



« On nous somme de nous adapter à la mondialisation, à un monde régi par l'accélération constante des flux. »

BARBARA STIEGLER

Spécialiste de Nietzsche, professeure de philosophie politique à l'université Bordeaux-Montaigne, Barbara Stiegler, dans son dernier livre, « Il faut s'adapter », nous amène à questionner le néolibéralisme. Elle convoque pour cela des théoriciens qui se sont inspirés de la doctrine du darwinisme social : l'Américain Walter Lippmann, à l'origine de la pensée néolibérale, ainsi que son contradicteur John Dewey, face à Herbert Spencer, adepte d'un ultralibéralisme destructeur des politiques publiques de l'État. Un pas de côté pour mieux comprendre notre monde actuel, à commencer par la crise écologique, et les ressorts du pouvoir.

ENTRETIEN RÉALISÉ EN OCTOBRE 2019 PAR ÉRIC FOURREAU ET ALAIN KERLAN

NECTART : Qu'est-ce qui vous a amenée à travailler sur les origines du néolibéralisme et, pour enlever toute ambiguïté, pourriez-vous définir cette notion qui, à l'origine, n'avait pas l'acception actuelle d'une doctrine économique et politique à la solde d'une finance mondialisée ?

BARBARA STIEGLER : Je me suis toujours interrogée sur cette notion peu claire pour moi de néolibéralisme, et encore plus lorsque, à l'université, nous nous sommes sentis victimes de réformes dites néolibérales. Elles n'avaient rien à voir avec la théorie économique : elles étaient plutôt liées à la mutation de l'action publique, mais une mutation qui touchait au sens, à la signification de l'éducation et de la recherche. Au même moment je formais, dans le master « soin, éthique et santé » que je dirige toujours, des professionnels de santé, et eux-mêmes me racontaient dans leurs mémoires de master qu'ils étaient victimes de réformes qui mettaient à mal leur métier, des réformes de type « néolibéral », disait-on. C'est pourquoi j'ai voulu approfondir la notion de néolibéralisme et me suis appuyée sur les travaux d'autres chercheurs qui étaient dans le même cas que moi – subissant ces politiques et cherchant à en comprendre le sens –, et en particulier sur la redécouverte collective du cours de Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique*.

Donc, c'est à partir de votre fabrique d'enseignante et de chercheuse à l'université...

Je dirais que c'est à partir de ma propre pratique professionnelle et de ma propre expérience de citoyenne. Ensuite, la rencontre avec la question du néolibéralisme a recoupé mes activités de chercheuse : je réfléchissais en effet depuis longtemps déjà aux rapports qu'entretiennent la vie et la politique, et je me demandais d'où venait cette formule récurrente – cette injonction dominante – selon laquelle « il faut s'adapter ». Cette question m'a occupée dès la fin des années 1990, dans mon travail sur Nietzsche et son rapport à Darwin. J'avais aussi repéré l'importance du sociologue britannique Herbert Spencer, le fondateur du bien mal nommé « darwinisme social », dans l'émergence de cette nouvelle injonction à la fin du XIX^e siècle.

Ainsi, vous remontez à Darwin et à Spencer. Les milliardaires spencériens étaient favorables à l'élimination des inaptes et à la survie des plus aptes. Le néolibéralisme pensé par Walter Lippmann s'est alors montré progressiste en critiquant ce darwinisme social sauvage, ce capitalisme de prédateurs...

Oui, mais il est intéressant de constater que le néolibéralisme est souvent uniquement confondu avec ce capitalisme de prédation – ce serait un nouveau darwinisme social. Mais en réalité l'histoire du néolibéralisme nous montre très clairement ce qu'il y a de nouveau – de « néo » – dans ce libéralisme : c'est qu'il veut rompre avec les erreurs de l'ultra-

libéralisme spencérien, qui voudrait détruire toute politique sociale de l'État, toute politique de santé, d'éducation, de redistribution des richesses. Ce nouveau libéralisme entend au contraire réguler le capitalisme en lui imposant des règles du jeu loyales pour le sauver. Le néolibéralisme a donc, ce que j'ai découvert par la suite, un rapport intime avec le darwinisme : il est, au départ, une critique du darwinisme social spencérien.

