nous assignant le statut de créatures : nous ne sommes que des créatures, objets de miséricorde. J'accorde un sens plus qu'historique à ce discours : c'est le sens de l'Occident même – de l'Occident européen en tout cas.

Nous sommes ces êtres-là en tant qu'ils sont capables de désirer, en tant qu'êtres mortels, en tant qu'êtres *noétiques*. Ces êtres que nous sommes, ou tentons d'être encore, vivent sur trois plans simultanément :

Le plan de la subsistance : nous devons subsister, nous devons chaque jour accéder à tant de molécules d'eau, tant de molécules d'oxygène, tant de protéines, etc., sinon nous ne survivons pas. Nous sommes des animaux, et en tant qu'animaux, nous sommes soumis à la loi de la vie et de la lutte pour la vie. Nous devons satisfaire nos besoins organiques, mais nous avons transformé la lutte pour la vie en une société qui, au lieu de tuer des animaux, consomme des tranches de jambon achetées dans des supermarchés, issues d'animaux qui sont tués de manière industrielle dans des abattoirs où nous ne voyons pas la mort. C'est ce que Rainer Maria Rilke posait comme un immense problème de l'homme du XX^e siècle qui a perdu l'expérience de la mort. Nous subsistons, nous devons subsister, mais une vie ne vaut pas le coup d'être vécue si elle est uniquement réduite à la subsistance.

Le plan de la consistance : ce qui fait que la vie vaut la peine d'être vécue, c'est que nous puissions vivre sur un autre plan que la subsistance. Ce qui va être une grande question à partir du XIX^e siècle et qui va donner ce qu'on appelle l'existentialisme où tout cela consiste même si, et précisément parce que, la consistance, cela n'existe pas : ce qui consiste, c'est ce qui n'a pas de prix, n'est pas comparable – sachant que n'existent que des choses comparables.

Le plan de l'existence : l'existence, du moins telle qu'on en parle avec

l'existentialisme au XX^e siècle, est une forme de la vie organique, mais une forme de vie organique qui s'organise, si je puis dire, autour de quelque chose d'inorganique, qui est le fétiche. Ce que Freud appelle le fétiche en 1895, dont il reparle dans ses *Trois théories de la sexualité* en 1905, que Winnicott appelle l'objet transitionnel, c'est aussi ce que j'appelle la rétention tertiaire.

La rétention tertiaire est un objet de transaction économique. Toutes les rétentions tertiaires peuvent faire l'objet d'échanges économiques sur un marché, et donc être des objets de calcul. En même temps, ces rétentions tertiaires, ces objets de calcul n'ont de valeur sur ce marché que parce qu'elles renvoient à quelque chose qui est hors du marché, et qui est le plan de la consistance. À travers les rétentions tertiaires, nous accédons aux objets de nos désirs... C'est par exemple la boîte aux trésors dans laquelle je mets les cadeaux de mes enfants et petits-enfants, qui sont des objets qui pour vous n'ont absolument aucune valeur et aucun sens, mais qui pour moi sont sacrés. Ces objets sont chargés d'un pouvoir symbolique qui procède de ce que les Mélanésiens appellent le *mana* et dont parle Marcel Mauss. Ils donnent accès au plan de consistance qui est le plan qui nous renvoie à ce qui n'existe pas. Ce qui *vaut* – ce qui veut toujours dire : ce qui vaut la *peine* d'être vécu – , c'est *ce qui n'existe pas*.

Ce qui ne peut pas se partager?

Bernard Stiegler : Cela ne peut pas se partager parce que cela ne peut pas être l'objet d'une division ni d'une comparaison... et en même temps c'est la *seule* chose qui puisse être partagée, *vraiment* partagée. Mais comme un défaut de communauté qui se rapporte toujours aussi et du même coup à la communauté d'un défaut, et dont j'ai soutenu que c'est à partir de ce *faire défaut* (qui est aussi un *faire signe*, qui ouvre le flottement du signifiant dont parlait Lévi-Strauss) qu'il faut penser *das Ding* aux sens de Freud et de Lacan. C'est de cette Chose dont veut sans aucun doute témoigner l'eucharistie dans le christianisme... et qu'elle prend pour (et qui prend par) son Dieu.

Cette division infinie...

Bernard Stiegler : Telle est la multiplication des petits pains, tel est le miraculeux. C'est cet objet qui est à la fois ce que le christianisme tardif dira *immortel*, le Christ immortel, et ce que l'on peut manger tous les dimanches, ce que l'on peut boire tous les jours, comme faisaient les « sauvages » du corps et du sang de leurs ennemis qu'ils mangeaient pour prendre leurs âmes et leur force.

