

« We moeten de quasi-oorzaak van het niets worden, van het *nihil*. » Een interview met Bernard Stiegler¹

Judith Wambacq & Bart Buseyne

Algemene organologie

Uil van Minerva [UvM]: Bernard Stiegler, u bent de auteur van een dertigtal boeken, waaronder *La technique et le temps*. Deze reeks van drie volumes wordt vaak als uw *magnum opus* beschouwd. Het mag dan ook niet verbazen dat velen u als een techniekfilosoof bestempelen, veeleer dan een politieke filosoof of een wetenschapsfilosoof. Toch is deze stempel wat misleidend. De vraag naar de techniek, tenminste zoals u ze stelt, is immers niet beperkt tot een deelaspect van het menselijke bestaan. Zou men van de techniek kunnen zeggen wat de psychoanalyst Jean Laplanche van de seksualiteit zegt²: al is ze niet alles, ze is wel overal in de menselijke existentie aanwezig; ze is coextensief aan het menselijk bestaan?

Bernard Stiegler [BS]: Ik kan me hier volledig achter scharen, temeer daar de vraag naar het statuut van de seksualiteit in de psychoanalyse me enorm boeit. Ik denk dat men deze vraag in samenhang met de techniek dient te denken. Al gedurende vijftien jaar ben ik bezig met de ontwikkeling van wat ik een 'algemene organologie' noem. Sommigen begrijpen deze theorie en praktijk als de onderwerping van alles aan de techniek; de techniek zelf zou dus het object zijn van deze algemene organologie. Vandaag probeer ik aan te tonen dat de organologie niet enkel over de techniek spreekt, maar ook, en vooral, over organen en organisaties. De noëtische organen, die van de 'noëtische ziel', zijn niet simpelweg technisch, en organisaties evenmin. Een noëtisch orgaan en een noëtische organisatie zijn *ook* technisch – en in die zin organologisch, wat dus wil zeggen: niet alleen organisch en niet alleen organisatorisch.

De organologie is een theorie en een praktijk van organisatie die allerlei soorten van niet-technische realiteiten omvat. Ondanks het adjectief 'algemeen', heeft deze theorie niet de pretentie alle andere theorieën in zich te absorberen. Ze is evenwel betrokken bij alle andere theorieën – en ik ben ook zo ijdel om te denken dat ze op al deze theorieën betrekking heeft – omdat ze het heeft over de mogelijkhedenvoorwaarden en de grenzen van theorieën, dat wil zeggen over de noodzaak van de praktijk.

Ik stel de organologie voor als een demarche, veeleer dan als een methode of een theorie - hoewel ze ook 'theoretisch' is -, als een manier om niet alleen vragen te stellen, maar

ook om zich *in vraag te laten stellen* (door de techniek, de organen en de organisaties die samen transductieve³ relaties vormen) teneinde het hoofd te bieden aan datgene wat Deleuze 'problemen' noemde. De demarche laat zich leiden door de volgende idee: van zodra men zich toelegt op een dimensie van het menselijk bestaan – de economische, de hermeneutische, de esthetische, de psychoanalytische, etc. – dan zal men de techniek tegenkomen. De techniek *besmet* de andere dimensies van de algemene organologie.

Wil je bijvoorbeeld de hersenen, het oog of de vinger bestuderen, dan kan je onmogelijk abstractie maken van datgene wat de hersenen, het oog of de vinger vergezelt. De vingers houden objecten vast die technisch zijn en die ze misschien zelf hebben gemaakt. De manier waarop ze deze objecten vasthouden, is bovendien ingeschreven in een sociale organisatie die technisch, noch biologisch is en die de manier van vasthouden bepaalt. De techniek is dus overal, maar het is niet mogelijk alles te herleiden tot de techniek. Dit is dan ook de reden waarom ik me best kan vinden in de uitspraak van Laplanche (en zeker in wat hij zegt over de psychoanalyse) en in de analogie die jullie maken.

De constitutiviteit van de techniek

UvM: De techniek kunnen we niet zomaar gelijkstellen met de technische apparaten of systemen waarop we ons verlaten. Immers, alvorens een object te zijn waarvan we ons bewust zijn, constitueert de techniek dit bewustzijn. Hoe begrijpt u deze constitutie? Is dit een verwijzing naar Kant en zijn onderscheid tussen het constitutieve en het regulatieve?⁴

BS: De vraag naar de verhouding tussen het regulatieve en het constitutieve is zeer complex en vormt de inzet van het postkantianisme en van het 'idealistische systeem' van Schelling en Fichte. Wat ik 'consistenties' noem, welke op zich niet bestaan, aangezien ze verder gaan dan de existentie en de existentie daarmee ook voorbij de subsistentie plaatsen, herneemt in zekere zin Kants concept van de regulatieve idee. Deze idee van Kant staat centraal in wat ik de '*idiotext*' noem. Ik verbind deze idee met het fenomenologische vraagstuk van de '*protentie*' en met het Freudiaanse vraagstuk van het verlangen. Regulatieve ideeën openen een geheel nieuwe en beloftevolle mogelijkheid voor de filosofie. Om hun volledige draagwijdte te erkennen, moet men echter het statuut van het constitutieve bij Kant omgooien. In het derde volume van *La Technique et le temps* heb ik geprobeerd aan te tonen dat het schematisme⁵ in de eerste versie van de *Kritiek van de zuivere rede* mogelijk gemaakt wordt door een vierde synthese, een 'techno-logische' synthese. Dit is uiteraard totaal onverzoenbaar met wat Kant zelf heeft gezegd⁶.

De regulatieve idee (net zoals het schematisme) wordt door deze vierde synthese mogelijk gemaakt. Deze stelling vraagt om meer uitleg, uitleg die ik hier niet kan geven en waarover ik ook nog verder zou willen nadenken. Ik wil geen voorbarige uitspraken doen.

De technische constitutiviteit is niet transcendentiaal omdat datgene wat feitelijk geconstitueerd is constituerend kan worden én deconstituerend. Deze farmacologie⁷ is een filosofie van het worden en van de '*différance*'. In het worden [*'devenir'*] wordt een toekomst [*'avenir'*] of een recht [*'droit'*] geopend; deze constitutieve mogelijkheidsvoorwaarde is tegelijk de voorwaarde voor een destitutieve onmogelijkheid. Het is steeds mogelijk dat het recht teruggebracht wordt tot een feitelijke toedracht.

Datgene wat constitueert – de techniek – destitueert tegelijkertijd. De techniek is, in eenzelfde moment en in eenzelfde beweging, datgene wat mogelijk maakt én dwarsboomt. Hierin ligt dan ook de last besloten van de politiek, de ethiek, de esthetica, de religie, kortom van alles wat behoort tot de zorg, de '*Sorge*', de '*therapeia*'. Als er dus al een constitutiviteit is, dan is het geen transcendentale constitutiviteit: ze is ook destitutief. Het is een *a-transcendentale* constitutiviteit. De techniek heeft nog steeds de functie die het transcendentale bij Kant en Husserl had – de constitutiviteit –, maar ze is niet meer transcendentiaal: ze is vanaf het begin empirisch (en accidenteel). Dit 'a-transcendentiaal empirisme', als ik het zo mag noemen, is echter ook niet Deleuziaans. Deleuze et Guattari zijn er nooit in geslaagd het vraagstuk van het artefact te denken. In dat opzicht zijn ze dan ook in het platonisme blijven steken.

