

« Comme des ombres dans des zones d'ombres »

Bernard Stiegler
Entretien avec Olivier Penot-Lacassagne

Olivier Penot-Lacassagne — *Vous partagez avec Jean Baudrillard, semble-t-il, un même constat accablant. Dans votre livre *Etats de choc*, paru en 2012, vous dénoncez l'installation d'une « société hyperconsumentiste, pulsionnelle et "addictogène" »; vous stigmatisez une « économie de l'incurie planétairement fondée sur l'extension systémique de la bêtise », de « la soumission, de l'infantilisation et de la régression vers la minorité ». Ce diagnostic traverse précocement l'œuvre de Baudrillard. Nous pourrions ici multiplier les formules : certaines ont fait sa fortune, d'autres son infortune.*

*Face à cet état des choses, nous serions « gravement désarmés ». Saisi dès 1944 par Adorno et Horkheimer dans *La Dialectique de la raison*, « ce moment de régression » aurait exigé un « travail de réflexion » qui, selon vous, n'a pas été mené avec l'endurance requise. « L'héritage » des pensées issues de la seconde moitié du *xx*^e siècle (et que résument les noms de Derrida, de Foucault, de Deleuze et de Lyotard) nous laisserait donc aujourd'hui terriblement démunis, errant « parmi les décombres du capitalisme guerrier comme des ombres dans des zones d'ombre ». Alors même que les mutations actuelles préparent « d'innombrables calamités en tout genre », la philosophie – et cette observation est lourde de conséquences – aurait par avance « déposé les armes » et « renoncé à lutter. » Mais à quoi au juste cette philosophie a-t-elle peu à peu renoncé ? Quelles luttes n'a-t-elle pas pensées ? Que n'a-t-elle pas mesuré avec la vigilance attendue ? Trois choses essentielles, dites-vous :*

1) elle a été indifférente au « devenir toxique, addictif et autodestructeur du consumérisme » ;

2) elle a renoncé à faire « la critique de l'économie politique et la critique de cette critique » (malgré les prolégomènes auxquelles se sont essayés L'Anti-Œdipe et Mille plateaux de Deleuze et Guattari);

3) elle a gravement ignoré le développement des psychotechniques et l'avènement consécutif d'un psychopouvoir.

En contrepoint de ce constat déroutant, vous mobilisez une bibliothèque critique à laquelle vous vous référez explicitement ou implicitement, une bibliothèque négligée par les penseurs cités qui ont, de ce fait même, laissé sombrer dans l'oubli des propositions déterminantes sur ces questions : l'École de Francfort, Herbert Marcuse, Guy Debord, Henri Lefebvre ou encore André Gorz. Or, cette configuration intellectuelle est celle précisément de Jean Baudrillard, qui fut un lecteur attentif des penseurs de l'École de Francfort et de Marcuse, de Lefebvre (qu'il côtoya) et des situationnistes. Chez Baudrillard, les propositions d'analyse du schème de production, du fétichisme du travail, du consumérisme ou de la culture mass-médiatique des années 1960 et 1970 n'ont pas manqué. Le Système des objets (1968), La Société de consommation (1970), Pour une critique de l'économie politique du signe (1972), Le Miroir de la production (1973) multiplient les aperçus critiques motivants. Pourtant, le nom de Baudrillard est absent de votre travail. Pourquoi ?

Bernard Stiegler — Je me pose la question en vous écoutant. J'aurais ajouté, outre l'École de Francfort, Marcuse, ou Lefebvre, le nom de Simondon. Le premier qui ait parlé de Simondon, dont je ne cesse de souligner l'importance, c'est Baudrillard. C'est vrai, son nom n'apparaît pas dans les textes que j'ai publiés. Mais il n'est pas tout à fait absent de ma réflexion. Depuis quelques années, nous avons organisé ici, à l'Institut de Recherche et d'Innovation du Centre Pompidou (IRI) – comme Baudrillard le faisait à partir de 1975 autour de la revue *Traverses* – une rencontre annuelle qui s'appelle les « Entretiens du nouveau monde industriel ». L'une de ces rencontres, qui s'est tenue en 2009, avait pour titre « Le nouveau système des objets ». La référence à Baudrillard, que je cite en ouverture de mon intervention, y était évidente.

