

Sous la direction de
Charles Perraton
Oumar Kane
Fabien Dumais



Mobilisation de l'objet technique dans la production de soi



Presses de l'Université du Québec

**Mobilisation
de l'objet technique
dans la production de soi**

Vedette principale au titre :

Mobilisation de l'objet technique dans la production de soi

(Cahiers du Gerse)

Textes présentés lors d'un colloque international tenu à l'Université du Québec à Montréal
les 22 et 23 oct. 2011.

Comprend des réf. bibliogr.

ISBN 978-2-7605-3646-3

1. Technologie – Philosophie – Congrès. 2. Autodéveloppement – Congrès. 3. Communication
– Philosophie – Congrès. 4. Technologies de l'information et de la communication –
Philosophie – Congrès. I. Perraton, Charles, 1948- . II. Kane, Oumar. III. Dumais, Fabien,
1978- . IV. Collection : Cahiers du Gerse.

T14.M622 2012

601

C2012-942095-6

Membre de
L'ASSOCIATION
NATIONALE
DES ÉDITEURS
DE LIVRES

Presses de l'Université du Québec

Le Delta I, 2875, boulevard Laurier, bureau 450, Québec (Québec) G1V 2M2

Téléphone: 418 657-4399 – Télécopieur: 418 657-2096

Courriel: puq@puq.ca – Internet: www.puq.ca

Diffusion/Distribution:

Canada: Prologue inc., 1650, boulevard Lionel-Bertrand, Boisbriand (Québec)

J7H 1N7 – Tél.: 450 434-0306/1 800 363-2864

France: Sodis, 128, av. du Maréchal de Lattre de Tassigny, 77403 Lagny, France – Tél.: 01 60 07 82 99

Afrique: Action pédagogique pour l'éducation et la formation, Angle des rues Jilali Taj Eddine
et El Ghadfa, Maârif 20100, Casablanca, Maroc – Tél.: 212 (0) 22-23-12-22

Belgique: Patrimoine SPRL, avenue Milcamps 119, 1030 Bruxelles, Belgique – Tél.: 02 7366847

Suisse: Servidis SA, Chemin des Chalets, 1279 Chavannes-de-Bogis, Suisse – Tél.: 022 960.95.32



La Loi sur le droit d'auteur interdit la reproduction des œuvres sans autorisation des titulaires de droits.
Or, la photocopie non autorisée – le « photocopillage » – s'est généralisée, provoquant une baisse des ventes
de livres et compromettant la rédaction et la production de nouveaux ouvrages par des professionnels.
L'objet du logo apparaissant ci-contre est d'alerter le lecteur sur la menace que représente pour l'avenir
de l'écrit le développement massif du « photocopillage ».

Mobilisation de l'objet technique dans la production de soi

Sous la direction de

Charles PERRATON
Oumar KANE
Fabien DUMAIS

 Presses
de l'Université
du Québec

Cahiers du gerse



Comité scientifique et de rédaction

Serge Cardinal, Département d'histoire de l'art, Université de Montréal

Mike Gasher, Department of Journalism, Concordia University

François Jost, Département des communications, Université de Paris III
Sorbonne-Nouvelle

Germain Lacasse, Département d'histoire de l'art, Université de Montréal

Alain Médam, Sociologue et peintre

Charles Perraton, Département de communication sociale et publique,
UQAM

Bernard Perron, Département d'histoire de l'art, Université de Montréal

Jean-François Renaud, École des médias, UQAM

Jean-Philippe Uzel, Département d'histoire de l'art, UQAM

Remerciements

Le Gerse remercie le CRSH, la Faculté de communication, ainsi que le Département de communication sociale et publique de l'UQAM qui, par leur aide financière, ont rendu possible cette publication.

Les Presses de l'Université du Québec reconnaissent l'aide financière du gouvernement du Canada par l'entremise du Fonds du livre du Canada et du Conseil des Arts du Canada pour leurs activités d'édition.

Elles remercient également la Société de développement des entreprises culturelles (SODEC) pour son soutien financier.

Montage et révision des textes

Charles Perraton, Oumar Kane, Fabien Dumais, Charline C. Lessard

Mise en pages

Info 1000 Mots

Couverture

Concept de l'image: Charles Perraton

Photographie: Fabien Dumais

Modèle: Gabrielle Trépanier-Jobin

Retouche photographique et graphisme
de la couverture: Jean-François Renaud

2012-1.1 – *Tous droits de reproduction, de traduction et d'adaptation réservés*

© 2012 Presses de l'Université du Québec / Cahiers du gerse

Dépôt légal – 4^e trimestre 2012

Bibliothèque nationale du Québec / Bibliothèque nationale du Canada

Imprimé au Canada

Sommaire

- 7 **Objet technique et production de soi** — Charles PERRATON,
Oumar KANE et Fabien DUMAIS
-