De quasi-oorzakelijkheid van Deleuze

UvM: Deze idee van een paradoxale voorwaarde die immanent is en niet transcendent sluit toch nauw aan bij de filosofie van Deleuze?

BS: Inderdaad. Ik evolueer zelfs van langsom meer in de richting van Deleuze. Nochtans ervaar ik een fundamentele impasse bij Deleuze, minder bij Guattari – bij hem stoot ik op andere problemen. Guattari staat er misschien meer voor open om de organologie in het leven binnen te brengen. Deleuze is een Bergsoniaan, en op dat vlak, onverzettelijk.

Wat mij het meest boeit in Deleuze, is zijn idee van de quasi-oorzakelijkheid⁸. Dit betreft een stellingname ten aanzien van het leven die erin bestaat datgene wat me kwetst en zwakker maakt – zelfs datgene wat me doodt – ook te beschouwen als een kans. Mijn kansen liggen enkel daar, niet in een of andere voorzienigheid – transcendentiaal of transcendent⁹ – die ons zou komen redden. Er is geen heil. Het gaat er niet om gered te worden maar waardig te zijn. Dat is het fantastische van Deleuze.

En dus gaat het erom de techniek – dit wil zeggen: het accidentele – waardig te zijn, ook op de momenten dat ze me destitueert. Het is gemakkelijk om waardig te zijn aan de kracht die de techniek me geeft. Waardig te zijn aan datgene wat de techniek me afneemt, is daarentegen een echte beproeving. Hoe slaag ik erin deze vermindering van mezelf om te vormen tot een vermeerdering, deze keer niet meer van *me-zelf* maar van een *mij-ander*. Dat is Deleuze, of althans de Deleuze die mij interesseert.

UvM: Waardigheid heeft dus niets te maken met passiviteit, aanvaarding of berusting, maar wel met actie?

BS: Inderdaad. Het betreft helemaal geen '*Gelassenheit*': waardigheid is verbonden met de individuatie en de transformatie, met wat ik, in navolging van Simondon, de 'uitvinding' noem. In *Différence et répétition* opent Deleuze een farmacologisch perspectief, waar hij spreekt over de herhaling als datgene 'waaraan men sterft' maar ook als datgene wat 'redt en geneest' – de herhaling als '*farmakon*' dus¹⁰. Wanneer hij nadien de samenwerking met Guattari aangaat, gooit hij zich in benaderingen die niet meer strikt Deleuziaans zijn en die zeer ver gaan. Vanaf 1990 zelfs een beetje te ver, althans voor hem, denk ik: in het interview met Toni Negri over de controlemaatschappij¹¹, toont hij zich kritisch ten opzichte van het perspectief dat *Anti-Oedipe*, *Mille Plateaux* en vele andere teksten, die ze samen hebben geschreven, hebben geopend. Ik denk dat hij op dat moment wat afstand begint te nemen. Hij is ondertussen wat ouder geworden. Misschien dat Guattari's 'ja' ten aanzien van de kapitalistische 'verlangende machine' hem wat beperkt overkomt; dit 'ja' is meer een houding dan een denkwijze geworden.

Ik denk dat hij als geen ander voor hem de eerste gevolgen van het ultraliberalisme heeft zien aankomen. Deleuze is een politieke denker. Vanaf 1990 begint hij voor de eerste keer in zijn carrière in zekere zin het negatieve te affirmeren. Vanaf het moment dat hij Guattari's thema van het '*dividuele*'¹² opneemt, heeft hij steeds meer moeite om 'ja' te zeggen. Alles lijkt erop dat hij het probleem waar Thomas Berns en Antoinette Rouvroy op wijzen, voelde aankomen, namelijk dat de concepten van Deleuze en Guattari perfect functioneren in – en als – wat ze zelf de 'algoritmisch bestuurlijkheid'¹³ noemen, en zodoende het tegenovergestelde bewerkstelligen van wat Deleuze en Guattari hadden verwacht. (Voor een gedetailleerde bespreking van Berns en Rouvroys commentaar, verwijs ik graag naar *La société automatique*¹⁴.)

Dit moment is echter ook het begin van een slechte wending in Deleuze. Vanaf dat moment is hij, naar mijn zin, niet meer genoeg Deleuziaans en wel omdat hij de notie van 'weerstand' introduceert. Welnu, het is net wanneer men zegt 'daar, daar zit iets negatiefs', dat het er niet op aankomt om weerstand te bieden, maar om uit te vinden. Waardig zijn, is niet

passief blijven of weerstand bieden (dit wil zeggen 'reactief' zijn in de zin van Deleuze) maar vindingrijk zijn: een nieuw assemblage voorstellen, zoals Deleuze en Guattari zeggen, een assemblage die organologisch is, dat wil zeggen: mogelijk gemaakt door de bedreigende technische uitvinding zelf, en farmacologisch, oftewel een realisatie van de herhaling waaraan men sterft en waardoor men geneest.

Wat me interesseert, vormt een soort van driehoeksrelatie tussen de transcendentiaalfilosofie (Kant, Husserl en de existentiaalanalytiek van Heidegger), de demarche van Derrida en de 'quasi-oorzakelijkheid' van Deleuze. Het is met deze drie dimensies – en de psychoanalyse – dat ik een denken voor de 21^{ste} eeuw probeer te ontwikkelen.

Spirituele miserie

UvM: We zouden u graag enkele vragen stellen over de actualiteit, met name over de aanslagen van 7 januari 2015 in Parijs, en meer algemeen, over de gewelddaden van het moslimfundamentalisme overal ter wereld. Kunnen de aanslagen, die door de daders ervan gelegitimeerd worden door te verwijzen naar de islam, begrepen worden als een kritiek ten opzichte van de *life style*, gepropageerd door het neoliberale kapitalisme? Zo bekritisieren fundamentalisten bijvoorbeeld het materialisme van de westerse cultuur, de afwezigheid van spirituele en familiale waarden, enz. Kan deze kritiek begrepen worden als een kritiek op het gebrek aan verantwoordelijkheid en zorg in het westen?

BS: Alvorens te antwoorden, zou ik graag twee opmerkingen maken. Ten eerste heb ik tot op de dag van vandaag elk interview over dit onderwerp geweigerd. Meteen na de aanslagen in Parijs wilden een aantal mensen uit onze werkgroep *Ars Industrialis*¹⁵ een standpunt innemen. Ik heb me hiertegen verzet. Dit was de eerste keer dat ik als voorzitter van *Ars Industrialis* dergelijke autoritaire beslissing heb genomen. Intern kon er natuurlijk worden gediscussieerd, net zoals men zijn opinie ten persoonlijke titel publiek kon maken, maar als groep wou ik geen standpunt innemen.

Wat er is gebeurd, is buitengewoon erg, en het is absoluut essentieel om de tijd te nemen om erover na te denken. Het mediatico-terroristische systeem is erop uit emoties uit te lokken, emoties die ons verhinderen na te denken. Dit is verwant met wat sommigen '*functional stupidity*'¹⁶ noemen. Om terug te komen op uw vraag: het zal dus de eerste keer zijn dat ik me, in eigen naam welteverstaan, over dit onderwerp uitspreek, en, naar ik hoop, met veel voorzichtigheid. Allicht geraak ik niet verder dan enkele algemeenheden, die dan ook eerder als memento's dienen te worden opgevat.