Et ce n'est pas pour rien que c'est du vin : c'est aussi l'ivresse, c'est Dionysos qui se cache là derrière, comme le dit le dernier Nietzsche lorsqu'il fait du Christ et de Dionysos finalement la même figure. Ma fille aînée, Barbara Stiegler, a écrit là-dessus un livre formidable, *Dionysos ou la critique de la chair...* Pour résumer ce que je viens de dire, si l'on pose le problème de la valeur, *c'est-à-dire de l'économie*, il faut raisonner sur ces trois plans en même temps. Il y a la question de la valeur du point de vue de la subsistance, par exemple : « je suis dans le désert, j'ai un milliard de dollars dans ma poche, je peux donner un milliard de dollars pour un litre d'eau à un Bédouin qui passe ». La loi de la subsistance est imposée à la valeur. Mais elle ne suffit pas à constituer une valeur, c'est-à-dire un échange. Il y faut une autre loi, qui est celle de l'existence. Hegel appelle cela la reconnaissance, et Kojève, le désir de reconnaissance. C'est la dialectique du maître et de l'esclave, qui va faire que l'esclave se soumet au maître, qu'il va préférer vivre, protéger sa subsistance plutôt que d'être libre, et qui va ainsi différencier la société : en faire une organisation sociale. Mais dans son aliénation, dit Hegel, l'esclave va se soumettre en travaillant, c'est-à-dire en existant d'abord par la reconnaissance du maître, qui est la raison de sa soumission, puis dans la dialectique historique de cette reconnaissance, en s'individuant par le travail et en renversant la situation – comme artisan devenant un bourgeois. L'esclave, cependant, n'a pas accès au consistant comme tel tant que la société n'est pas devenue celle des bourgeois qui reverseront les restes monarchiques de la féodalité, renversement dont Hegel est le témoin subjugué. En attendant la révolution, c'est le maître qui a accès à l'*otium*. Mais après la révolution, *otium* et *negotium* s'indifférencient : c'est le début du nihilisme, et nous voici revenus à la case départ – et à *Prima della rivoluzione*, un film que je rêve de revoir (introuvable) où l'on parle de tout cela dans mon souvenir très lointain...

Une des questions fondamentales, quant à la valeur, est en effet celle de l'*otium* et du *negotium*. Le maître a accès à l'*otium* et non l'esclave, mais dans la dialectique du maître et de l'esclave, finalement, et par le travail, l'esclave va accéder à quelque chose qui est de l'ordre de l'*otium*.

Est-ce que l'esclave arrive au plan de l'existence par le biais de l'objectivation?

Bernard Stiegler : L'esclave arrive en effet au plan de l'existence par l'objectivation, c'est ce que dit Hegel, mais cette objectivation devient elle-même une grammatisation mécanique qui court-circuite l'individu (c'est ainsi que Simondon décrit le machinisme industriel comme une désindividuation) où il n'y a de travail, mais de l'emploi – ce que Marx appelle du salariat. C'est bien de cela dont il est question chez Marx en particulier dans les *Fondements de la critique de l'économie politique* – et c'est

d'ailleurs un texte sur lequel je publie un livre au mois de janvier 2012. L'objectivation chez Marx ne signifie pas l'objectivation au sens de Descartes ou de Newton, bien entendu : cela signifie l'objectivation au sens du devenir objet, de l'*extériorisation*. Le terme est d'ailleurs employé par Marx. Mais cette extériorisation, que l'on trouve d'abord chez Hegel, comme le début même de sa phénoménologie de l'esprit, qui ne s'apparaît à lui-même qu'ainsi, en se projetant hors de lui, cette extériorisation dans la dialectique du maître et de l'esclave réinterprétée par Marx constitue un savoir parce que finalement le travail, c'est ce qui me donne accès à un savoir – et c'est ce que dit Hegel déjà. En travaillant, l'esclave va accéder à un savoir, et va finalement acquérir une maîtrise, la maîtrise de celui qui travaille. Et c'est comme ça qu'une dialectique va s'opérer. En fait ce que pense ici Hegel, c'est la bourgeoisie. Mais ce n'est en aucun cas le prolétariat.

Hegel analyse la façon dont la classe des bourgeois – de ceux qui travaillent, qui sont aussi ici ceux qui négocient, les négociants qui, à la différence des nobles qui sont dans l'*otium*, sont contraints à rester pris dans le *negotium* – vont accéder à une nouvelle forme, une forme révolutionnaire de l'*otium*. Peu de lecteurs de Hegel ont compris cela parce qu'ils ont lu Hegel à partir de Marx.

Or Marx va réfuter que l'on pense ainsi le travail à partir de la bourgeoisie, à partir de cet habitant du bourg qu'est l'artisan, qui deviendra plus tard le bourgeois au sens moderne. Marx va déplacer cette question du travail et de sa dialectique de la reconnaissance en la projetant sur la classe ouvrière. Quoi qu'il en soit, c'est bien en passant par l'objectivation, par la mise en extériorité du savoir que va se constituer une reconnaissance au sens de Hegel, qui est une forme d'existence. C'est-à-dire que l'esclave, dans la dialectique du maître et de l'esclave, va reconquérir une existence. Le monde va devenir le monde de l'esclave; autrement dit, le monde de la bourgeoisie chez Hegel. Cette forme de l'existence, néanmoins, ne se constitue qu'en donnant accès à un autre plan, qui est celui de la consistance, soit : le plan de *ce qui n'a pas de prix*.