Vous accordez dans votre livre une importance à la dimension biologique du social et du politique qui peut étonner le lecteur car, dans notre culture, le biologie est marqué par la compromission avec le nazisme et le fascisme. Nous savons que vous vous appuyez beaucoup sur Nietzsche, mais pouvez-vous nous expliquer en quoi, pour vous, ce recours à la biologie est vraiment nécessaire ?

C'est une question très difficile, mais il était nécessaire de constituer cette généalogie. Pour établir les faits et cette histoire, il fallait mettre en évidence l'emprunt de Lippmann au darwinisme. Foucault n'a pas vu tout ce que le néolibéralisme lippmannien devait au darwinisme. À la suite du cours de Foucault, on a pensé à tort que le nouveau libéralisme était un antinaturalisme. C'est vrai de l'ordolibéralisme allemand, qui martèle son rejet de la biologie, d'une référence à la nature ; mais pas de Lippmann, qui veut partir de la révolution darwinienne pour repenser

la politique. Il me semblait nécessaire de se donner les moyens de penser la biopolitique néolibérale. La biopolitique est d'ailleurs justement un chantier que Foucault a lui-même ouvert. Il y avait là un océan de choses à découvrir que pourtant il n'a pas vues, pour des raisons que je ne m'explique pas forcément très bien – qui sont peut-être largement dues au hasard, il ne faut pas surinterpréter. Mais une des raisons en est peut-être qu'il vivait dans l'héritage de la Seconde Guerre mondiale en Europe et qu'il a eu tendance à séparer, paradoxalement, le politique et le biologique, le politique et le darwinisme.

La première grande critique philosophique du néolibéralisme, que nous ignorions totalement et que j'ai découverte, est celle de John Dewey. Les pensées du politique et du social – celles de Nietzsche, de Canguilhem, de Bergson, de Dewey – sont extrêmement divergentes, mais elles ont un point commun : elles considèrent que la politique ne peut pas s'auto-fonder. La politique est dans quelque chose de beaucoup plus grand qu'elle. Ce n'est pas ici une référence au divin, car nous sommes à l'époque de la « mort de Dieu », pour parler comme Nietzsche : ce qui est plus grand que nous, plus grand que la Cité, ce n'est ni Dieu, ni la transcendance, c'est la vie. Quand je dis que la politique est plongée dans une vie qui la dépasse et la déborde, c'est dans le sens où la Cité ne peut pas instituer la vie, décider comme elle le souhaite de ses contours et de ses limites. Le politique, on le voit

très bien aujourd'hui, se heurte à des limites fondamentales : celles de notre planète, des écosystèmes, des corps vivants, des psychismes. À la suite de la Seconde Guerre mondiale, en érigeant une sorte de rempart entre le politique et le biologique, l'Europe s'est empêchée de penser cela d'une manière, à mes yeux, tout à fait dramatique. Aujourd'hui, nous en aurions bien besoin pour penser la crise sanitaire, la crise écologique. Les Américains, eux, n'ont pas eu ces complexes : ils ont continué à penser ensemble le politique et le biologique, à les entrecroiser. Ces pensées ne doivent donc plus être considérées comme obsolètes, et nous devons nous intéresser à toutes les formes de naturalismes qui sont aujourd'hui en train de réémerger.

L'homme est un animal politique, mais vous mettez l'accent sur l'humain-animal tout autant que sur le politique.

En effet. Nous avons toujours un corps animal, avec ses limites, ses fonctions physiologiques, et ne pas en tenir compte engendre des situations pathologiques, des troubles psychiques complètement aberrants. Voilà ce qui se passe quand le monde social est dans le déni des conditions physiologiques de nos existences. Prenons des exemples très triviaux : le

« Les Américains n'ont pas de complexes à penser ensemble le politique et le biologique, à les entrecroiser. Aujourd'hui, nous en aurions bien besoin pour penser la crise sanitaire, la crise écologique. »

fait que l'usage des outils numériques provoque des troubles du sommeil, détruit notre hygiène de vie, y compris celle des plus jeunes, etc. Ce sont des choses totalement spectaculaires, qui relèvent selon moi d'un déni complet des exigences qui émanent de la vie. Les personnes qui accompagnent des patients, tentent de soigner certains désordres psychiques, constatent une multiplication de troubles liés à un mode de vie dégradé qui nie les limites de notre corps. Nous avons avec le numérique – cela ne veut pas dire qu'il faut le rejeter, évidemment – des rapports non prudents, non intelligents, comme s'il s'agissait d'une nouvelle donne à laquelle il fallait s'adapter sans réfléchir. Cela crée à mes yeux des situations pathologiques, et c'est une nouvelle injonction contre laquelle je me bats tous les jours. Pour éduquer mes enfants, former mes étudiants... J'ai décidé de ne pas m'y adapter sans réfléchir. L'usage du numérique est largement impliqué, mais ce n'est pas le seul exemple. Nous pourrions aussi citer les rythmes de travail.