Tweede opmerking: ik denk niet dat de aanslagen in Parijs gepleegd zijn door moslimfundamentalisten. Een grote meerderheid van de jihadisten waarover we spreken, zoniet de totaliteit ervan, heeft zich pas zeer recent bekeerd tot de islam. Bovendien zijn ze niet noodzakelijk Maghrebijn of Afrikaan. Een kwart van de jihadisten in Frankrijk zijn Fransen van Europese afkomst. Sommigen zijn niet eens afkomstig van de getto's in de buitenwijken, maar van wat men het 'verlaten' Frankrijk noemt, de kleine, sombere stadjes waar niets te beleven valt, zoals in Normandië of aan de kust van Bretagne (denk bijvoorbeeld aan die wat oudere ex-matros wiens proces net is begonnen). Deze jihadisten zijn over het algemeen geen moslims: ze laten zich voorstaan op een zeer fantasmatisch lidmaatschap van de islam, maar ze hebben geen religieuze opvoeding gekregen. Ze maken een soort van spirituele aanspraak op een identiteit, die geëxalteerd en extreem is, die van plotse aard is, en die zich meestal zeer snel vertaalt in ultragewelddadige ontwikkelingen die niets religieus hebben. Dit wil niet zeggen dat er geen moslims onder de jihadisten te vinden zijn, maar het zijn veeleer uitzonderingen. En dit wil evenmin zeggen dat er in de moslimlanden geen groepen zijn die hen manipuleren.

Nu ik deze twee opmerkingen heb gemaakt, wil ik ook niet gezegd hebben dat er niets aan de hand is met de islam. Maar dat is een ander vraagstuk, ook al kunnen we dit misschien niet geheel loskoppelen van de vorige vraag. De vraag die zich stelt met betrekking tot de islam is ook een vraag omtrent het fundamentalisme in het algemeen: omtrent het Israëliisch-Joodse fundamentalisme, het Amerikaanse evangelistische fundamentalisme, en zelfs een westers fundamentalisme (het katholieke fundamentalisme in Frankrijk lijkt op dit moment minder levendig; paus Fransiscus lijkt een nieuw tijdperk te hebben ingehuldigd). De singulariteit van de voorwaarden waaronder de vraag omtrent het fundamentalisme, in al zijn diverse vormen (met inbegrip van het fundamentalisme omtrent de scheiding van kerk en staat), opkomt, is datgene wat ik de 'spirituele miserie' heb genoemd¹⁷.

Sinds *Aimer, s'aimer, nous aimer*¹⁸ probeer ik de verschillende vormen van de noëtische miserie te analyseren: de symbolische miserie, de affectieve, de intellectuele, de spirituele, de seksuele, kortom, de miserie die voortkomt uit het verlies van het gevoel te bestaan. Mijn boek over Richard Durn – die geen terrorist is, maar een massamoordenaar, en die enkele weken vóór het bloedbad zijn nood om te doden had uitgeschreeuwd in dagboeknotities – eindigt met de volgende overweging: zoals Durn zijn er miljoenen, en wanneer de voorwaarden vervuld zijn, zullen ze tot de daad overgaan. Het gedrag van Durn, van diegenen die de aanslagen in Madrid hebben gepleegd, van Anders Breivik in Noorwegen, is in de eerste plaats het criminele gedrag van mensen die gek worden van het gevoel niet te bestaan. [Sinds het interview dat aan de basis ligt van deze publicatie, is afgenomen – op het moment dat ik de tekst nalees – raakt het nieuws bekend van de piloot die zijn lijnvliegtuig in de bergen heeft laten neerstorten, met als enige reden honderden andere

mensen mee te sleuren in wat omschreven wordt als zijn zelfmoord. Maar voldoet een dergelijke omschrijving wel?]

De negatieve sublimatie

Dit probleem stelt zich overigens op een zeer specifieke wijze tijdens de jeugdijaren. Gisterenochtend hoorde ik op France Culture een interview met een socioloog die net een boek had gepubliceerd over het welzijn van de Franse jeugd. Het zelfmoordcijfer onder jongeren is nog nooit zo hoog geweest; de wanhoop enorm wijdverbreid. Een jeugd die zonder professionele toekomst is, zelfs wanneer ze overgediplomeerd is; die zonder enig identificatieproces is, met de ouders, noch met een of andere held, of met wat dan ook: wat kan hier uit voortkomen, vooral op het einde van de adolescentie? Wat hieruit voortkomt, is wat ik de 'negatieve sublimatie' heb genoemd¹⁹. De negatieve sublimatie vindt altijd plaats tijdens de adolescentie, waarin er altijd een negatief moment is, een moment van transgressie, ofwel tegenover zichzelf (zelfverminking), ofwel tegenover de conventies (het haar laten groeien enz.), ofwel tegenover zijn naasten (met de deur gooien, van huis weglopen). Volwassen worden, betekent in de eerste plaats buiten de normen treden – dat is allemaal banaal. Het non-conformisme is de *softe* versie van iets dat wel degelijk veel verder kan gaan, soms zelfs heel ver, bijvoorbeeld tot vadermoord.

Een adolescent die zich normaal ontwikkelt, zal dit non-conformisme uitdrukken door zich tegenover volwassenen op te stellen als zijnde *ethisch meer correct*. Hij wordt strijder tegen het onrecht. Hij keert zich tegen zijn vader en vraagt hem: 'En, wat heb jij gedaan tijdens de oorlog? Zat je bij het verzet? Neen, jij was een collaborateur. Je was net zoals alle anderen. Jij was niets meer dan een schaap.'

Er is altijd een moment waarop de adolescent het onrecht wil herstellen en aldus volwassen wordt, aangezien hij op deze manier zijn eerste stappen zet in de richting van wat de positie van een volwassene zou kunnen zijn: de positie van iemand die voorschrijft of zal voorschrijven (bijvoorbeeld aan zijn eigen kinderen). Als dit bestrijden van onrecht niet gebeurt doorheen positieve identificatieprocessen met een andere figuur dan die van de ouders, kunnen er enkel problemen opduiken.

Vandaag is er geen enkele figuur voorhanden waarmee de jeugd zich op een positieve manier kan identificeren. Wie kan zich identificeren met François Hollande? Blijven over: de Syriërs die door Assad massaal vermoord worden en die niet voldoende hulp krijgen. En die de media nu eens voorstellen als slachtoffers en bestrijders van het regime van Assad, dan weer, in de gedaante van IS, als de duivel – iets wat deze (Islamitische) Staat trouwens zelf cultiveert, ze is inderdaad tamelijk diabolisch. Door dit te doen, creëer je een plaatje dat onbegrijpelijk is voor een generatie die geen enkele ervaring heeft, geen enkele religieuze

opvoeding, geen enkele politieke opvoeding, of zelfs geen opvoeding *tout court*. Het is de ideale voedingsbodem voor negatieve identificatie.

Desintegratie

UvM: Waarom zegt u dat deze generatie geen enkele opvoeding heeft? Ze heeft toch ook onderwijs genoten?