Ce que je vous disais tout à l'heure concernant la subsistance désigne le plan où tout est rapportable à la lutte pour la vie, tout est mis sur le même plan, tout est absolument comparable. Vivre ainsi, c'est pour un être noétique régresser. Sur le plan de l'existence, il est possible de comparer, mais on ne compare qu'en référence avec quelque chose qui n'a pas de prix : la comparaison est le principe de réalité d'un désir de ce qui est incomparable, et qui est le principe de tout plaisir. Cet inexistant est cependant symbolisé par ce qui est ce qu'il y a de plus cher – comme, par exemple, l'étalon or, qui lui-même renvoie à quelque chose d'autre : c'est ce qui saute aux yeux dans

l'église près du *quai de l'or* qui se trouve sur la rive du Guadalquivir à Séville. L'or des Espagnols, pour voir ce que ça signifie, il faut aller à Séville, il faut aller dans cette église dont j'ai oublié le nom, l'église de cet or qui revenait d'Amérique et au nom de quoi on a massacré tant de millions d'Indiens, or qui rachetait ces crimes, croyaient ces assassins, en étant voué à Dieu – à sa splendeur. Tout cela n'a de sens pour les Espagnols (sinon pour les bandits qu'ils envoyaient en Amérique latine commettre leurs basses œuvres aux côtés des conquistadors) que dans une relation au Christ, et donc à ce qui renvoie à quelque chose d'autre.

Je crois – et l'on pourrait parler ici de Max Weber et de son analyse de la transformation de la figure de Dieu par le protestantisme comme origine du capitalisme – qu'un système de valeur, parce qu'on parle souvent dans ces termes-là, et parce qu'en économie on étudie des *systèmes* de valeur, ne fonctionne que pour autant qu'il est capable de maintenir quelque chose qui est hors marché, qui ne se négocie pas, et qui va constituer ce que j'appelle avec Freud une économie libidinale – qui maintient des plans de consistance en maintenant hors économie des existences et des subsistances – c'est-à-dire hors économie marchande, et au « profit » de quelque chose qui n'est pas négociable (et qui est la Chose, *das Ding*).

Et qui donc se maintient en maintenant cet écart entre le sujet désirant et l'objet désiré dans lequel l'échange se fait?

Bernard Stiegler : En effet : le sujet désirant existe tandis que l'objet désiré consiste – c'est-à-dire le dépasse. Et si on ne maintenait pas une différence entre ce qui existe et ce qui consiste – je parle là de choses qui préoccupent tout le monde tous les jours – la justice n'existerait pas... Les sans-abris, les *homeless* sont dans l'injustice pure. Nous en avons la preuve chaque jour, en attendant que peut-être nous en fassions l'épreuve nous-mêmes ou nos proches un jour... Mais même sans parler de ces situations terribles, ce que dit l'adage populaire – « le bonheur des uns fait le malheur des autres » – , l'expérience quotidienne le valide et confirme qu'en effet, nous vivons dans l'injustice constante. Héraclite dit que pour avoir le sentiment de la justice, il faut avoir le sentiment de l'injustice – c'est-à-dire savoir ce qu'est l'injustice, c'est-à-dire : *être* injuste soi-même, être *hanté* par l'injustice *en soi-même*. Si on ne sent pas l'injustice de la vie, on ne peut pas savoir ce qu'est la justice. Ce qui revient à dire que la justice n'existe pas. La justice est strictement ce que Kant appelle une idée.

La question est ici celle de ce que j'appelle les systèmes de soin : c'est la question de ce qui prend soin de ce qui consiste en tant que dispositif social formant une thérapeutique par où est faite l'économie de ce qui dans le *pharmakon* est le toxique par excellence : l'injuste. Ces dispositifs – qu'ils

soient chamaniques, qu'ils soient mythologiques au sens des Grecs, qu'ils soient chrétiens ou qu'ils soient désirants en général – sont ce qui pose qu'il y a des choses qui n'existent pas, mais que ça n'est pas parce qu'elles n'existent pas qu'elles ne consistent pas. Toute l'organisation d'une société doit être basée sur le culte de ce qui n'existe pas et qui est la condition de l'existence. Si ces objets qui n'existent pas disparaissent, si nous ne sommes plus capables de prendre soin d'eux, eh bien l'existence devient de la subsistance, et tout le monde se met à vivre sur un trottoir. Aujourd'hui, nous vivons tous sur des trottoirs. En disant cela, je ne veux pas dire évidemment que je suis dans la même condition que les gens dont je parlais tout à l'heure. Ce que je veux dire, c'est que je me sens condamné à être finalement sur une espèce de *trottoir de luxe* – et à y faire le trottoir de luxe.

Nous sommes face à cette absence d'horizon collectif dont vous parlez dans Mécréance et discrédit, nous vivons dans cette désaffectation généralisée?

Bernard Stiegler : Oui nous sommes désaffectés en effet, nous vivons dans ce que j'ai appelé une misère symbolique qui frappe absolument tout le monde et qui fait que les gens ont le sentiment que la vie ne vaut plus la peine d'être vécue. Que le suicide est la première cause de mortalité de la jeunesse, que les conduites qu'on appelle à risque, conduites addictives, d'intoxication volontaire se généralisent. Ces conduites à risque sont, de nos jours en France, le premier problème que doivent affronter la psychiatrie et la psychothérapie. Jérôme Kerviel, c'est une conduite à risque; Nicolas Sarkozy, c'est une conduite à risque; Papandreou¹ c'est peut-être aussi une conduite à risque. Nous vivons sur un volcan, celui des conduites à risques, y compris des conduites à risque de TEPCO qui exclut de son conseil scientifique le sismologue qui souligne que la centrale nucléaire de Fukushima pourrait ne pas tenir le coup au prochain séisme. Tout cela, ce sont des conduites à risque. Ce sont des comportements dominés par la pulsion de destruction. Nous avons détruit la libido, la capacité de faire la différence entre la subsistance, la consistance et l'existence; nous avons détruit l'objet du désir, il n'y a plus que des objets de pulsion.