Il y a pour moi deux Baudrillard que je distingue nettement : le Baudrillard du début m'intéresse beaucoup, celui de la fin beaucoup moins. Le Baudrillard des derniers textes est emporté par un certain effet « post-structuraliste », comme l'ont aussi été par exemple Lyotard et d'autres – et peut-être Foucault lui-même à certains égards. Quant aux questions que j'oppose précisément à cet « effet », on en trouve indubitablement des formulations chez Baudrillard beaucoup plus que chez ses contemporains. Sa critique de la société de consommation comme celle de l'économie politique sont très nourissantes pour le point de vue que je soutiens moi-même. Mais ce qui me retient le plus,

c'est certainement sa pensée de l'objet, une pensée qui vient en partie, me semble-t-il, de Simondon et de l'anthropologie de Marcel Mauss. Nous partageons là un fond commun. Baudrillard développe une position singulière par rapport à l'objet qui n'est pas celle des philosophes, qui n'est pas celle de la psychanalyse, qui n'est pas celle de l'anthropologie. Une position qui lui est propre, et à laquelle je crois que Simondon apporte des éléments importants, en particulier le concept de concrétisation.

Autre point de convergence marqué: le rapport entre désir, marketing, consommation et médias. Mais j'ai avec Baudrillard, sur la question du désir, un différend – que j'ai d'ailleurs avec d'autres, comme Derrida, Deleuze ou Lyotard: c'est celui de la confusion entre désir et pulsion. Il me semble que Baudrillard n'échappe pas tout à fait à cette confusion.

Je mène aujourd'hui, parallèlement, trois chantiers inséparables et au long cours. Le premier porte sur la réévaluation de la technique dans le fait humain (Baudrillard, s'il n'est pas allé au bout de cette question, y apporte néanmoins une contribution déterminante). Le second concerne Marx et la question de la valeur, un sujet très important chez lui...

Olivier Penot-Lacassagne — *« Tous les concepts fondamentaux de l'analyse marxiste sont à interroger à partir de son exigence même de critique radicale et de dépassement de l'économie politique », écrit-il en effet, dès 1973, dans Le Miroir de la production.*

Bernard Stiegler — Je pense qu'il faut relire en profondeur les notions de valeur d'usage et de valeur d'échange – et Baudrillard peut nous y aider – non pour les redéfinir, mais pour produire une autre notion de la valeur. C'est un sujet central du livre que je termine en ce moment, *La société automatique 1. L'avenir du travail*¹.

Le troisième champ de mes recherches concerne la notion de désir, et le rapport désir/objet. Je diverge ici d'Adorno. Le désir est toujours constitué par l'artefact; ce qui fait le désir, c'est l'artefact. Sinon, ce n'est pas du désir, c'est de l'instinct – la « relation d'attachement » telle que la décrit John Bowlby faisant l'unité des deux. Ce qui caractérise le désir, c'est, à la différence de l'instinct, qu'il se déplace, il est hanté par l'artefact et il est amovible comme le sont les artefacts. Et c'est là que l'apport de Baudrillard mérite notre attention.

Olivier Penot-Lacassagne — *Dans la conclusion de son premier livre Le Système des objets, Baudrillard écrivait: « Il faut poser clairement dès le début*

1. Éditions Mille et une nuits, 2015.

que la consommation est un mode de relation (non seulement aux objets, mais à la collectivité et au monde), un mode d'activité systématique et de réponse globale sur lequel se fonde tout notre système culturel.»

Dans *La Société de consommation*, qui paraît deux ans plus tard, Baudrillard approfondit son analyse, désignant, avec le consumérisme, «une sorte de mutation fondamentale dans l'écologie de l'espèce humaine». Dans cet ouvrage, il procède également à une critique de la culture mass-médiatique (télévision et radio). Il le fait à partir de la célèbre formule de McLuhan, «Medium is message», mais en livrant de celle-ci une lecture très personnelle qui met en valeur «l'essence technique de ces media». Les media, remarque-t-il, assument une double fonction : une fonction de conditionnement et de méconnaissance (le medium impose un système de découpage et d'interprétation du monde) ; une fonction de neutralisation et de substitution.