Conceptualisations

- 13 Philosophie de la technique et technologies de la communication — Luiz C. MARTINO
- 37 Technique et individuation: la part du social — André MONDOUX
- 57 Expression et aliénation de l'objet technique: dialectique de l'objet technique dans la production de soi chez Ernst Cassirer — Gabriel GALAND
- 67 Mémoire et technique: le cas du langage — Laurence-Olivier BLAIS
- 87 Technique, objet technique et production de soi: vers une approche écologique — Oumar KANE

Analyses

- 99 Se raconter et conseiller les autres sur les forums en ligne: la construction d'une identité d'expert en médicaments détournés — Christine THOËR, Florence MILLERAND, Valérie ORANGE et David MYLES
- 121 Je suis libre moi non plus: Facebook et la production de soi — Maude BONENFANT et Yanick FARMER
- 143 Mobilisation de l'avatar dans la (dé)construction de l'identité de genre: l'exemple des *machinimas* parodiques — Gabrielle TRÉPANIÉ-JOBIN

Problématisations

- 165 Pour vivre autrement: le portable à l'heure du «Printemps québécois» — Charles PERRATON
- 189 La malédiction de la troisième main — Thierry BARDINI
- 205 La vexation par les images: critique du rapport de propriété à partir de la pratique de la photographie de rue — Fabien DUMAIS
- 225 Expo 67 ou *la ville et les sens* — Étienne PAQUETTE
-

- 239 Bibliographie générale
- 263 Notes sur les collaborateurs

Objet technique et production de soi

Charles PERRATON, Oumar KANE et Fabien DUMAIS

La présente édition des Cahiers du Gerse fait suite à un colloque international organisé par Charles Perraton, Oumar Kane et Fabien Dumais intitulé *Mobilisation de l'objet technique dans la production de soi*, qui s'est tenu à l'UQAM les 22 et 23 octobre 2011. Les douze textes ici rassemblés proviennent à la fois de conférenciers du colloque et d'auteurs invités. L'ensemble des textes présente une grande cohérence et l'ouvrage est organisé en trois parties qui offrent une clé pour la lecture de l'ouvrage.

Dans la première partie, intitulée *Conceptualisations* et qui comprend cinq contributions, le lecteur est invité à prendre connaissance d'un certain nombre de propositions théoriques et à renouveler les catégories classiques relatives à la technique, à l'objet technique et à la production de soi. À la lueur de ces clarifications, on s'aventure ensuite dans la partie *Analyses* dont les trois contributions portent sur l'investigation d'objets plus circonscrits, tels que le site Facebook, les jeux de rôle et les forums en ligne. La dernière partie, intitulée *Problématisations*, regroupe les quatre dernières contributions qui offrent l'occasion de repenser la production de soi à travers certains médias tels que la main, l'appareil photo, le portable et l'Expo 67 comme dispositif symbolique.

Conceptualisations

Dans sa contribution théorique, **Luiz Martino** passe en revue les rapports de la philosophie de la technique et des études en communication. Récusant l'idée que le corps ou l'esprit puissent être considérés comme des technologies, l'auteur conçoit les moyens de communication comme une certaine catégorie de techniques (celles du symbolique) et la science comme une pensée sur la technique. Dès lors, la communication comme discipline peut permettre à la philosophie de la technique de se renouveler en se tenant à distance des questionnements récurrents sur l'essence de la technique.

L'analyse d'**André Mondoux** entre en résonance à plusieurs égards avec celle de Martino dans un projet commun de contribuer à une *critique de la raison technique*. L'auteur soutient que la sociologie

de la technique et certains courants de la philosophie de la technique perdent de vue l'essentiel en donnant le primat aux sujets et à leurs usages. Convoquant Heidegger et Simondon, Mondoux montre que le rapport du sujet à la technique n'est pas un rapport de pure instrumentalité, mais un jeu où l'apport de la technique n'en est pas un d'extériorité mais de production du sujet. Partant de cela, sont analysées les conséquences du phénomène technique sur l'individu et la collectivité, appréhendées à partir des travaux de Bernard Stiegler. Cette entrée permet à l'auteur d'interroger les « formes contemporaines de la production de soi » dans une perspective critique.

En centrant sa contribution autour des travaux d'Ernst Cassirer, **Gabriel Galand** veut interroger la production théorique de ce philosophe qui a contribué à revaloriser l'héritage kantien en mettant l'accent sur les conditions de possibilité de la connaissance. La *fonction symbolique* comme invariant de l'activité humaine mise au jour par Cassirer est analysée comme un « élargissement de l'épistémologie à une sémiologie de la culture ». En ce sens, Galand mobilise Cassirer pour montrer lui aussi que la technique ne permet pas seulement de dominer la nature, mais qu'elle structure le processus de production du sujet humain lui-même. L'objet technique initie un moment critique (de crise) dans la conscience symbolique du sujet.