À propos d'adaptation, puisque c'est un des thèmes centraux de votre livre, d'où vient ce sentiment diffus, de plus en plus oppressant et de mieux en mieux partagé, d'un retard généralisé, lui-même

renforcé par l'injonction permanente de s'adapter pour évoluer ? C'est la question que vous posez dans l'introduction de votre livre, et que l'on vous retourne.

D'où vient ce sentiment de retard ? De beaucoup de choses, évidemment. Pour rester modeste, j'ai seulement travaillé sur certaines lignes généalogiques. La première, c'est l'émergence du spencérisme, l'idée que nous sommes dans un monde qui réclame une évolution, une adaptation, une mutation, une sélection, une compétition, tous ces mots qui viennent de Darwin, repris par Spencer, et qui, dans le champ social, commencent à imprégner nos mentalités. Herbert Spencer, dont tout le monde a oublié le nom, n'est plus du tout lu et n'intéresse plus grand-monde. C'était un des derniers penseurs universels de la fin du XIX^e siècle, dans des domaines aussi divers que la psychologie, la sociologie, la biologie ou encore la philosophie. Il a eu une influence considérable en Europe et aux États-Unis, et ce fond spencérien du darwinisme social continue de peser sur nous d'une manière non consciente. Lippmann propose de faire un pas de plus. Je vois chez lui une clé importante expliquant la mutation du discours politique néolibéral : le fait que nous ne sommes pas équipés sur le plan cognitif pour comprendre un monde ouvert et en perpétuel changement. L'être humain s'est adapté à un monde relativement stable, à des environnements relativement clos, et il

est incapable de comprendre ce monde ouvert. La politique a donc pour mission de le réadapter en le transformant, et c'est ce que Spencer n'a pas compris en réduisant l'État à un rôle minimal. Pour Lippmann, au contraire, il faut que l'État revienne dans le jeu par l'éducation, la santé, l'eugénisme aussi, par tout ce qui permettra de nous rendre plus plastiques, plus malléables. Cela donne un nouveau sens aux politiques publiques sociales, d'éducation, de santé, à la formation tout au long de la vie... On nous somme de nous adapter à la mondialisation, à un monde régi par l'accélération constante des flux, l'absence totale de frontières, de clôtures, etc. Et nous sommes en retard parce que nous sommes archaïques ; il faut donc nous transformer par le haut, de manière très volontariste. C'est cela que j'appelle le néolibéralisme. Un néolibéralisme qui, on le voit bien, ne se réduit pas à une théorie économique. C'est une anthropologie. Il est extrêmement prégnant aujourd'hui, c'est l'un des modes de gouvernement hégémonique les plus répandus de par le monde. Mais attention, il doit partager son hégémonie avec une autre manière de penser la politique : l'ultralibéralisme – c'est-à-dire la dérégulation complète, la destruction de l'État, l'encouragement du capitalisme de prédation qui, soi-disant, profitera par « ruissellement » aux plus pauvres.

Vous distinguez donc très clairement ultralibéralisme et néolibéralisme.

Oui. Historiquement, le néolibéralisme est né en opposition à l'ultralibéralisme. Ensuite il y a eu des hybridations, des confusions dans les années 1970. L'ultralibéralisme de Milton Friedman s'est par exemple mêlé au groupe de réflexion libéral de la Société du Mont-Pèlerin.

Et comment s'est traduite concrètement cette façon de rendre l'être humain plus malléable, plus plastique, au cours du xx^e siècle ? Par quels faits historiques, en dehors du néolibéralisme économique ?