Ce second aspect, qu'il relève avec prescience, est essentiel. Le contenu du message, constate Baudrillard, cache la plupart du temps la fonction réelle du medium. Le message réel n'est pas ce qui est dit, «c'est le changement structurel (d'échelle, de modèles, d'habitus) opéré en profondeur sur les relations humaines.» C'est là, dit-il, le «message totalitaire de la société de consommation» : derrière la «consommation d'images» se profile «l'impérialisme d'un système de lecture». Sans que nous soyons encore capables d'en prévoir et d'en prévenir les conséquences (ces pages datent de 1970), nous glissons donc de la «matière du monde» vers un «univers multiple de media» renvoyant les uns aux autres. Dès lors, et l'analyse baudrillardienne se fait ici prédiction, «de plus en plus ne tendra à exister que ce qui peut être lu (ce qui doit être lu) : le “légendaire”.» Le légendaire, c'est-à-dire la substance filtrée, réinterprétée du monde.

Ne trouve-t-on pas, dans ces pages citées, les prémises d'une critique des psychotechniques à laquelle on peut regretter que les penseurs que vous incriminez, contemporains de Baudrillard, n'aient pas prêté attention ?

Bernard Stiegler — La lecture des textes que vous venez de faire me fait le même effet que lorsque je lis Debord, qui est d'une incroyable lucidité dans les années 1950 et 1960. Et il est clair que c'est aussi le cas de Baudrillard. Comment se fait-il qu'un tel discours ait été refoulé ? Car cela a été refoulé, en effet. Par Derrida, par Deleuze qui prépare alors le premier tome de *Capitalisme et schizophrénie*, et par beaucoup d'autres.

Il y a au moins deux raisons à ce refoulement. D'abord, Baudrillard est lu comme un sociologue. Les sociologues et les philosophes s'entendent mal. Et s'il n'est plus tout à fait sociologue et déborde la sociologie, il n'est pas encore perçu comme philosophe, se gardant bien d'ailleurs de reproduire la rhétorique philosophique. Il est par conséquent dans un entre-deux préjudiciable ; il est

dans le contemporain. Ensuite, Baudrillard est un héritier de l'École de Francfort. Or, ces gens-là ont fait une croix sur l'École de Francfort (à part Lyotard qui débat avec Adorno). Pour quelle raison l'École de Francfort a-t-elle été écartée? C'est parce la philosophie de la fin du xx^e siècle a renoncé à l'émancipation et aux Lumières, qui sont le fondement même de cette pensée et qui donnent aux sciences sociales leur légitimité. Or Baudrillard s'inscrit dans cette perspective, même s'il le fait de manière critique. Mais pour Deleuze au contraire, et quelques autres, ça n'a pas de sens. Ce terrain de discussion n'est pas pour eux.

Mais il y a une autre raison à ce refoulement, une raison qui me rapproche également de Baudrillard. Pour ces philosophes, y compris Lyotard, les objets techniques n'ont pas d'importance. Deleuze évacue la question de la technique dans un texte sur Foucault. Dans « Logos et tekhnè, ou la télégraphie », publié en 1988 dans *L'Inhumain*, Lyotard constate que la question d'une « télégraphie » (un « nouveau frayage télégraphique »), hégémonique à l'échelle planétaire, est déjà posée, dont les États ne sont plus les instances de contrôle, mais seulement un élément de régulation de ce procès qui les excède largement. Mais il ne va guère plus loin. Ce sont là postures et paroles de philosophes, au sens où, très classiquement, et depuis son origine même, et comme son origine même, la philosophie rejette la technique. Baudrillard au contraire n'évade pas cette question fondamentale. Et c'est ce qui me rapproche de lui. Héritier de l'audace durkheimienne, Baudrillard pose la question de la technique. Mais il ne le fait pas d'un point de vue métaphysique.