BS: Drie weken voor de aanslagen in Parijs heb ik in het theater van de beruchte noorderwijken van Marseille een lezing gegeven met de titel 'De desintegratie'²⁰. Deze wijken behoren tot de meest kansarme buurten van Frankrijk: zeer hoge werkloosheid, geweld, drugs, enz. Mijn lezing richtte zich tot de bevolking, de kiezers van het Front National inclusief, omdat ik ervan overtuigd ben dat, ten eerste, het niets oplevert deze kiezers te beledigen, en ten tweede, dat het vanuit politiek standpunt niet correct is. Men moet ze politieke voorstellen doen in plaats van hen te beledigen. Ik had besloten het niet te hebben over het Front National, noch over het geweld dat deze wijken teistert, maar de zaken van op een zekere afstand te beschouwen. Ik heb dan ook onder andere – maar ook vooral – gesproken over het onderwijs.

Het onderwijs zoals vandaag georganiseerd, werkt niet. Het onderwijs, in de zin van publiek onderricht, werd door Jules Ferry geconcipeerd teneinde aan twee zaken te voldoen.

Ten eerste, ging het er *grosso modo* om het programma van Condorcet uit te voeren, dat wil zeggen een burgerschap te creëren op basis van een relatieve rationaliteit inzake het gedrag van de burger. Deze rationaliteit diende te worden verworven door zich uiteen te zetten met de rationele cultuur (wiskunde, wetenschappen, alsook geschiedenis, aardrijkskunde, literatuur en de literaire kritiek).

Ten tweede was het de bedoeling een gevoel van nationaal toebehoren te creëren. Jullie kennen wellicht de bekende uitspraak van Jules Ferry: 'men wordt niet geboren als Fransman, men wordt het'. Dit betekent dat Frankrijk eender welke persoon kan verwelkomen; dat de Franse staat diegene die niet als Fransman is geboren, garandeert dat hij Fransman kan worden. Hoe wordt men Fransman? Men wordt dit, onder andere, op school. De school is een 'individuatiemachine'. Opdat deze machine echter kan werken, moet er wel identificatie zijn. En niet alleen dat: opdat er identificatie kan zijn, moet er idealisatie en sublimatie zijn. Ikzelf heb me geïndividueerd als Fransman, hoewel ik Duitse wortels heb. Ik heet Stiegler; mijn grootvader langs moederszijde heette Trautmann. Ik heb niet veel Frans bloed, maar ik heb me geïdentificeerd met de sansculotten, die mijn voorouders ongetwijfeld bestreden hebben. Als kind heb ik me geïdentificeerd met alle figuren van de Franse geschiedenis: Lodewijk XIV, Robespierre, Napoleon. Ik ben helemaal geen nationalist, maar ik ben er fier op

Fransman te zijn. Ik hou van Frankrijks geschiedenis. Ik ken haar en ik maak er aanspraak op. Ik vertel jullie dit allemaal omdat dit vandaag de dag helemaal niet meer het geval is. Deze identificatieprocessen werken totaal niet meer.

Transindividuatie doorheen de taal

Ik heb het ooit eens tijdens een lezing gehad over een Vlaamse burgemeester die het nieuws had gehaald omdat hij had voorgesteld sociale woningen voor te behouden aan mensen die konden bewijzen kennis te hebben van het Nederlands.²¹ Alle Franse kranten, vooral deze ter linkerzijde, schoten dit voorstel af. Ik heb daarentegen geprobeerd de positie van de burgemeester te begrijpen. Volgens mij komt deze allereerst voort uit het feit dat we in een maatschappij leven waarin datgene wat ik 'het referentie-individueelproces' heb genoemd, is verdwenen.²²

Tijdens de Middeleeuwen waren er in Frankrijk allerlei sociale facties die lokaal geconstitueerd waren: in Bretagne, in Occitanië, in de Provence, in de Savoye, enz. Dit waren over het algemeen graafschappen of hertogdommen die min of meer in staat van oorlog verkeerden. Er was dus geen nationale eenheid. Het collectieve individuatieproces voltrok zich op verschillende niveaus: van de feodale horigheid tot de goddelijke wet, waarvan het Latijn de taal was en de clerus het lichaam.

Een maatschappij is altijd gevormd door collectieve individuatiefenomenen die gelaagd zijn; die zich op verschillende niveaus afspelen. Deze hebben echter een gemeenschappelijk referentiekader nodig om geschillen te kunnen oplossen. In de Middeleeuwen bestond dit referentiekader uit het Godsgericht. In Frankrijk bleef dit zo tot en met het einde van het Ancien Régime. Na de Franse Revolutie werd er een politieke gerechtigheid ingesteld – de natie –, die zich ook doorheen de taal liet gelden – het Frans, dat uiteindelijk alle andere talen kon verdrukken.

Welnu, die Vlaamse burgemeester reageert eigenlijk tegen het feit dat de markt elk referentie-individueelproces teniet doet. De referentie-transindividuatie speelt zich af op het domein van de sublimatie en de idealisatie. Dit is niet het domein van datgene wat zich verbruikt in zijn consumptie, zoals koopwaar bijvoorbeeld. Het leven van Jezus, het exemplarisch karakter van de held, de natie – dit zijn objecten van sublimatie en idealisatie; deze objecten laten de constructies, de 'noodzakelijke verzinselen' toe die op hun beurt de overdracht van kennis mogelijk maken. Ze maken datgene uit wat Pierre Legendre de 'dogmatiek van de kennis' noemt, het onbetwistbare.²³ Bijvoorbeeld, we spreken allemaal Frans, we geloven allen in die ene God, we strijden allemaal voor de territoriale integriteit van Frankrijk, ook al spreken we Bretoens, enz. Dit domein bestaat niet meer en is vandaag

vervangen door de transindividuatie van de marketing (Cf. *La télécratie contre la démocratie*²⁴). Die Vlaamse burgemeester gelooft in de transindividuatie doorheen de taal.

Nihilisme

Het kapitalisme doet de transindividuatie stilvallen door op systematische wijze de dynamiek van de individuatie en de transindividuatie af te leiden en op die manier de referentie-transindividuatie op te heffen. De identificatie met een merk, een piercing, deze of gene 'praktijk' die door de markt is gelanceerd, toont al snel haar ledigheid en leidt tot desidentificatie en ontgoocheling: tot de ervaring die Nietzsche heeft beschreven als het 'nihilisme', de ervaring te ontdekken dat men niets, *nihil* is. Niets zijn betekent het gevoel te bestaan, te hebben verloren. Dit is wat Richard Durn is overkomen, en dit is ook het geval voor alle andere soorten suïcidale moordenaars [van die van 11 september 2001 tot die van 24 maart 2015, van Mohamed Atta tot Andreas Lubitz, van Richard Durn, de broers Kouachi en zoveel anderen].