On peut aller chercher des exemples du côté des nouvelles politiques publiques d'éducation au sens large, au sens anglais du terme (*education*) : de la toute petite enfance jusqu'à l'université et au domaine de la recherche. La formation, l'éducation ont été complètement transformées dans ce sens. Par exemple, disparaît l'idée que la formation tout au long de la vie, la formation des adultes, ou tout simplement l'éducation, pourraient servir à apprendre un métier. Cela est désormais remis en cause par la pédagogie des compétences transversales, compétences qui mettent l'accent sur l'« adaptabilité » et l'« employabilité », pour parler comme les textes officiels. À l'université, je sens en permanence une pression s'exercer sur moi, et qui vient de toutes parts : de l'administration, des textes, des réformes – tout ce qu'on nous impose d'en haut. Je dois cesser de former mes étudiants de philosophie à cette discipline ; désormais,

la formation que je dispense doit être essentiellement au service de compétences transversales susceptibles de rendre les étudiants plus adaptables, employables, dociles, dans un monde incertain où ils vont devoir maintes et maintes fois au cours de leur vie changer d'activité – je parle comme les textes officiels européens –, être dans des tâches très spécialisées et en même temps changer en permanence de spécialité. C'est exactement ce que dit Walter Lippmann dans *La Cité libre*.

Mais au-delà de l'aspect économique et de l'employabilité, qui sont effectivement importants, d'un point de vue normatif, le fait que l'être humain puisse s'adapter à son environnement, n'est-ce pas une évolution en soi ?

Je vous remercie de cette question, parce qu'on pourrait croire que le titre de mon livre¹ est essentiellement critique et ironique, que je regarde d'en haut et que je me moque de cette injonction de s'adapter. Mais en fait – et c'est pour ça que je pense que c'est un bon titre –, ce « il faut s'adapter », je l'entends aussi positivement, dans le sens où l'entend John Dewey, ce philosophe pragmatiste américain qui considère lui aussi qu'il faut s'adapter. Comme Darwin, il voit dans le concept d'adaptation le sens fondamental de l'évolution. Est-ce qu'il a raison, est-ce qu'il a tort, je ne sais pas. Je reste aujourd'hui très partagée. Je me situe philosophiquement au cœur du conflit entre

ce que pense Dewey (il faut s'adapter) et ce que pense Nietzsche (l'adaptation est un mauvais concept pour penser l'évolution), deux philosophies de l'évolution très puissantes et en contradiction.

Il semble que vous récusiez la réduction de notre capacité d'adaptation à une adaptabilité définitive, permanente, absolue...

Oui. Je refuse de réduire l'adaptation à une adaptabilité tout le temps fluente, comme une matière plastique. Chez Dewey, l'adaptation suppose évidemment du flux, du nouveau, mais aussi de la stase, du ralentissement ; c'est un penseur de l'hétérochronie, des différences de rythme, indispensables à la vie. Pour que la vie soit vivable, il faut qu'il y ait une multiplicité de rythmes, d'accélération, de ralentissements. On ne pourra jamais faire l'économie du ralentissement, qui n'est pas du tout quelque chose de négatif. On dit souvent aux enfants qu'ils sont trop lents, comme si c'était nécessairement un défaut. Non, c'est un rythme tout aussi noble et nécessaire que l'accélération.

Mais nous avons aujourd'hui de plus en plus de difficultés à entendre cela, notamment à l'heure des usages numériques et des injonctions économiques...

Tout ralentissement est une prise de retard. Et les enfants ont des manières d'être différentes. S'ils ont un rythme apparemment lent dans leur développement, ils sont disqualifiés. Et si on leur permet de prendre leur temps, on sous-entend qu'ils ont une sorte de handicap. Chez Dewey, au contraire, l'adaptation suppose à la fois l'accélération, le flux, etc., et le ralentissement, la stase, l'arrêt. Il propose toujours de combiner ces deux types de rythmes pour pouvoir s'installer durablement dans quelque chose. Ensuite, pour lui, l'adaptation n'est surtout pas la soumission à un environnement – en l'occurrence, celui de la révolution industrielle – que l'on aurait absolutisé. Il pense au contraire qu'elle consiste à transformer son environnement, à ne surtout pas s'y plier passivement et docilement. Lippmann, à l'inverse, alors qu'il prétend être un penseur du flux, de