Comment la philosophie française du xx^e siècle a-t-elle pu pareillement évincer l'objet technique et ainsi se détourner de son époque? me demande-t-on parfois. Ma réponse est simple: c'est *cela*, la philosophie. C'est cette *dénégation*-là. La philosophie commence par la dénégarion de la technique; elle se constitue par le rejet, non seulement de la technique, mais aussi du *pharmakon*, c'est-à-dire de la duplicité de l'objet, à la fois remède et poison.

Olivier Penot-Lacassagne — *La notion de pharmakon, telle que vous l'analysez, impose une agilité de pensée qui ouvre des perspectives considérables.*

Bernard Stiegler — Je pense que c'est sur cette question du *pharmakon* que cela achoppe. Question qui me conduit d'ailleurs, à un moment donné, à délaisser Baudrillard dont les derniers textes peuvent être lus comme ceux d'un cynique. Lui aussi a renoncé à l'émancipation, comme il renonce à ce qui s'ouvrirait à travers Simondon, sinon avec lui, à savoir une *pharmacologie*.

Olivier Penot-Lacassagne — *L'orgie de toutes les libérations... « S'il fallait caractériser l'état actuel des choses, je dirais que c'est celui d'après l'orgie,*

écrit Baudrillard dans les années 1990. L'orgie, c'est tout le moment explosif de la modernité, celui de la libération dans tous les domaines. Libération politique, libération sexuelle, libération des forces productives, libération des forces destructives, libération de la femme, de l'enfant, des pulsions inconscientes, libération de l'art. Assomption de tous les modèles de représentation, de tous les modèles d'anti-représentation. Ce fut une orgie totale, de réel, de rationnel, de sexuel, de critique et d'anti-critique, de croissance et de crise de croissance. Nous avons parcouru tous les chemins de la production et de la surproduction virtuelle d'objets, de signes, de messages, d'idéologies, de plaisirs. Aujourd'hui, tout est libéré, les jeux sont faits, et nous nous retrouvons collectivement devant la question cruciale : QUE FAIRE APRÈS L'ORGIE ? »

Bernard Stiegler — Baudrillard ne se trompe-t-il pas ici d'émancipation ?

Olivier Penot-Lacassagne — *En ouverture du chapitre intitulé «Requiem pour les media», publié dans Pour une économie politique du signe qui, comme l'Anti-Œdipe de Deleuze et Guattari, paraît en 1972, Baudrillard écrit : «Il n'y a pas de théorie des media. La "révolution des media" est restée jusqu'ici empirique et mystique, tant chez Mac Luhan que chez ceux qui le prennent à parti.»*

Ce chapitre est l'occasion pour Baudrillard de réflexions paradoxales dont on perçoit peut-être mieux aujourd'hui, la justesse approximative. Je le cite : «Ce qui caractérise les media, c'est qu'ils sont anti-médiateurs, intransitifs, qu'ils fabriquent de la non-communication – si l'on accepte de définir la communication comme un échange, comme l'espace réciproque d'une parole et d'une réponse, donc d'une responsabilité.»

Le paradoxe, sans double inaudible à l'époque, est le suivant : le medium est «une parole sans réponse»; les media sont «ce qui interdit à jamais la réponse»: c'est là «leur véritable abstraction». Et, ajoute Baudrillard, «c'est dans cette abstraction que se fonde le système de contrôle social et de pouvoir.»

Il s'agirait donc de briser cette relation de pouvoir, de restituer, «sur la base d'une réciprocité antagoniste», cette possibilité de réponse. Que pensez-vous de ce paradoxe alors soutenu par Baudrillard, qui oppose aux opérateurs de captation et à la docilité muette des consommateurs une responsabilité inédite ? Vos livres ne dénoncent-ils pas l'irresponsabilité structurelle dans laquelle nous installent les appareils techniques et technologiques ?

Bernard Stiegler — Baudrillard décrit là les medias comme organes majeurs du consumérisme ; il décrit un dispositif qui a pour fonction de faire adopter des modèles comportementaux à des individus qui sont alors en totale

irresponsabilité. Baudrillard analyse ce phénomène comme Debord l'a fait avant lui, mais il le fait d'une manière plus précise, que je partage entièrement.