Neem nu een adolescent van 13-14 jaar, in een of ander lyceum in Frankrijk, niet noodzakelijk in een kansarme wijk. Deze adolescent ziet in zijn leraar steeds minder een figuur waarnaar hij kan opkijken. Nemen we als voorbeeld een leraar biologie (in Frankrijk, een leraar '*Sciences de la Vie et de la Terre*'). Actueel onderzoek in de biologie is van dien aard dat het immense vraagstukken opent. De huidige onderwijsprogramma's laten de leraars echter niet toe in te gaan op deze vragen. Sterker nog, de huidige kennis inzake biologie stelt alles in vraag wat volgens deze programma's onderwezen moet worden. De biologieleraars in de middelbare school zijn opgeleid in de klassieke moleculaire biologie. Deze heeft, buiten het feit dat ze vandaag ter discussie staat, geleid tot biotechnologieën waarvoor geen toereikende theorie bestaat en die datgene wat volgens François Jacob in *Le logique du vivant* de centrale idee is van het neodarwinisme – nl. dat 'het genetische programma geen lessen trekt uit de ervaring'²⁵ – van zijn zin ontdoen.

De huidige technologie kanaliseert elke wetenschappelijk activiteit – dat is wat men de technowetenschap noemt. De wetenschap is een machine geworden voor de productie van innovatie, dat wil zeggen van efficiëntie en niet van waarheid. Ik zeg wel degelijk waarheid 'produceren', omdat ik denk dat dit de rol is van de rede. Net zoals men voor de rechtbank bewijsstukken *opstelt* en dus de waarheid *maakt*, heeft ook de wetenschappelijke waarheid een performatieve dimensie. Wetenschap die in dienst staat van innovatie produceert echter geen theorema's meer maar efficiënties, of eerder: efficiënte oorzaken die 'werken', dat wil zeggen 'functioneren', als functie van een geheel waaruit de kritische vraag is weggewerkt. Dit soort van wetenschap is zuiver analytisch; de synthetische vragen, die de ideeën van de rede uitmaken en die Whitehead 'de functie van de rede noemt'²⁶, gaat ze uit de weg. Maar

we weten niet *hoe* en tot wanneer deze efficiënte oorzakelijkheden zullen 'werken'. Bijvoorbeeld, we zijn niet in staat om op een theoretisch bevredigende wijze uit te leggen wat een genetisch gewijzigd organisme nu precies is in het geheel van het leven. Hierover bestaat geen eensgezindheid binnen de wetenschappelijke gemeenschap. De leraars die hierover (en over aanverwante thema's zoals draagmoederschap) iets moeten zeggen tegen hun leerlingen – die er over horen spreken in de media – zijn hiertoe niet in staat. Ze voelen er zich ook niet toe gekwalificeerd omdat ze er niet voor zijn opgeleid. Ze zijn niet opgeleid in het stellen van dit soort vragen, die dus nog geen 'weten' vormen, maar eerder een 'niet-weten'. Ze onderwijzen geen gangbaar 'weten', waardoor ze geen enkele idealiteit meer belichamen en er dan ook geen identificatie-, noch sublimatieproces meer plaats vindt. Bij de leerlingen zien we een afwijzing die steeds omvattender en pijnlijker wordt en die – gecombineerd met het gebrek aan een economische toekomst en met het, althans voor sommigen, onvermijdelijke perspectief van de werkloosheid – alleen maar kan leiden tot de wanhoop.

Wanneer deze leerlingen nu benaderd worden door wahabistische militanten (gefinancierd door de koning van Saudi-Arabië, die veel geld pompt in de Franse buitenwijken) die hen een extreem radicale en antimodernistische islam onderwijzen – het wahabisme –, dan zullen ze zich met deze ideologie identificeren, en dit des te vlotter naarmate de Saoedische koninklijke familie het hof gemaakt wordt door de hele westerse wereld, te beginnen met François Hollande.

Hoe zouden deze jongeren, verlegen om figuren waarmee ze zich kunnen identificeren, in een dergelijke situatie niet het noorden verliezen? Eender welke populist – of het nu een extreem rechtse populist is of een jihadist – kan deze negatieve sublimatie naar believen kanaliseren. Een jong 'psychisch systeem' kan niet zonder sublimatie wil het volwassen worden. Als het geen sublimatie vindt bij zijn vader, noch bij zijn leraar, bij zijn pastoor of bij zijn voetbalcoach, dan gaat het de sublimatie zoeken waar ze te vinden is. En men vindt een illusie van sublimatie bij allen die de miserie van de wereld uitbuiten: extreem-rechts, het jihadisme, de verschillende vormen van fundamentalisme maar ook de marketing, drugsdealers, enz. Deze illusie is des te efficiënter aangezien de sublimatie *altijd* op de illusie van een noodzakelijk verzinsel is gebouwd.

Wat betreft de islam

In de islam voltrekt de sublimatie van de seksualiteit zich helemaal anders dan in het Joodse en het christelijke monotheïsme. Het Joodse en het christelijke monotheïsme zijn zelf getransformeerd door de islam. De islam heeft de modernisatie van het monotheïsme verwezenlijkt, lang voor de Joden en de christenen daartoe kwamen. In die tijd was de islam niet gewoon een godsdienst, maar wel een zeer belangrijke militaire, economische en

politieke grootmacht die bijna geheel Zuid-Europa had gestructureerd. Ondanks haar verdeeldheid, behoorde het islamrijk, samen met China, tot de meest welvarende delen van de wereld. Nadien keerde de verhouding en kende het Ottomaanse rijk een langzame neergang die, vanaf de 15^{de} eeuw, doorheen de reformatie en de contrareformatie, geleid heeft tot het kolonialisme en het kapitalisme, en die heeft gemaakt dat het westen de islam achter zich heeft gelaten. De modernisatie ging over naar de kant van het judeo-christianisme, zij het niet zonder de nodige transformaties en conflicten (waarvan het ergste ongetwijfeld het anti-semitisme is geweest).

Deze modernisering van het judeo-christianisme – die opereert doorheen het kapitalisme zoals Max Weber veronderstelt²⁷ – zal de secularisatie voortbrengen, die zelf een toenemende desacralisatie van een zeker aantal verboden, specifiek met betrekking tot de seksualiteit en de eetgewoonten, met zich mee zal brengen (ook onder invloed van het feit dat priesters uit de gereformeerde kerk mochten huwen). In de islam heeft men dit niet gekend. Sinds de 15^{de} of de 16^{de} eeuw heeft de islam grenzen opgesteld die haar moeten beschermen tegen de vernietiging van haar beschaving door de Joods-christelijke moderniteit, waarvan men niet moet vergeten dat deze, net zoals de islam in zijn bloeitijd, in de eerste plaats veroveringslustig, oorlogs- en zeer moordzuchtig is. Het Jodendom heeft zich daarentegen geïntegreerd in het christelijke Europa, weliswaar tegen de prijs van regelmatig terugkerende genocides, waarvan Auschwitz de laatste en de verschrikkelijkste is. Het Jodendom heeft zich vaak begeven in de voorhoede van de secularisatie, zoals gedragen door het kapitalisme; velen grote Europese wetenschappers waren Joden. Freud is in dat opzicht een exemplarische figuur. De meest geëmancipeerde Europeaan ten tijde van Freud, is Freud en hij is een Jood. Hij was niet gelovig maar hij maakte aanspraak op zijn mozaïsche cultuur.