Au milieu de cela, de cette absence d'horizon collectif, émerge aussi du même trottoir sur lequel nous sommes condamnés à vivre, ce courant d'occupation qui, à la suite d'Occupy Wall Street, essaime partout en Amérique du Nord, dans le monde, y compris ici à Montréal, et qui rappelle les mouvements arabes et celui plus européen des indignés. Cette occupation peut se lire comme une attention collective réveillée, un soin « on

¹ L'entrevue s'est déroulée le jour de l'annonce du premier ministre grec George Papandreou de la tenue d'un référendum populaire sur le plan d'aide européen négocié par Merkel et Sarkozy.

occupe pour s'occuper de ». On peut ainsi lire sur des pancartes au Zuccotti Square de New York « I take care of you ». Bruno Latour écrit qu'il faut s'occuper des affaires des autres, se mêler de ce qui ne nous regarde pas, comme dans un orchestre où, pour bien dire sa note, on se doit d'être attentif à celle des autres. Comment interprétez-vous ce mouvement?

Bernard Stiegler : La question est de savoir comment un apprentissage peut naître de ce mouvement salutaire et terriblement démuné. Et j'essaie de comprendre pourquoi on ne le trouve pas en France. La France, qui est soi-disant le pays révolutionnaire par excellence, est quasiment le seul pays au monde où, en ce moment, il ne se passe à peu près rien – pour autant que je le sache. En France, il y a la tradition d'articuler ce type de mouvement social à une analyse des causes, à la construction d'un discours, que ce soit Montesquieu, Robespierre, Jaurès ou Debord. Or cette analyse est ici absente. C'est la raison pour laquelle je crois que cela ne démarre pas chez nous. Mais cela va peut-être démarrer, et en général, quand cela prend, cela prend vite de l'ampleur. Cela ne prend pas, puis cela ne prend toujours pas, et quand, d'un seul coup quand cela prend, ça met le feu partout. Je crois cependant que le climat social est tellement tendu en France que les gens n'osent pas bouger de peur que cela profite autant au Front National qu'à Sarkozy, c'est trop dangereux. C'est bien pire qu'en Italie, où les Italiens ont compris, et ne veulent plus du berlusconisme. En France, derrière Sarkozy, il y a Marine Le Pen qui arrive...

Alors que là, c'est une indignation seule qui s'exprime...

Bernard Stiegler : Stéphane Hessel, qui est un monsieur de 95 ans, a été un grand résistant et a été déporté; il a utilisé sa légitimité historique en publiant un petit texte, *Indignez-vous!*, qui s'est vendu à 3 millions d'exemplaires dans le monde. Je trouve ce livre absolument touchant, mais si vous le lisez, il n'y a rien, c'est le vide! Stéphane Hessel a publié depuis avec trois grands résistants, dont Edgar Morin, pour le plus connu d'entre eux, un texte qui propose de revenir au Conseil national de la résistance... Or nous sommes en 2011. La lecture de ces propositions est assez consternante. Il n'y a pas un mot dans tout cela sur ce qu'il se passe en ce moment. Je crois que ce mouvement des indignés surgit après 40 ans de démission politique, intellectuelle, artistique, dans la lutte économique et politique – depuis la révolution conservatrice avec Thatcher et Reagan. C'est ce qui a posé qu'il n'y avait pas d'alternative au développement illimité du capitalisme, et c'est finalement ce que les français qui ont fait le « poststructuralisme » ont accepté. Quand vous regardez ce qu'ils disent, il n'y a rien contre le discours de la révolution conservatrice qui conduit à la crise actuelle. Que dit Lyotard dans *La condition post-moderne*? Il n'y a pas d'alternative. Arrêtons de nous raconter des histoires sur le sujet historique

du prolétariat, dit-il. Cela n'a pas marché : Hegel, ce n'est pas sérieux, Marx s'est trompé. La modernité s'est trompée – nous sommes maintenant dans la postmodernité, il n'y a pas d'alternative : telle est la fin des grands récits. Or je crois que les questions ne devaient pas être posées en ces termes, et que les poser ainsi, c'était en quelque sorte d'y enfermer en négatif.