Quant à ce qu'il dit sur ce qui pourrait être une promesse de changer cette situation, cela relève pour moi d'une pharmacologie positive. Je reproche à la fin du *xx*^e siècle philosophique français, en particulier à Derrida, d'avoir tenu un discours pharmacologique qui n'est que négatif. D'une certaine manière, Baudrillard y a contribué, et on peut ne voir chez lui que la description du négatif, l'emprise d'une négativité sans relève, non hégélienne, d'une négativité pure. Réinventer la politique – aspiration qui lui était étrangère – suppose réaffirmer la possibilité d'une pharmacologie positive. Il y a encore du politique à construire, mais cette (re)construction ne se peut faire sans considérer sérieusement la question du *pharmakon*. À la différence d'Arendt, je considère que le politique arrive avec Hermès, après Prométhée, et comme question de l'interprétation du *pharmakon* et de la culture tragique.

Les mots de Baudrillard que vous citez semblent ouvrir la possibilité de reconquérir un espace de responsabilité, de « réciprocité antagoniste ». Ce droit de *réponse* suppose une nouvelle critique de l'économie politique ; il impose de reprendre l'économie politique du signe, impose encore de relire Marx autrement, et différemment de la lecture faite par l'École de Francfort. Ce qui m'étonne le plus peut-être, c'est la non-lecture de Marx par les post-structuralistes qui évacuent ainsi le problème de la technicité du vivant. Il faut relire *L'Idéologie allemande* comme point de départ de la pensée marxienne. Dans la « forme de vie technique » (j'emploie ici des mots de Canguilhem), tout se renverse. C'est ce que j'ai appelé dans *Pharmacologie du Front National* (2013) « l'inversion de causalité » : là où il y a des causes, on voit des effets ; là où il y a des effets, on voit des causes. C'est une analyse majeure de Marx, malheureusement évincée par la pensée philosophique de la fin du *xx*^e siècle, et qui nous permet de poser en termes nouveaux la question de la responsabilité et de la réponse.

Derrière cette question, il y a précisément la logique du *pharmakon* tel qu'il conduit toujours à une forme de prolétarianisation, au sens où Marx définit celle-ci tout d'abord et avant tout comme une perte de savoir – le paradoxe (hégélien) étant que le savoir ne se constitue que par son extériorisation. C'est en ce sens que je crois possible d'affirmer que Socrate aura été le premier penseur de la prolétarianisation à travers l'écriture qu'il reproche aux sophistes d'exploiter en un sens toxique. De même, Marx pose dans *L'idéologie allemande* que l'extériorisation est la spécificité de l'humain – qui rend possibles les inversions de causalité qui conduisent à la prolétarianisation et réciproquement.

Olivier Penot-Lacassagne — *On lit chez vous, répétée livre après livre, cette injonction à inventer cette « réponse », cette « responsabilité » qui fait*

défaut et qui impose de prendre conscience de la singularité de notre époque, arraisonnée par les psychotechnologies.

Bernard Stiegler — Cela suppose une économie politique, cela implique de refaire une critique de l'entièreté de l'économie et de redéfinir les conditions de la viabilité économique elles-mêmes – de critiquer et de conceptualiser une situation *absolument nouvelle*. Il nous faut reprendre aujourd'hui les questions marxiennes, ce qui ne veut pas dire qu'il faille répéter Marx (il n'est évidemment plus possible de s'en contenter). Et cela pose la question très importante, et que seul André Gorz a vue, de la « déprolétarianisation », de la lutte contre toutes les formes de la « prolétarianisation », c'est-à-dire de désindividuation des personnes et de désintégration des savoirs. Ce qu'écrit Baudrillard dans « Requiem pour les media » et qu'il appelle « responsabilité », contribue à ce qui est moins une « bataille de l'intelligence » qu'une lutte contre la bêtise (au sens où Nietzsche et Deleuze en parlent).