Met dit alles zijn we helemaal nog niet klaar, zelfs tot op het punt dat men kan zeggen dat we iets verdrongen hebben, ook in de Franse filosofie, in wat de Franse filosofie te zeggen heeft (of niet in staat is te zeggen) over het goddelijke, het religieuze en het heilige. De zeldzame teksten die raken aan de vraag van het religieuze geloof in de wereld, aan het statuut van God in de westerse geschiedenis en aan de zogenaamde 'terugkeer van het religieuze' zijn al te vaak van een bedroevend niveau. En dit terwijl God tot voor kort *de* filosofische kwestie bij uitstek was. Tot de tweede helft van de 19^{de} eeuw was je geen filosoof als je je niet had beziggehouden met de vraag naar God. Deze vraag drong zich op, zelfs aan atheïsten. Plato definieert de filosofie met behulp van deze vraag, en Aristoteles volgt hem daarin. Wat weet men vandaag de dag echter te vertellen over de vraag naar God en naar *de dood van God*, buiten datgene wat Weber en Freud ons hebben geleerd? En wat kan onze ervaring van de vernietiging van de referentie-transindividuatie door de marketing – iets wat Freud noch Weber hebben ervaren – ons daarover vertellen?

De apocalyps

Als we dan toch datgene wat Nietzsche 'de voleindig van het nihilisme' noemt – die, als ik dat zo mag zeggen, de concretisatie van de 'dood van God' is – moeten beleven, dan moeten we de vraag naar God stellen. Dit wil uiteraard niet zeggen dat we God terug in het leven moeten roepen. Vandaag stelt het nihilisme ons op de proef. Het nihilisme toont zich in haar eigenlijke vorm, namelijk in de ervaring dat ik niets ben.

Gedurende zeer lange tijd heeft het nihilisme zich niet getoond als een niets. Het nam eerder de vorm aan van 'alles is toegestaan', 'ik mag alles', 'ik kan de wet overschrijden'. Wanneer het nihilisme zich echter als een niets toont, wat kan ik dan onderkennen? Hoe beleef ik dit? Welke ervaring heb ik? Het is de ervaring die Kierkegaard beschrijft als de 'wanhoop'.²⁸ Van zodra de wanhoop een algemene en wijdverbreide ervaring wordt, is het onmogelijk de vragen te negeren die gedragen worden door de dood van God – ik zou zelfs zeggen de vragen die waardig zijn aan de dood van God. We beleven nu het moment van wat – in religieuze termen – de 'apocalyps' van het nihilisme kan worden genoemd. Het is dan dat we ons waardig moeten betonen aan de beproeving van het nihilisme. Nietzsche begrijpt dat zijn observaties in zekere zin te vroeg kwamen. Hij zegt min of meer het volgende: 'Ik wacht het moment af dat jullie echt geconfronteerd zullen worden met het nihilisme. Nu ik erover spreek, denken jullie dat jullie me begrijpen. Maar eigenlijk begrijpen jullie me helemaal niet. Jullie *denken* dat jullie me begrijpen. Immers, als jullie me zouden begrijpen, dan zouden jullie nu jullie apocalyps beleven.' Welnu, op dit moment zitten we middenin de apocalyps. En het is nu dat zich de vraag stelt of we in staat zijn de *quasi-oorzaak van het niets*, van *het nihil*, te worden. We moeten de farmacologische extremeit van de situatie erkennen. Wat me in deze situatie vooral interesseert, is haar onmiskenbare en onherleidbare organologische strekking. De vraag naar de organologische voorwaarden die dit alles mogelijk hebben gemaakt en naar het onherleidbare farmacologische karakter van deze voorwaarden komt nu heel duidelijk aan de oppervlakte. Eigenlijk is dit een nieuwe manier om de vraag naar de eindigheid en het oneindige te stellen.

De beproeving van het nihilisme

UvM: Denkt u dat we ons allemaal in dit absolute nihilisme bevinden? Ook de Chinezen bijvoorbeeld? Vind men deze ervaring van het nihilisme overal ter wereld terug?

BS: Dat is een moeilijke en essentiële vraag. Ja, ik denk dat men deze ervaring overal ter wereld terugvindt, al wordt ze op zeer verschillende manieren beleefd. Dus ook in China.

De reden waarom ik dit zeg, is omdat de Chinezen zich in mijn boeken herkennen – verschillende ervan zijn al vertaald in het Chinees.

UvM: Hun interesse is niet gebaseerd op een soort van exotisme?

BS: Neen, ik denk het niet. In 2006 werd reeds 15% van de Chinezen als depressief beschouwd.²⁹ Gezien de snelheid van de destabilisatie van het sociaal systeem door het overnemen van een westerse levensstijl, denk ik dat dit cijfer nog gevoelig zal stijgen. Dit wil echter niet zeggen dat men dit nihilisme overal op dezelfde manier beleeft.

Op het eind van de jaren '80 heb ik gezien hoe men in de sloppenwijken van Rabat kijkt naar Franse ontspanningsprogramma's zoals Champs Elysées, een zeer vulgaire, populaire televisie-uitzending die een totaal verkeerd beeld van Frankrijk ophing. De misdeelden van Marokko beleefden het nihilisme via Franse televisieprogramma's. De technologie exporteert de processen die de referentie-transindividuatie opheffen, oftewel het nihilisme. Deze processen vormen immers de concrete en alledaagse werkelijkheid van het nihilisme. Als gevolg van dit nihilisme neemt de 'reactiviteit' (in de zin van Nietzsche) toe, alsook het ressentiment en de regressie. Dit proces van vernietiging kan zich echter ook voltrekken via anti-nihilistisch wegen, via reacties tegen het nihilisme die eigenlijk de meest zichtbare uitdrukkingen van het nihilisme vormen (bijvoorbeeld het fundamentalisme). Dit is wat Paolo Vignola analyseert in zijn symptomatologie.³⁰ Voor mij is het fundamentalisme een reactie van het nihilisme *tegen* het nihilisme, een *uitdrukking* van het nihilisme dus, en helemaal geen 'terugkeer van het religieuze'.

Omkeringen van oorzakelijkheid

UvM: Identificeert u de oorzaak van dit nihilisme dan met de technologie, eerder dan met het consumentisme bijvoorbeeld?

BS: Neen, dat zou ik niet zeggen. Wanneer men geconfronteerd wordt met gebeurtenissen zo tragisch en ernstig als de aanslagen van 7 januari, dan doet er zich over het algemeen een omkering van oorzakelijkheid voor: het gevolg wordt oorzaak en de oorzaak wordt gevolg. In *Pharmacologie du Front National*³¹ heb ik geprobeerd dit aan te tonen. De kiezers van het Front National lijden eigenlijk onder negatieve oorzaken, maar vormen de oorzaken om tot gevolgen en de gevolgen tot oorzaken: ze maken de immigranten tot oorzaak van hun lijden terwijl deze eigenlijk evenveel, zonet meer, dan zij te lijden hebben onder deze negatieve oorzaken. Dit soort van omkering is een wezenlijk kenmerk van de farmacologie: wanneer het *farmakon* zijn toxiciteit blootgeeft, gaat men een *farmakos* zoeken,

een zondebok, eerder dan op collectieve wijze zijn verhouding tot het *farmakon* te wijzigen. Zijn verhouding tot het *farmakon* wijzigen kan enkel op collectieve wijze gebeuren. Diegenen die de toxische effecten van het *farmakon* uitbuiten, proberen dit natuurlijk systematisch te verhinderen. In het geval van het jihadisme doen zich gelijkaardige processen voor.