« On ne pourra jamais faire l'économie du ralentissement, qui n'est pas du tout quelque chose de négatif. »

la nouveauté et du changement, promeut sans s'en rendre compte la fixation, l'arrêt définitif de toute chose dans une forme de vie – le capitalisme industriel mondialisé – qui a produit un environnement totalement dégradé dont il se refuse de faire la critique. En réalité, c'est comme dans *Le Guépard* de Visconti, d'après le livre de Lampedusa : il faut tout changer pour que rien ne change. Dans son roman écrit dans les années 1950, Lampedusa fait dire à l'un de ses personnages : « Nous, les

aristocrates siciliens, allons devoir nous aussi nous adapter ; mais adaptions-nous pour que rien ne change. » On a beaucoup reproché à Visconti, qui avait une vraie conscience sociale et politique, d'avoir adapté l'œuvre d'un conservateur et d'un réactionnaire. Mais en réalité son film fait preuve d'une grande lucidité sur ce qui se joue depuis la fin du XIX^e siècle et jusqu'à nos jours.

Vous dites que les démocraties sont aujourd'hui dans une alternative : ou bien le gouvernement des experts, avec au mieux un cadre juridique, ou alors l'intelligence collective. On peut se demander si vous n'avez pas une trop grande confiance dans la capacité de l'opinion à s'éclairer par elle-même et à s'adapter dans le bon sens. Est-ce que le peuple n'est pas aussi capable d'autre chose, voire du pire ?

C'est une question que je me suis toujours posée et qui me taraude encore. Est-ce qu'il y a chez Dewey un minimum de réalisme politique de type machiavélien ? Ou est-ce qu'il n'est pas fondamentalement optimiste (terme que je récuse, car je suis convaincue, comme l'ont très bien expliqué Nietzsche, Bergson, Darwin et tous les penseurs de l'évolution, qu'on ne sait radicalement pas de quoi l'avenir est fait), naïf, irréaliste ? J'ai toujours eu ce soupçon mais, à bien le lire, Dewey est avant tout un penseur du potentiel démocratique. Il dit que les animaux humains

ont ceci de particulier qu'ils ont inventé l'intelligence collective, qui passe par la communication, le langage. Par exemple, le département de philosophie dans lequel je travaille depuis quinze ans, à l'université Bordeaux-Montaigne, est un département qui fonctionne de manière extrêmement démocratique, dans lequel on fait preuve d'intelligence collective – ça fonctionne ensemble : on peut difficilement faire preuve d'intelligence collective quand les voies hiérarchiques sont très rigides. L'exercice de l'intelligence collective va avec l'expérimentation démocratique. Et il y a des pays, des villes, des lieux qui ont expérimenté la démocratie. Dewey pense que c'est cela qui devrait s'imposer – c'est un discours normatif, bien sûr : comment voulez-vous faire de la philosophie politique sans être normatif ? Il reprend l'idée lippmannienne selon laquelle nos pays ont fabriqué des masses, et il veut essayer de penser les conditions pour que la démocratie soit possible. Même si elle est fragile, il ne voit pas d'autre voie. Il pense qu'il y a dans n'importe quel être humain ou groupe humain des potentialités en termes d'intelligence collective et de démocratie. Ces potentialités sont là, mais si elles ne sont pas cultivées, dès l'école, dans le rapport au pouvoir, dans le monde du travail, elles n'émergent pas. C'est une pensée politique très exigeante, qui implique de réfléchir à la façon dont sont organisés la famille, l'école, le monde du travail... La démocratie passe par des dispositions

affectives, par des pratiques, et avant tout par l'éducation.

À propos de démocratie, quel regard portez-vous sur la démocratie représentative, lorsqu'on voit par exemple que le mouvement des « gilets jaunes » ne peut pas se traduire dans un mouvement électoral plus large ou en tout cas dans le champ politique ? C'est un exemple parmi d'autres, évidemment.