Plus généralement, pendant 40 ans, cette pensée, qui a dominé le monde entier, n'a rien formulé en termes d'économie politique – rien sur le devenir spéculatif du capitalisme et sur l'immense processus de désinvestissement généralisé qui a rendu possible ce devenir destructeur. Qu'a dit Foucault dans les années 1980? Il a dit que l'État était caduc, ce en quoi il avait certainement raison. Mais il n'a rien dit ni rien vu du marketing qui détruisait toute puissance publique. Si la figure de l'État est caduque, cela ne veut pas dire que la puissance publique est caduque. Mais qu'a-t-il proposé quant à la reconstruction d'une puissance publique capable, capable de prendre soin de ce qui n'est pas évaluable sur un marché? Qu'ont dit tous ces gens sur le fait qu'il y a quelque chose qui n'est pas réductible au marché? Pas grand chose. Cela ne veut pas dire qu'ils n'ont rien dit. Derrida a essayé de parler de cela dans *Spectre de Marx*, mais à mon avis, il a complètement échoué. Deleuze a sans doute essayé de penser cela avec les machines désirantes, mais la manière dont il a traité le désir, tout comme Lyotard d'ailleurs dans *L'économie libidinale*, a conduit à ce qu'on ne puisse pas distinguer le désir de la pulsion.

Il y a eu deux grands malentendus dans la pensée dite « poststructuraliste » et qui concernent d'une part le concept de prolétariat, d'autre part celui de désir. Le prolétariat a été confondu avec la classe ouvrière et avec la paupérisation, alors que le prolétariat est le résultat d'un processus, la prolétarisation qui touche tout le monde en tant que perte de toutes les formes de savoirs : savoir faire, savoir vivre et savoir penser. Le désir a été conçu avec la théorie freudienne de la première période, mais les enjeux du tournant de 1920, où Freud distingue très nettement le désir de la pulsion, n'ont jamais été explorés sous cet angle d'une distinction entre désir et pulsion. L'enjeu en est l'économie du détournement des buts pulsionnels en puissance d'investissement et cela a été largement ignoré cependant que la déséconomie libidinale consumériste se développait en détruisant le désir.

Nous entrons dans une autre époque : nous ne sommes plus dans la post-modernité, nous sommes dans quelque chose de nouveau que je ne sais pas nommer, mais dont l'enjeu est pour moi le passage à ce que j'appelle la pharmacologie positive – cependant que la pharmacologie négative est ce qui indigne les indignés. Les indignés ne sont pas indignés seulement par ce qui se produit sur les places boursières mondiales : ils le sont aussi par une société qui n'a pas été capable de produire une critique de cette situation.

Et je ne suis pas du tout d'accord avec Deleuze et avec Derrida quand ils disent que l'on doit dépasser la critique. Là-dessus, je me suis toujours affronté avec Derrida : je crois au contraire qu'il faut engager une nouvelle critique – mais une critique pharmacologique, ce qui passe par une relecture de Kant que j'ai tentée dans *Le temps du cinéma*, où le *pharmakon* constitue ce que j'y ai appelé la quatrième synthèse, qui est la condition du schématisme de l'imagination.

Ces positions sont reprises par Latour et Callon pour lesquels il n'y a pas de sol extérieur possible d'où formuler une critique. Ils proposent en revanche d'essayer de comprendre le calcul d'un marché particulier et d'en analyser la formule...

Bernard Stiegler : Je ne crois pas à cela. Je pense que la formule du marché c'est une formule magique – c'est-à-dire une tâche aveugle – qui n'est pas réductible au marché, faute de quoi le marché ne marche plus. Il faut de la magie, enfin ce qu'on appelait autrefois de la magie, que l'on a ensuite appelée de la transcendance à partir du judaïsme, et que l'on appelle à partir de Lacan du désir – c'est-à-dire un objet du désir qui renvoie à ce que Freud appelle *das Ding*, et dont j'ai tenté de montrer (dans *Ce qui fait que la vie vaut la peine d'être vécue*) que c'est la question du défaut, c'est à dire là aussi du *pharmakon*, mais comme objet d'investissement, par exemple comme objet transitionnel qui constitue le désir de l'enfant comme celui de sa mère. Or, le désir, il faut le cultiver.

C'est dans ce sens-là qu'au sein d'*Ars Industrialis*² nous soutenons qu'il faut reconstruire une économie du désir que nous appelons l'économie de la contribution. Une telle économie se construit en ce moment, et c'est une économie industrielle. Ce n'est pas une utopie, comme le disent parfois certains : cela existe. Je travaille avec des gens dans cette économie, tous ceux qui sont dans le modèle du logiciel libre, de *l'open source* travaillent dans cette économie. Les gens qui travaillent dans mon institut – qui ne sont pas très bien payés, qui gagneraient beaucoup mieux leur vie dans des entreprises privées – restent avec nous parce qu'ils ne sont pas essentiellement motivés par leurs salaires, mais par les savoirs qu'ils ne peuvent cultiver que dans cette économie et cette organisation contributives. Ils veulent de l'argent pour être capables de payer leur loyer et d'élever leurs enfants, mais ce qu'ils veulent surtout, c'est faire quelque chose de bien.

Quelque chose qui vaille le coup...

² L'association [Ars Industrialis](#) a été créée le 18 juin 2005 à l'initiative de Bernard Stiegler. Dans le Manifeste rendu public à cette occasion, elle se présente comme une « Association internationale pour une politique industrielle de l'esprit ».

Bernard Stiegler : Oui! Et ça, c'est ce qui fait fonctionner *l'open source*, c'est ce qui fait fonctionner l'économie de la contribution, que j'appelle l'économie libidinale.