J'ai tenté de théoriser grâce à André Gorz des modes de production industriels déprolétariés apparus dans le champ du logiciel libre, et que j'avais rencontré en tant que directeur de l'INA puis de l'IRCAM. Or, ces modes de production n'ont pas été analysés, et le travail d'élaboration d'une autre perspective de développement industriel qu'ils ouvrent n'a pas été mené.

Faute de faire ce genre de relectures, beaucoup des philosophes que nous apprécions sont ainsi devenus des accompagnateurs de la révolution conservatrice. Sans l'approuver, ils n'en n'ont pas fait la nécessaire critique.

La parution de *Spectres de Marx*, de Derrida, n'y a rien changé. Dans ce livre publié en 1993, Derrida n'analyse en profondeur ni la *Contribution à la Critique de l'économie politique*, ni les *Fondements de la critique de l'économie politique*, ni le *Capital*, mais s'appuie principalement sur *Dix-huit Brumaire de Louis Bonaparte*. Si ce texte n'est certes pas anecdotique, l'essentiel est ailleurs.

Olivier Penot-Lacassagne — Surveiller et punir, de Michel Foucault, paraît en 1975. Oublier Foucault, de Jean Baudrillard, paraît en 1977. Le titre provocateur annonce une lecture qui suscitera de vives réactions. Dans ce petit livre, Baudrillard fait un éloge paradoxal des analyses de Foucault sur le pouvoir. Une « théorie magistrale, mais révolue », constate-t-il, un tableau « admirable » non seulement en raison de la finesse de l'analyse, mais aussi parce que son auteur « opère aux confins d'une époque qui est en train de basculer entièrement ». Notre « centre de gravité », observe Baudrillard, « s'est déplacé vers une économie inconsciente et libidinale ». Ce déplacement qu'il perçoit, s'il n'invalide pas l'entièreté du propos foucauldien, le fragilise cependant. Le pouvoir, note Baudrillard non sans provocation, est « mort », c'est-à-dire

« non pas seulement irrepérable par dissémination, mais dissous purement et simplement, sur un mode qui nous échappe encore, dissous par réversion, annulation, ou hyperréalisé dans la simulation, que sais-je, mais il s'est passé quelque chose au niveau du pouvoir que Foucault ne peut pas ressaisir du fond de sa généalogie. »

Cette intuition périlleuse jeta sur Baudrillard une hostilité durable. Sans doute use-t-il dans son texte de provocations inutiles (« le pouvoir est mort ») qui affaiblissent son propos, mais il perçoit – « sur un mode qui nous échappe encore », écrit-il – la singularité naissante de son époque ; il pressent, en la couvrant de mots encore imprécis (réversion, simulation...) ouvrant sur d'autres enjeux, la mutation en cours.

Vous partagez cette intuition et l'analysez précisément dans vos derniers ouvrages. Qu'a manqué Michel Foucault selon vous ? Et quelles en ont été les conséquences, à la fois sur l'analyse de son époque et sur la compréhension que nous avons de la spécificité de notre situation ?

Bernard Stiegler — Je suis un lecteur passionné de Foucault, mais je pense que les limites de sa pensée sont de plus en plus évidentes et doivent être désormais analysées. Mikhail Xifaras par exemple ouvre des pistes en ce sens. Je relèverai ici deux problèmes majeurs. Même s'il affirme qu'il n'y a pas de pouvoir d'État, Foucault parle bien du pouvoir d'État. Il y concentre sa critique, de manière problématique, usant d'une rhétorique de la déceptivité que j'ai analysée dans *Prendre soin* : « ça n'a aura été que ». Foucault use de ce discours du déniement basé que la rhétorique du *ne... que... au futur antérieur*. Par exemple : l'école n'aura été qu'un dispositif disciplinaire. Bien sûr, elle est cela, et sa critique doit être faite, mais elle ne saurait l'être en effaçant l'autre aspect : « ça aura été aussi cela », un processus historique passant par les Lumières, le champ des disciplines formant le savoir. La duplicité pharmacologique échappe à Foucault. La rhétorique du *ne... que...* est un renoncement à s'encombrer des ambiguïtés du *pharmakon*.