J'ai un rapport très compliqué à la démocratie représentative. Je pense que c'est évidemment dangereux, comme la philosophie politique classique l'a parfaitement repéré depuis longtemps : à partir du moment où il y a représentation, il y a un risque de captation et de détournement. Aujourd'hui, on peut dire que l'élection est dangereuse. Parce que précisément, tout ce qui est électif peut conduire à constituer une élite et – nous le voyons à notre époque – à produire un savoir politique des experts déconnecté de la réalité des principaux intéressés. Dewey fait référence à une démocratie participative – il parle pratiquement en ces termes, puisque c'est lui qui a conceptualisé la démocratie en tant que participation ; mais « participation » ne veut pas dire ici que les publics sont invités à venir voir ou à participer de loin : ce sont eux qui doivent mener l'expérimentation démocratique. Il estime cependant, comme il l'écrit dans *Le Public et ses problèmes*, qu'il faut aussi une part de représenta-

tion, qu'il faut bien s'appuyer sur l'expertise, et qu'il faut parfois, quand la situation est bloquée, recourir au vote. Je crois donc, comme Dewey, qu'une démocratie purement représentative, qui pousserait à fond la logique de l'élection et s'appuierait sur un savoir expert venu d'en haut, est dangereuse, mais que l'idée d'une démocratie immédiate, sauvage, sans la moindre médiation de la représentation, sans recours au savoir scientifique et aux connaissances, n'est pas possible non plus.

On en est là aujourd'hui, non ? Lorsqu'on voit qu'on est gouvernés par des Trump, Orbán et Bolsonaro qui ont été démocratiquement élus...

Ça c'est autre chose, parce que ces démocraties ne sont ni des démocraties représentatives – avec leurs défauts : démocraties d'experts, etc. –, ni des démocraties participatives. Ce sont des démocraties démagogiques. Une démagogie vraiment dangereuse, qui nie les droits de l'homme, « grâce à » la démocratie. Donc c'est encore un autre problème. Quoi qu'il en soit, selon Dewey, on ne peut pas se passer de la représentation ; simplement, il faut remettre les représentants à leur place : ils doivent être au service de ceux qu'ils représentent, être les porte-parole de ce qu'éprouvent les représentés qui souffrent ou pâtissent de tel ou tel problème. Malheureusement, ce n'est pas du tout ce qui se passe. Mon projet de re-

cherche actuel, qui est en un sens la suite de ce livre, consiste à mettre à l'épreuve les propositions politiques de Dewey de manière extrêmement concrète dans le monde de la santé. Un monde qui – parmi d'autres – m'intéresse, puisque c'est là que se décident en partie les politiques du vivant, de notre rapport au corps, etc. Je regarde comment la pensée de Dewey peut nous aider à conduire une santé publique démocratique. Or, c'est la volonté des institutions sanitaires, qui officiellement, dans tous les documents et toutes les réunions, prônent la démocratie sanitaire et la participation des publics. C'est extrêmement intéressant, comment cela se joue avec les très épineux problèmes de la représentation et de l'expertise... C'est donc un laboratoire passionnant de philosophie politique *in vivo*. Je vais dans des lieux de soin où je reprends des questions de Dewey, qui sont aussi celles des Grecs sur la démocratie, et je le fais à l'épreuve de la maladie chronique, qu'il s'agisse du diabète, du VIH ou du cancer...

Pour prolonger sur ce terrain, que pensez-vous de dispositifs comme le « patient expert », qui est quand même une contradiction curieuse, ou de l'éducation thérapeutique du patient ?

Ces nouveaux dispositifs me passionnent, d'autant qu'ils sont à la fois issus des institutions et portés par les publics. Cela occasionne toutes sortes de rapports de force extrêmement intéressants. Le « pa-

tient expert » peut-il être instrumentalisé par l'institution pour discipliner tous les autres patients ? Peut-il au contraire développer une expertise qui va transformer le savoir scientifique ? Est-ce que c'est une intelligence collective qui est en action dans les politiques de démocratie sanitaire, d'éducation thérapeutique et de patient expert, ou retrouve-t-on au contraire le modèle lippmannien ? Mon nouveau chantier consiste donc à mettre le débat entre Lippmann et Dewey à l'épreuve des faits et face à la réalité de ce que vivent les patients, les soignants, etc.

Vous êtes une philosophe de terrain, alors.

Jusqu'à présent, pas du tout – pas dans les trois livres que j'ai écrits. Mais je n'ai pas un rapport purement textuel à la pensée philosophique. Je suis toujours partie de ce qui me faisait souffrir ou faisait souffrir les gens autour de moi. Et ça, je n'appelle pas ça le terrain, mais la vie.

Il y a une question qu'on n'a pas abordée et qui paraît assez importante dans le monde actuel, celle des replis nationalistes. Comment comprenez-vous cela dans votre lecture du « il faut s'adapter » ?