Est-ce que c'est pour vous une façon d'envisager la technique comme quelque chose qui ne soit pas seulement un moyen de production de la vie humaine où l'individu se trouve arraisonné dans des rapports de force qui le dépassent, dans un processus d'objectivation qui l'aliène, mais comme quelque chose qui fait retour sur le sujet en lui permettant de développer des formes de vie singulières?

Bernard Stiegler : La technique est ce que j'appelle le *pharmakon*. Tout objet technique est un poison. Seuls ces poisons peuvent devenir des remèdes. C'est ce que dit Winnicott à propos de l'objet transitionnel. Une mère ou un père fragile, qui ne s'en sort pas – et cela peut arriver à tout le monde – laisse l'objet transitionnel devenir un objet d'addiction : un objet qui va empêcher l'enfant de se socialiser et de devenir adulte. Mais c'est ce qui arrive aux adultes eux-mêmes : ce qui arrive à nous tous en permanence – lorsque l'objet de notre désir devient un objet de notre addiction. Cette addiction peut se développer sous une forme douce, l'objet de notre habitude, tout simplement, et on en a d'ailleurs absolument besoin, c'est la condition même de l'existence. Il faut cependant être capable d'en sortir, et de la dépasser... C'est l'objet du marché, l'habitude : c'est ce qui est marchandable. Toutes les marchandises sont des choses qui ont ce que Marx appelle une valeur d'échange, réductibles à l'équivalent général qu'est l'argent. Les marchandises ne peuvent faire un monde que pour autant qu'elles soutiennent un commerce qui n'est pas réductible à un marché, c'est-à-dire à une simple valeur d'échange. Je n'appellerais pas pour autant cela une valeur d'usage. Je parlerais plutôt d'objets de savoirs, c'est-à-dire de saveurs. La prolétarisation (des producteurs, des consommateurs, de nos jours des « décideurs » et des « concepteurs »), c'est ce qui a détruit ces saveurs et les objets de savoir en général. Alors, le milieu semble se dissoudre dans un environnement. Nous parlons quant à nous de dissociation des milieux – en soutenant qu'un milieu est toujours associé au sens de Simondon : ceux qui y vivent l'individuent en s'y individuant. Dans les environnements actuels, on survit en se désindividuant et sans prendre part en rien au devenir, au milieu qui est précisément dissocié en ce sens – sauf lorsque le *pharmakon* numérique permet de faire émerger de nouveaux processus d'individuation.

L'économie de la contribution développe des processus de déprolétarisation. L'économie libidinale capitaliste a conduit à la destruction du désir et de la valeur dans tous les domaines, chez les producteurs prolétarisés, puis chez

les consommateurs prolétarisés, enfin chez les « concepteurs » prolétarisés, « academics », « décideurs », ingénieurs, etc. – des prolétaires de haut niveau qui ne font que servir les systèmes techniques en y perdant connaissances si j'ose dire – ainsi d'Alan Greenspan qui a lui-même expliqué cela à la Chambre des représentants pour justifier son incurie face aux systèmes automatisés de titrisation et à l'absence totale de modèle critique de son côté. Tels sont les prolétaires du théorique : ils ont perdu l'accès à la théorie.

Les travailleurs de l'économie de la contribution conçoivent des modèles de déprolétarisation qui constituent une nouvelle organisation du travail et une nouvelle économie du travail. J'ai lu dans *Le Devoir*³ un article d'un démographe chinois qui soutenait qu'en Chine, des chercheurs réfléchissent à des modèles non consuméristes. Je crois que c'est le seul sujet d'espoir réel qu'on puisse avoir – que se développent les modèles de l'économie de la contribution, que l'ont trouve dans de nombreux secteurs, l'énergie, avec les smart-grids contributifs, la construction même : l'architecte Patrick Bouchain est ainsi en train de mettre en place un modèle d'habitat social construit en partie par ses habitants. Pour en revenir aux indignés, il faut les armer avec ces concepts-là pour qu'ils ne restent pas désarmés, comme une puissance nue manifestant contre sa destruction sans arme.

Agamben parlerait de singularités quelconques qui justement échappent à la reconnaissance...

Bernard Stiegler : Mais je ne suis pas d'accord avec Agamben. J'ai essayé de préciser pourquoi dans *Prendre soin*. Agamben est un foucauldien non-critique, qui ne lit Foucault que dans un certain sens, et qui oublie tout ce qui, dans Foucault, ne va pas dans son sens – en particulier en ce qui concerne les « dispositifs », dont il refuse ou dénie ce que je crois être leur dimension irréductiblement pharmacologique. C'était sans doute un objet de sa rupture avec Derrida. Cela dit, Derrida lui-même n'apporte rien pour penser une pharmacologie positive, même si rien ne l'empêche non plus. Ce que j'appelle une pharmacologie positive, c'est ce qui ouvre les perspectives d'une politique du *pharmakon*.