Het is niet de technologie die deze omkeringen van oorzakelijkheid teweegbrengt. Dit gebeurt eerder doordat de technologie uitgebuit wordt door een kapitalisme dat extreem virulent, gewelddadig en totaal onverantwoordelijk is geworden. Dit kapitalisme vernietigt op massieve schaal de sociale en mentale systemen alsook het ecosysteem. Deze vernietiging van de sociale systemen is geen secundair gevolg: het is een doel op zich. Het kapitalisme wil de familiale en educatieve systemen, die van de gezondheidszorg, vernietigen teneinde ze te onderwerpen aan het enige model dat het erkent. Dit model is de 'rationaliteit' van de markt. In werkelijkheid is deze rationaliteit echter een irrationele computationele rationalisering: alles wat niet berekenbaar is, d.w.z. elke *singulariteit*, wordt weggewerkt.

Vanuit het standpunt van het kapitalisme is enkel de markt rationeel; al de rest is irrationeel. De markt heeft dan ook alle rechten: ze mag alles vernietigen, zelfs de opvoeding van de kinderen. De markt zou de kinderen beter kunnen opvoeden dan hun ouders, hun leraars of de pastoors dat kunnen.

Dit proces voltrekt zich natuurlijk via de technologie: dit ultra-agressieve consumentisme is voortdurend bezig te onderzoeken hoe het zich de laatste innovaties kan toe-eigenen. Opdat de technologie deze innovaties zou ontwikkelen, moeten ze meteen ten dienste gesteld worden van die socialisatiemodellen (die eigenlijk modellen van desocialisatie zijn).

De oorzaak van al deze catastrofes (de gebeurtenis van 7 januari, de politieke meerderheid van extreem-rechts in Frankrijk, enz.) heeft volgens mij uiteindelijk te maken met het feit dat geen enkele politieke macht in staat is om voorstellen te doen over de wijze waarop deze technologische krachten kunnen worden geresocialiseerd. Deze krachten moeten opnieuw ten dienste gesteld worden, niet van de desindividuatie en de vernietiging van individuen, maar van de re-individuatie, de re-idealiserende en de reconstitutie van een politieke ruimte en een solide economie.

Men kan altijd historische, diplomatieke, politieke en theologische redenen aanhalen om catastrofes te verklaren. Men moet zich herinneren dat niet alleen de Koran maar ook de Bijbel vele teksten bevat die in wezen veroveringslustig en dus oorlogszuchtig zijn, teksten die de basis hebben gevormd van de kruistochten, de inquisitie enz.. Maar men moet zich ook herinneren wat de dekolonisatie van het Britse Imperium enerzijds en de neokolonisatie van het Midden- en het Nabije Oosten door de Verenigde Staten anderzijds zullen zijn geweest. Alle grote catastrofes in verband met Irak, Koeweit, Iran, Israël, Libanon, Syrië, enz. zijn gelieerd aan interventies van het westen, of deze nu uitgaan van Groot-Brittannië, de

Verenigde Staten, Frankrijk, al deze landen samen, of van de Wereldhandelsorganisatie. Deze interventies hielden de vernietiging van deze maatschappijen in.

Neem het voorbeeld van Irak. De actuele crisis in Irak is op geheel moedwillige wijze door Saudi-Arabië en de Verenigde Staten in gang gezet. De ambassade van de Verenigde Staten heeft Saddam Hoessein aangespoord Koeweit aan te vallen. Zijn Ba'ath-partij had zich immers geallieerd met de Sovjet-Unie, India en andere niet-gebonden landen. Ook al was de Ba'ath geen sympathieke partij, ze had toch voor een modern land gezorgd: er waren scholen en ziekenhuizen, en het gerechtelijk apparaat functioneerde min of meer naar behoren. Op die manier kon ze de fanatieke islam in bedwang houden.

Dat alles ligt vandaag in puin. Er heerst een collectieve waanzin die wij, westerlingen, hebben uitgelokt. In Afghanistan steunden de Verenigde Staten eerst commandant Massoud tegen de Sovjet-Unie om hem daarna te offeren aan de wahabieten. Dat is allemaal uitermate smerig. Het westen heeft deze situatie gecreëerd en de wanhoop die eruit voortkomt. Het gaat dan ook niet om een 'clash van beschavingen' zoals Samuel Huntington stelt³², maar om de criminele daden van het westen tegenover de beschaving die de islam heet. Deze daden hebben in de hele regio tot waanzin geleid, en niet alleen in de moslimlanden. Ook in Israël worden sommigen gek: kijk maar naar de extremisten en luister maar naar de getuigenissen van soldaten uit het Israëlijsche leger. Spijtig genoeg oogst het westen eigenlijk wat het heeft gezaaid.

Al deze feiten mogen echter niet gebruikt worden om te verhullen dat wij – de 'intellectuelen', diegenen die beweren te denken – niet in staat zijn met de actuele technologie andere modellen te ontwikkelen dan diegene die door het consumentisme worden aangedragen. Dat is het primaire probleem. Als we hiertoe in staat zouden zijn, dan zouden al die jongelui die suïcidaal worden en soms tot de daad overgaan, in Syrië of elders, zich voor nieuwe zaken engageren en zich identificeren met nieuwe idealiteiten. We kunnen hen echter geen nieuwe doelen voorstellen. Dat is het probleem, dat is ons probleem, dat is onze verantwoordelijkheid.

¹ Het interview dat aan de basis ligt van deze publicatie vond plaats op 28 januari 2015 in de bureaus van het Institut de Recherche et d'Innovation te Parijs. We bedanken Sofie Messeman voor de technische assistentie en haar redactioneel advies.

² Laplanche J., 'Introduction' in: Freud S., *La vie sexuelle*, uit het Duits vertaald door Denise Berger, Parijs: Presses Universitaires de France, 1997, p. 1 : « *Le 'pansexualisme', ce n'est pas l'affirmation que la sexualité est tout, ou bien que tout s'explique par la sexualité et uniquement par elle ; mais c'est la découverte que, dans l'exploration de l'inconscient qui est le domaine spécifique de la psychanalyse, il n'est pas de cheminement qui ne coupe et recoupe sans cesse des représentations sexuelles. Si elle n'est pas tout, la sexualité est néanmoins présente partout dans le champ psychanalytique : elle est coextensive à l'inconscient.* »

³ Transductie verwijst naar een interactie die de natuur van datgene wat met elkaar interageert, ingrijpend verandert. In de biologie bijvoorbeeld verwijst het naar de overdracht van erfelijk materiaal van het ene aan het andere micro-organisme d.m.v. een virus. Het is een centrale categorie in het werk van Gilbert Simondon, waarnaar Bernard Stiegler regelmatig verwijst.

⁴ Dit is wat Ian James suggereert in : James I., 'Le temps de la technique', in: Dillet B. et Jugnon A. (red.), *Technologiques. La pharmacie de Bernard Stiegler*, Nantes: Editions Nouvelles Cécile Defaut, 2013, pp. 301-311, p. 308.