Il me semble que le biopouvoir que Foucault s'est attaché à décrire historiquement et géographiquement, et si puissamment, en le localisant en Europe, n'est plus ce qui trame notre époque. Ce qu'il a défini dans les années 1970 comme biopouvoir a fondamentalement muté. Analyser notre époque présente dans les termes par lesquels il décrit le biopouvoir conduit à dissimuler la spécificité de notre situation. Ce concept ne peut rendre compte, sans être réévalué, de la spécificité du psychopouvoir technologique et de la nouvelle situation du biopouvoir qui en résulte.

L'autre grande limite de Foucault, c'est qu'il dit peu de chose du marketing, qui devient la fonction centrale du devenir social et qui déplace les enjeux

d'un psychopouvoir du marché parachevant le biopouvoir – et c'est ce que montre Deleuze. Cette révolution des modes d'existence humains, qui doivent devenir des modes de consommation, envahit l'Europe peu après 1968. Cette mutation fondamentale est très tôt présente chez Baudrillard. Mais il semble que Foucault n'en voit rien.

Je regrette que la communauté des foucauldien(ne)s n'engage pas le dialogue sur ces questions essentielles. Mais les académiques ne débattent plus. Après avoir vomis, ils commémorent, ils embaument, ils encensent – et ils enterrent, Foucault tout autant que Derrida, sinon Deleuze et Lyotard. C'est là un grand problème très caractéristique de notre époque misérable.

Olivier Penot-Lacassagne — *« L'industrie culturelle, écrivez-vous dans Prendre soin, détourne et capte l'attention des jeunes consommateurs en vue d'en faire "du" temps de "cerveaux disponibles", c'est-à-dire dociles aux injonctions à consommer. » Vous évoquez aussi « la ruine de l'éducation à quoi conduit le marketing télévisé de la société des consommateurs », dénonçant une « télécratie » qui ruine notre démocratie.*

À partir de l'exemple de Loft Story (2001), Baudrillard propose une lecture similaire de cette étonnante disponibilité dont usent et abusent les psychotechnologies. Cette expérience de télé réalité (« ce condensé de parc humain d'attraction ») serait pour lui la manifestation d'une « socialisation intégrale, technique et expérimentale de la société ». Avec cette émission, constate-t-il, la TV a réussi « une opération fantastique de consensualisation dirigée ». Loft Story reflète un processus dans lequel nous sommes engagés depuis longtemps, et qui est celui d'une « télé morphose intégrale de la société ».

Il y a là une description remarquable de la toxicité du médium télévisuel, et plus largement de ce que Baudrillard appelle les « techniques animales d'automatisme collectif ». Mais la télécratie, remarque-t-il, est « fascinante » ; elle engendre – le succès de cette émission en témoigne – une « adhésion enthousiaste », une « servilité volontaire », une adhésion à la « mise en scène de la servitude expérimentale ».

Du difficile exercice de la liberté à l'âge télécratique, par conséquent... Comment échapper à cette fascination ?

Bernard Stiegler — Là encore, en vous écoutant, je suis frappé par cette lucidité qui n'a pas été comprise en son temps, y compris par moi. La fascination évoquée par Baudrillard est cependant devenue depuis dégoût des téléspectateurs pour ce qu'ils regardent. Ce n'est donc plus une fascination, mais une dépendance, une addiction. Il y a un moment où la chose devient « addictogène ». On ne peut plus faire autrement, mais on est malheureux.

Car il y a encore une jouissance qui dure, une délectation morbide, avant la dépression.

Olivier Penot-Lacassagne — « *L'idée même du Virtuel* »... Chaque existence, écrit Baudrillard dans *Le Crime parfait*, « est téléprésente à elle-même » ; les psychotechniques court-circuitent sans cesse la « vie réelle » ; « nous sommes déjà à l'état de socio-, de photo-, de vidéosynthèse. Le virtuel et les media sont notre fonction chlorophyllienne ». Vous semblez délaissier cette question de la virtualité, le fait que les psychotechnologies nous initient au virtuel, et que rien, semble-t-il, n'y échappe.