Vous participez à mettre en place des collectifs qui réfléchissent à des façons d'explorer des voies possibles – cette transmission d'issues dont vous venez de parler – mais vous posez néanmoins la question des critères d'évaluation dans le cadre de cette transmission. À l'âge d'une industrialisation très avancée des rétentions tertiaires, quelles exigences, quels critères sont possibles aujourd'hui au regard des critères « traditionnels » tels que la recherche documentaire (par rapport à Wikipedia,

³ Daté du 31 octobre, dans le cahier spécial « 7 milliards ».

par exemple) dans une école où la valeur fondamentale accordée à l'écriture comme formalisation de la pensée s'est déplacée? Comment une intelligence peut-elle s'individuer dans ces conditions d'accessibilité du savoir, comment peut-elle se singulariser?

Bernard Stiegler : La question que vous posez là, et à laquelle je m'intéresse beaucoup, est celle des nouvelles sociétés savantes. Il se développe à l'époque du numérique d'extraordinaires comportements, des cultures de consistance qui émergent spontanément, que personne n'a prises en charge – ni curés, ni professeurs, ni personne. Parce qu'il y a encore, contrairement à ce que croit Agamben, beaucoup de capacités noétiques, certaines personnes s'emparent de ce que le numérique rend possible dans les champs du savoir et y créent des relations de consistance. Compte tenu du caractère rétentionnel du savoir, du rôle de la rétention tertiaire dans le savoir, le numérique est une sorte de révolution rétentionnelle.

Le savoir tel que nous le pratiquons dans les universités du monde entier est né à Athènes, dans ce jardin qu'on appelait l'Académie. Dans cette Académie, à partir de ce qu'Aristote (qui y enseignait alors la rhétorique) appelle les enseignements acroamatiques, c'est-à-dire les enseignements pour les initiés, il s'agissait aussi de produire des savoirs exotériques pour tous les citoyens d'Athènes. Ces enseignements devaient être conformes aux canons de l'expérience de l'*alètheia*, de la vérité, c'est-à-dire de l'expérience de la démonstration en géométrie, devenant de cette manière le canon de la cité elle-même, de ses critères d'individuation. C'est à partir de l'expérience géométrique de la démonstration, en tant qu'elle est le point d'origine de toute expérience de la vérité, que l'on doit prendre soin de soi et des autres, et vivre politiquement (c'est-à-dire civilement).

Léon Robin montre que lorsque Platon crée l'Académie, il entend instituer une école de formation des citoyens et de ceux qui doivent les encadrer. Or cette école est une institution d'écriture : on n'arrête pas d'y écrire des textes. Qu'a fait Platon? Il a produit un grand nombre de textes, dont certains ont été perdus. Lui et ses élèves ont transformé le *pharmakon* toxique, dont ils dénonçaient l'usage qu'en faisaient les sophistes, en un *pharmakon* curatif qui a vu la multiplication des écoles de philosophie qui ont d'ailleurs structuré toute l'Antiquité bien après Jules César – jusqu'à Augustin.

C'est à partir de cette matrice, combinée aux institutions du monothéisme, qu'en 1088 à Bologne une académie de clercs a été appelée « *Universitas* ». Cette machine à socialiser la rétention tertiaire alphabétique et manuscrite qui, à partir de 1165, jouit en principe d'une autonomie sans limites, va

refonder l'Europe occidentale. C'est à partir de cette nouvelle matrice académique que se développeront les universités de la Sorbonne, d'Oxford, de Cambridge et de Harvard. Au temps de Luther, le *pharmakon* littéral manuscrit devenu imprimé rend possible la Réforme et un nouveau rapport au savoir, qui est la condition du capitalisme. En passant par la République des Lettres, ce nouveau rapport au savoir forme l'horizon de l'Université de Berlin telle que Humboldt la fonde sur la base des analyses de Kant. Cette université est une machine à socialiser la rétention tertiaire alphabétique, manuscrite puis imprimée.

Au XX^e siècle se développent les industries des rétentions tertiaires analogiques : photographie, phonographie, cinématographie, radio-diffusion et télévision, que les industries de la rétention tertiaire numérique absorbent finalement depuis 1992 – cinq siècles après la conquête de l'Amérique. Internet généralise et planétarise l'accès à la rétention tertiaire numérique. Le tout le monde et le n'importe qui, dont parlent aussi bien Agamben que Rancière, est de plus en plus constitué par ce rapport à la rétention tertiaire devenu commun.

L'enjeu de la généralisation des rétentions tertiaires numériques, c'est la reconfiguration intégrale des conditions de formation des rétentions et des protentions sous toutes leurs formes – si ce que j'ai essayé de montrer depuis une vingtaine d'années est vrai, à savoir que les rétentions primaires, telles que Husserl les a définies, constituent l'étoffe de ce que Kant nommait le sens interne. En effet :

- . Ces rétentions primaires sont des prélèvements dans des flux dont les critères de sélection sont constitués par les rétentions secondaires psychiques des individus, qui forment leur mémoire.
- . Les rétentions tertiaires surdéterminent les rapports entre ces rétentions primaires et secondaires.
- . Ces jeux rétentionnels produisent des protentions, c'est-à-dire des attentes.
- . Rétentions et protentions constituent des formes attentionnelles : l'attention résulte du jeu des rétentions et des protentions.
- . La « raison », et tout ce que l'on enseigne dans le monde académique, est constitué par la forme attentionnelle rationnelle dont la géométrie est la matrice et qui suppose elle-même la rétention tertiaire littérale.
- . La raison est ainsi la forme attentionnelle qui engendre des corps de rétentions secondaires collectives rationnellement transindividuéés que l'on appelle les disciplines académiques.