In zijn kenleer maakt Kant een onderscheid tussen de categorieën van het verstand en de ideeën van de rede. Categorieën als de oorzakelijkheid hebben een constitutief karakter, wat wil zeggen dat ze de structuur van de ervaring uitmaken. Ideeën daarentegen zijn niet bepalend daarvoor. Ze geven geen inhoud aan de (ervarings)kennis, maar wel richting. Zo is de ziel geen mogelijk voorwerp van kennis, maar zet ze er als idee toe aan om de bewustzijnstoestanden vanuit een punt van eenheid te begrijpen.

⁵ Kants schematisme biedt een antwoord op de vraag hoe (ervarings)kennis van de wereld mogelijk is. Het schematisme bewerkstelligt immers de synthese van de zintuiglijke waarnemingen en van de verstandscategorieën. Die schematisering is het werk van de verbeelding.

⁶ Stiegler B., *La technique et le temps*, vol 3. *Le temps du cinéma et la question du mal-être*, Parijs: Galilée, 2001.

⁷ Voor toelichting omtrent de betekenis van de notie 'farmacologie' in het werk van Stiegler, zie de tekst van Pieter Lemmens in dit nummer, 'Van ontologie naar organologie. Heidegger en Stiegler over het gevaar en de ambivalentie van de techniek.'

⁸ Deleuze G., *Logique du sens*, Parijs: Minuit, 1969, p. 128.

⁹ 'Transcendent' verwijst naar het bovenwereldse of het bovenzintuiglijke terwijl 'transcendentiaal' verwijst naar datgene wat iets mogelijk maakt, naar de voorwaarde van iets. Deze laatste term werd geïntroduceerd door Kant.

¹⁰ Deleuze G., *Différence et répétition*, Parijs: Presses Universitaires de France, 1968, pp. 15 en 30 : « *Si l'on meurt de la répétition, c'est elle aussi qui sauve et qui guérit [...] si la répétition nous rend malades, c'est elle aussi qui nous guérit ; si elle nous enchaîne et nous détruit, c'est elle encore qui nous libère.* »

¹¹ Deleuze G., 'Contrôle et devenir. Entretien avec Toni Negri' in: *Futur antérieur*, 1 (lente 1990), Parijs: L'Harmattan; hernomen in Deleuze G., *Pourparlers (1972-1990)*, Parijs: Éditions de Minuit, 2003, pp. 229-239.

¹² In tegenstelling tot de notie van het 'in-dividu', veronderstelt de notie van het 'dividuele' niet dat een individu een ondeelbare entiteit is maar wel een nooit eindigend proces gevormd door allerlei heterogene krachten.

¹³ Thomas Berns et Antoinette Rouvroy, 'Gouvernementalité algorithmique et perspectives d'émancipation. Le disparate comme condition d'individuation par la relation ?', in : *Réseaux*, 1/177 (2013) : Politique des algorithmes. Les métriques du web,

¹⁴ Stiegler B., *La société automatique*, vol. 1. *L'avenir du travail*, Parijs: Fayard, 2015.

¹⁵ *Ars Industrialis* is een internationale vereniging van burgers die zich inzetten voor 'een industriële politiek van geestetechnologieën'. Ze werd op 18 juni 2005 gesticht, op initiatief van Georges Collins, Marc Crépon, Cathérine Perret, en Bernard en Caroline Stiegler. Voor méér info, zie <http://www.arsindustrialis.org/>

¹⁶ Alvesson M. en Spicer A, 'A stupidity-based theory of management', in: *Journal of Management Studies*, 49/7 (november 2012), pp. 1194-1220.

¹⁷ Stiegler B., *Mécréance et discrédit*, vol. 2. *Les sociétés incontrôlable d'individus désaffectés*, Parijs: Galilée, 2006.

¹⁸ Stiegler B., *Aimer, s'aimer, nous aimer*. Du 11 septembre au 21 avril, Parijs: Galilée, 2003.

¹⁹ Stiegler B., *Mécréance et discrédit*, vol. 2. *Les sociétés incontrôlables d'individus désaffectés*, Parijs: Galilée, 2006, p. 74.

²⁰ Stiegler B., ‘La désintégration’, lezing op 17 december 2014 in het Théâtre du Merlan (Marseille) in het kader van het festival *Marseille retrouve le nord*; deze ontmoeting werd georganiseerd door *Planète Emergences*, in samenwerking met *Ars Industrialis*.

²¹ Marc Van Asch (CD&V), burgemeester van Vilvoorde van 2007 tot 2012.

²² Stiegler B., *La télécratie contre la démocratie. Lettre ouverte aux représentants politiques*, Parijs: Flammarion, 2008, p. 112.

²³ Legendre P., *Sur la question dogmatique en Occident: aspects théoriques*, Parijs: Fayard, 1999; *ibid.*, *Sur la question dogmatique en Occident. II, Nomenclator*, Parijs: Fayard, 2006.

²⁴ Stiegler B., *La télécratie contre la démocratie. Lettre ouverte aux représentants politiques*, Parijs: Flammarion, 2008, p. 107 en volgende.

²⁵ Jacob Fr., *La logique du vivant: une histoire de l’hérédité*, Parijs: Gallimard, 1970, p. 11.

²⁶ Whitehead A.N., *The function of reason. Louis Clark Vanuxem Foundation Lectures*, Princeton University March 1929; *ib.*, *The function of reason*, New York: Scholar’s choice edition, 2015; *ib.*, *La fonction de la raison et autres essais*, vertaald vanuit het Engels door Devaux Ph., Parijs: Payot, 2007.

²⁷ Weber M., *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, eerste publicatie in 1905; *ib.*, *L’éthique protestante et l’esprit du capitalisme*, vertaald uit het Duits door Kalinowski I., Parijs: Flammarion, 2008.

²⁸ Kierkegaard S., *Sygdommen till Døden*, eerste uitgave in 1849; *Ibid.*, *La maladie à la mort: guérir du désespoir. Un exposé psychologique chrétien pour l’édification et le réveil*, vertaald uit het Deens door Farago Fr., Parijs: Nathan, 2010. Deze Franse titel leunt zeer dicht aan bij de originele Deense titel. Dit werk van Kierkegaard wordt in Frankrijk weleens *Traité du désespoir* genoemd.

²⁹ Stiegler B., *Mécréance et discrédit*, vol. 2. *Les sociétés incontrôlables d’individus désaffectés*, Parijs: Galilée, 2006.

³⁰ Vignola P., *Symptomatologies du désir entre le XXe et XXIe siècle*, gepubliceerd op de website van La Deleuziana. *Una rivista che desidera*: <http://www.ladeleuziana.org/scrittura/>. Zie ook: Vignola P., *Per una sintomatologia sociale della creatività dans: La Deleuziana n° 0 Critique of creative reason*, <http://www.ladeleuziana.org/wp-content/uploads/2014/05/5-24-PDF.pdf>

³¹ Stiegler B., *Pharmacologie du Front National suivi du Vocabulaire d’Ars Industrialis* par Victor Petit, Parijs: Flammarion, 2013.

³² Huntington S.P., *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York: Simon & Schuster, 1996; *ib.*, *Le choc des civilisations*, vertaald uit het Engels door Fidel J.-L. en Joublain G., Jorland P. [et al.], Parijs: O. Jacob, 2007.