Bernard Stiegler — Au contraire, cet aspect m'intéresse beaucoup et j'en parlerai dans un prochain livre. Mais je me méfie du discours sur le virtuel, qui est apparu comme un thème majeur avec le numérique. On a alors beaucoup parlé des technologies virtuelles, des jeux virtuels, des images virtuelles. Je travaille sur les questions liées au numérique depuis les années 1980. Mais j'ai toujours considéré que l'opposition entre le réel et le virtuel était un leurre. Le réel qui ne serait pas virtuel, ça n'existe pas. Si vous prenez un Indien d'Amazonie et le laissez Place de la Concorde, il a peu de chance de survivre. Il en va de même si vous transposez un habitant d'une métropole européenne en forêt yasmine. Pourquoi ? Parce que pour l'Indien, la forêt amazonienne recèle une extraordinaire virtualité – et cette virtualité s'appelle tout simplement le savoir indien. L'Indien d'Amazonie a le savoir virtuel de la forêt qui lui permet d'y vivre. Il en va de même du savoir qu'a le Parisien des virtualités de cet espace urbain.

Mais il y a aussi l'industrie du virtuel, et en l'occurrence, des nouveaux pouvoirs de virtualisation apportés par le numérique. Or cette industrie, qui est spécialiste du *story telling* parce que porteuse de ce que l'on appelle à présent la disruption permanente, a raconté une « histoire du virtuel » fondée sur une opposition dramatisante du virtuel et du réel, à la façon dont Hollywood cultive les oppositions, et en vue de produire des effets performatifs essentiellement liés à la formation de marchés. C'est ainsi que cette industrie déréalise le réel, et non pas en faisant apparaître la virtualité, qui a toujours été la condition du réel – comme le montre par exemple Bergson. Cependant, elle déréalise en effet le réel, mais ce n'est pas parce qu'elle le virtualise – pour que le réel se réalise, il faut en effet le virtualiser –, mais parce qu'elle produit une *prolétarianisation* du réel, ce qui n'est pas du tout la même chose. Autrement dit, elle détruit les savoirs (en l'état actuel des choses, et face à l'incurie des puissances publiques, bien plus fascinées par tout cela que nous qu'elles

sont censées représenter) : elle détruit ce qui constitue selon moi le virtuel en propre, c'est-à-dire la vertu.

Je n'ai donc pas adopté ce vocabulaire du virtuel parce que j'ai toujours considéré qu'il s'agissait là d'un discours « post-moderne » empêchant de penser la prolétarianisation. Ce n'est là pour moi qu'un aspect actuel, lié aux réseaux numériques, de ce que Marx décrit déjà avec une stupéfiante prescience dans les années cinquante du XIX^e siècle, lorsque il parle du savoir capté par le capital sous forme de technologies automatisées.

Olivier Penot-Lacassagne — *« Le déroulement inéluctable des conséquences », écrit Baudrillard en 1995 dans Le Crime parfait... ou la pataphysique contre la pharmacologie. Il manque très certainement à Baudrillard d'envisager l'économie du pharmakon. Il ne décrit, sous forme hypothétique et, parfois, avec des accents paroxystiques, que le « devenir empoisonnant » du monde. Il le fait sans s'y soumettre cependant, sans jamais renoncer à conceptualiser une situation absolument nouvelle, mais avec une distance pataphysicienne qui l'autorise à rire de l'inflation contemporaine de la « bêtise ».*

Vous-même citez Alfred Jarry en exergue du chapitre 6 de votre livre Etats de choc : « Décervelez, tudez, coupez les oreilles, arrachez la finance et buvez jusqu'à la mort, c'est la vie des Salopins, c'est le bonheur du Maître des Finances. » Vous citez Jarry, mais je devine votre réticence à souscrire à la pataphysique que Baudrillard oppose à l'ubuesque réalité, irréalité ou hyper-réalité de notre présent, posture qui le distingue des rhéteurs d'apocalypse.

Bernard Stiegler — En effet. Mais Jarry est le premier penseur de la pulsion, avec un siècle d'avance. Et c'est pour cela que je le cite.