Or je crois que la rétention numérique permet de nouvelles formes de transindividuation rationnelle au sein des disciplines académiques, entre les disciplines du monde académique et entre ce monde académique et ce que

je considère constituer de nouvelles sociétés savantes. Cette expression (sociétés savantes) se réfère au texte *Le conflit des facultés*, où Kant dit qu'il faut que l'Université travaille avec les sociétés savantes, qui ne sont pas composées d'universitaires et de professeurs patentés, qu'il nomme des « savants corporatifs », mais de « savants indépendants », dit-il, des savants formant des « corporations libres », issues de la République des Lettres. Leur origine est l'honnête homme, lui-même à l'origine de la science moderne.

À l'époque du *pharmakon* numérique, et s'il est vrai que celui-ci traverse aussi bien les communautés académiques que les nouvelles sociétés savantes qui émergent sur le réseau que forme le web, il nous faut inventer et concevoir une nouvelle façon de faire de la recherche. Il s'agit d'une recherche contributive, où la rétention numérique fait apparaître de nouveaux processus publics et polémiques de transindividuation – controverses auxquelles participent des personnes qui n'appartiennent pas aux corps académiques mais qui savent beaucoup de choses, et parfois beaucoup plus de choses que nous, les *academics*. Aujourd'hui, nous, les universitaires, devons être capables de transmettre les mémoires et les savoirs des rétentions tertiaires du passé à ceux qui sont en train de mettre en œuvre les nouvelles rétentions tertiaires. En effet, les rétentions tertiaires sont toujours pharmacologiques. Elles sont toxiques, en tant qu'elles provoquent des courts-circuits dans les processus de transindividuation. Elles ne deviennent curatives que si, reliées les unes aux autres, elles sont remises au service des circuits de transindividuation très longs et potentiellement infinis qui forment les disciplines dites rationnelles – ainsi la géométrie qui est, comme tout savoir rationnel, apodictique ou non, infiniment ouverte.

L'écriture alphabétique n'a pas supprimé le rapport à la mythologie, qui reste inscrite au cœur même de la philosophie naissante, si complexe que puisse être cette inscription. Et le rapport à la mythologie nous relie à la société chamanique. Tout cela, qui est lié à des régimes de rétentions tertiaires, fétiches, *churinga* et « objets investis d'esprit » en tous genres. Ceci comprend le livre, que Husserl analyse dans *ses Recherches pour la constitution*, et dont le web constitue le nouveau dispositif de publication. Tout cela se transmet et conditionne la formation de ce que Freud appelle l'inconscient qui n'oublie rien et qui constitue la relation intergénérationnelle – laquelle est le principal sujet de la Bible : du Livre. La Bible est un discours sur la façon de lier les générations entre elles sous l'autorité d'un unique inengendré.

Aujourd'hui, la grande question est le divorce intergénérationnel, combiné à l'explosion démographique, dont parlait l'excellent cahier du journal *Le Devoir* publié au Québec en date du 31 octobre 2011. C'est dans ce

contexte que l'Université doit repenser son rapport à la rétention tertiaire, doit la reconstituer de l'intérieur, faute de quoi elle sera anéantie. Mais elle doit aussi la relier à ce qui est hors d'elle. Je tente d'esquisser les principes et les perspectives d'un tel programme sous le nom de *digital studies* (et non seulement de *digital humanities*) dans *ÉTATS DE CHOC. Bêtise et savoir au XXI^e siècle*, un ouvrage à paraître en janvier 2012 aux éditions Fayard.

Références

- Derrida, Jacques
1997 Spectres de Marx. L'État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale. Paris: Galilée.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich
1999 Phénoménologie de l'esprit. Paris: Aubier.
- Husserl, Edmund
1996 Recherche phénoménologiques pour la constitution. Paris: PUF.
- Jorion, Paul
2010 Le prix. Bellecombe-en-Bauges: Éditions du Croquant.
- Kant, Immanuel
1955 Le conflit des facultés en trois sections. Paris: Vrin.
- Lyotard, Jean-François
1979 La condition postmoderne. Rapport sur le savoir. Paris: Éditions de Minuit.
- Marx, Karl
1963-1968 Le capital *in* Œuvres tomes 1 et 2. Paris: Gallimard.
- Nancy, Jean-Luc
2008 Vérité de la démocratie. Paris: Galilée.
- Schumpeter, Joseph Alois
1999 Théorie de l'évolution économique. Paris: Dalloz.
- Stiegler, Barbara
2005 Nietzsche et la critique de la chair. Dionysos, Ariane, le Christ. Paris: PUF.
- Stiegler, Bernard
2004-2006 Mécréance et discrédit. 3 tomes. Paris: Galilée.
2008 Prendre soin. Paris: Flammarion.

*Anne Lardeux
Département d'anthropologie, Université de Montréal
anne.lardeux@gmail.com*

*Suzanne Beth
Département d'histoire de l'art et d'études cinématographiques
Université de Montréal
suzannebeth@gmail.com*

*Léa Kalaora
Department of Anthropology, University of Carleton
leakalaora@gmail.com*