Ce que propose le néolibéralisme, à savoir un monde de flux accélérés, d'ouverture, etc., auquel tout le monde a massivement consenti pendant des décennies, est arrivé à ses limites. Plus personne, à part une minorité d'individus, n'y croit.

« Il est vital de se poser la question de l'effondrement. C'est frappant de voir que l'angoisse est en train d'envahir tous les milieux, tous les pays, toutes les générations à une vitesse inouïe. »

Le consentement au néolibéralisme est en crise. Des alternatives politiques se cherchent partout, certaines essaient de transformer l'héritage socialiste-marxiste en autre chose, certaines s'emparent de la démocratie participative et du pragmatisme américain de Dewey, justement. Mais une autre forme de rébellion consiste à opposer au prétendu amour du flux absolu, de la nouveauté, etc. un repli sur la position inverse, quelque chose de complètement réactif. Face à ce modèle néolibéral qui agresse aujourd'hui absolument toutes les formes de vie, on peut comprendre cette tentation de se replier sur soi, de fermer les frontières, d'arrêter, de ralentir, de tout figer. Je ne peux évidemment pas m'en réjouir. Je pense comme Dewey et d'autres que c'est réactif, que c'est de l'ordre du ressentiment, comme dirait Nietzsche. Mais on est tous gagnés par ce ressentiment. Et on peut le comprendre.

Quel regard portez-vous sur le récit de l'effondrement, la collapsologie, qui se développe grandement aujourd'hui ?

Moi-même, ce que je vois, c'est un effondrement, comme tout le monde, de nos psychismes, de nos corps, de nos écosystèmes, de la vie en général. Ça, je le partage parfaitement avec les gens qui se

disent collapsologues. Ce qui me dérange plus, c'est l'idée qu'il pourrait exister une science de ce qui va advenir. Je viens de dire que ce n'est pas possible. On ne peut pas, à mon avis, prédire l'avenir. On peut imaginer des choses, établir des scénarios, des expériences de pensée, mais on ne peut pas se prétendre expert, avec des données chiffrées extrêmement précises. C'est un fantasme. D'où le fait que la collapsologie soit, sur le plan épistémologique, de la rigueur de la connaissance, etc., très largement critiquée. Il est vital de se poser la question de l'effondrement. Elle se pose à nous, et ce qui est frappant c'est que l'angoisse est en train d'envahir tous les milieux, tous les pays, toutes les générations à une vitesse inouïe. Mais de là à se prétendre collapsologue... C'est le *logos* dans le mot « collapsologie » qui me dérange. Le *logos*, c'est quand même la rationalité, un savoir rationnel, qui bien souvent se prétend prédictif... Donc, d'accord pour avoir un discours, une réflexion raisonnée et raisonnable sur l'effondrement, mais si être collapsologue c'est se dire capable de prédire l'avenir, ça me pose problème.

Nous avons le sentiment que beaucoup de gens en ce moment tiennent un discours eschatologique, assenant des phrases définitives du type « on est fichus », pour

se sentir mieux ensuite. Pourquoi ce discours-là se développe-t-il ?

Tous les êtres humains éprouvent le besoin de se raconter une histoire et de se raconter la fin de l'histoire. C'est normal. Le souci, c'est quand on croit tenir la vérité, quand c'est de l'ordre de la téléologie ou de l'eschatologie, et non plus de la rigueur et du savoir. Ce sont les ressorts profonds d'un mode de temporalisation d'un animal qui sait qu'il va mourir. C'est justement parce que l'animal humain sait qu'il y aura une fin sans véritablement la connaître qu'il a besoin de se raconter la fin. Mais s'il est un peu raisonnable, il sait que l'histoire qu'il se raconte n'a absolument rien d'une certitude : c'est un scénario, un récit. Il doit plutôt se demander ce dont il a envie pour son avenir et ainsi passer à l'action, ce qui redonne tout son sens au politique. Ce discours ne paralyse pas du tout, il donne au contraire de la force pour agir. Pour penser la crise écologique aujourd'hui, il est indispensable de mobiliser la pensée de Nietzsche sur les modes de temporalisation, le ressentiment, etc. On a l'air de découvrir la poudre alors qu'on a à disposition des pensées philosophiques très puissantes sur ces questions.

L'éducation est, dans votre livre, un autre domaine essentiel pour penser ce qui arrive. Comment analysez-vous cette manière aujourd'hui d'organiser l'éducation en ayant régulièrement recours

aux sciences cognitives et aux neurosciences ?

Je trouve cela extrêmement problématique. C'est typique de la manière dont Lippmann pense le pouvoir : un gouvernement d'experts qui depuis une science, la science du cerveau, va, d'en haut, réformer de fond en comble le système éducatif, sans demander aux enfants ni aux éducateurs de quoi ils souffrent et quels sont leurs problèmes. C'est une manière extrêmement autoritaire de gouverner, qui a par exemple conduit au suicide d'une directrice à l'intérieur même de son école maternelle à l'automne 2019. C'est quand même un événement effroyable. Bien sûr, ce n'est pas Jean-Michel Blanquer qui a inventé ce mode de gouvernement : il existe depuis bien longtemps, comme l'a théorisé Lippmann. Ce cas d'applicationnisme des neurosciences de manière très autoritaire et d'en haut en faisant fi de tous les débats qui les entourent en est une parfaite illustration. Blanquer parle du potentiel qu'il faudrait aller chercher, et ce qu'il appelle le potentiel, c'est la performance. C'est un mélange des déficiences fondamentales de notre cerveau tel qu'il est – qu'il va falloir transformer grâce à l'action d'experts sur le cerveau des enfants des classes maternelles, etc., jusqu'à l'université – et des potentialités extraordinaires de performance de l'espèce humaine. Tant qu'on y est, pourquoi ne pas convoquer aussi le programme transhumaniste en général et augmen-

ter nos capacités ? C'est un discours très optimiste qui plaît à certains parents, à certains médias – « enfin une bonne nouvelle : vos enfants ont un potentiel caché » –, mais qui s'accommode très bien du diagnostic néolibéral sur l'espèce humaine : notre vieux cerveau est plein de biais et nos groupes humains forment des masses irrationnelles, ce qui prouve bien que l'intelligence collective est une fiction.

Lorsqu'on entend les propos d'Emmanuel Macron sur les progressistes qui s'adaptent, par opposition aux populistes, archaïques, qui résistent, refusent la modernité, a-t-on raison de penser que ce discours a remplacé le clivage droite/gauche ?

Je n'ai jamais cru à ce dépassement. Le pouvoir incarné par Emmanuel Macron est très clairement à droite, il n'y a absolument aucun doute là-dessus. Mais il est constitué de manière hybride et bancal : il y a d'une part la composante ultralibérale de droite, qui a toujours été en pleine forme, d'autre part la composante néolibérale, elle aussi très forte. C'est un mélange des deux. Il oscille entre néolibéralisme et ultralibéralisme, ce qui n'est pas très cohérent puisque contradictoire. Et il n'hésite pas à occuper tous les champs pour asseoir son hégémonie. Cela donne par exemple une politique écologique complètement aberrante. L'écologie est ce qui met en péril le néolibéralisme.

La crise écologique est le pire qui puisse arriver au néolibéralisme, puisqu'elle montre que ce modèle de l'explosion des échanges mondialisés, de l'accélération de tous les rythmes, etc. nous conduit à une catastrophe. Ce n'est donc pas simple d'essayer de fabriquer à la va-vite, dans l'improvisation, une politique écologique néolibérale...

En menant mon travail d'enquête dans le monde de la santé, en traversant les questions de l'éducation, de la santé, de l'évolution, de l'adaptation – du vivant, en fait –, ce sont justement ces questions écologiques qu'il s'agit pour moi d'affronter.

Note

1. « Il faut s'adapter ». Sur un nouvel impératif politique, Paris, Gallimard, 2019.

BARBARA STIEGLER EN SIX DATES

1971 : naissance ; fille du philosophe Bernard Stiegler.

2001 : parution de *Nietzsche et la biologie* (PUF).

2005 : parution de *Nietzsche et la critique de la chair*. *Dionysos, Ariane, le Christ* (PUF).

2006 : entre à l'université Bordeaux-Montaigne comme maîtresse de conférences ; aujourd'hui, professeure de philosophie politique.

2014 : membre de l'Institut universitaire de France.

2019 : parution de *Il faut s'adapter. Sur un nouvel impératif politique* (Gallimard, coll. « NRF Essais »).