En distinguant mémoire phénoménale, mémoire technique et mémoire-temperament, **Laurence-Olivier Blais** trouve un point d'ancrage pour articuler l'étude de la mémoire, de la technique et du langage. L'auteur se demande si une forme de mémoire peut influencer les autres formes, c'est-à-dire si l'expérience de la technique peut avoir une incidence sur la connaissance, et donc sur la production de soi. Pour répondre à cette interrogation, Blais se tourne du côté des débats relatifs aux énoncés protocolaires qui ont animé naguère les travaux des tenants du positivisme logique. Le processus de connaissance est interrogé en retraçant les débats qui ont animé le Cercle de Vienne, notamment sur les relations entre l'expérience, le langage et les énoncés. Ainsi, il est possible de considérer le langage comme un objet technique. Cette manière de présenter le débat offre un contrepoint à d'autres auteurs de l'ouvrage.

Oumar Kane commence d'ailleurs son article en proposant une distinction entre les opérations portant sur les choses et celles portant sur les signes. La production de soi est pour lui le processus qui fait conjoindre ces deux types d'opération en vue d'une fin que le sujet assignerait à son agir. L'auteur propose de distinguer la technique de l'objet technique, en fonction de l'existence d'artefacts matériels. Kane considère que ces artefacts, ces objets techniques, sont mobilisés dans le processus de subjectivation, car c'est par leur nécessaire médiation que toute pratique signifiante devient possible. Il resterait alors à saisir ces pratiques dans le cadre d'une écologie dont l'auteur propose à grands traits les contours.

Analyses

Dans leur contribution collective, **Christine Thoër, Florence Millerand, Valérie Orange** et **David Myles** soumettent à notre attention un intéressant cas de production d'« experts » dans les réseaux sociaux consacrés à la consommation de médicaments à des fins non thérapeutiques. Les mécanismes par lesquels la reconnaissance de la communauté en ligne est obtenue et les stratégies différenciées d'interaction entre les experts d'une part, et de l'autre entre les experts et les autres membres de la communauté en ligne sont analysés. Est ainsi mis en perspective le processus de production d'experts à travers un arrimage à la littérature existante relative aux motivations des « leaders » et aux processus de construction de leur légitimité, qui elle dépend de la démonstration et de la qualité de l'articulation entre le savoir scientifique et le savoir personnel de l'expert.

Maude Bonenfant et **Yanick Farmer** proposent d'interroger, à partir de l'appareillage conceptuel de Michel Foucault, les pratiques des usagers de Facebook. Les auteurs font le pari que l'intelligibilité de ce phénomène de masse peut être adéquatement saisi à travers le recours au concept de « techniques de soi » qui permet de penser la manière dont l'activité de l'individu en vue de se produire comme sujet est opérée. Le concept de dispositif, qu'ils opposent à celui de structure, vient compléter le cadre théorique qui leur permet d'éviter les deux écueils de l'angélisme et de la diabolisation de Facebook. Dans la deuxième partie de l'article, les considérations éthiques qui sont développées permettent aux auteurs de soutenir

que les pratiques relatives à Facebook sont davantage proches de l'utilitarisme benthamien que du déontologisme kantien en ce que les pratiques mobilisées tendent à maximiser la satisfaction des usagers.

Gabrielle Trépanier-Jobin s'est quant à elle attelée à rendre compte de la construction de l'identité de genre à travers l'analyse des avatars dans les jeux de rôle en ligne. Pour ce faire, elle met à contribution les théories de Judith Butler sur la performativité du genre. L'éventail des possibles permis par le dispositif technique pour la construction des avatars montre néanmoins que la liberté des joueurs est contrainte par des modèles prédéterminés par les concepteurs du jeu. L'auteure montre que les identités de genre trouvent à s'incarner dans les avatars qui participent d'un ensemble de discours destinés à laisser «une empreinte sur les corps charnels en les marquant entre autres d'un sceau d'approbation ou de désapprobation».

Problématisations

Charles Perraton centre son analyse sur le portable sous lequel il subsume un ensemble d'artefacts d'information et de communication (l'ordinateur portable, le téléphone cellulaire, le téléphone intelligent et la tablette numérique). L'étude du portable devient ici le prétexte d'une interrogation sur la production du sujet. Se produire comme sujet libre, c'est «faire œuvre de sa vie» en explorant les limites à l'horizon d'autrui. Mobilisant Kant, Nietzsche, Agamben et Foucault, Perraton évoque les *hypomnēmata*, ces objets techniques supports de mémoire qui permettent au sujet de se déprendre de lui-même. Le portable, qui est devenu «l'élément central de la mobilisation dans ce processus qui engage chacun dans sa relation aux autres, à soi et au monde», est déterminant dans la production de soi.

Thierry Bardini s'intéresse quant à lui au sort de la main dans un contexte technologique où la souris a acquis une prégnance inédite. L'auteur étudie la singularité d'un organe que nous expérimentons sous le mode de l'évidence naturalisée, mais qui est tout à la fois «un organe du toucher, de la préhension et de la compréhension» et qui donc entretient un lien tant avec l'outil qu'avec le langage. Or avec la généralisation des outils, Bardini, à la suite de Leroi-Gourhan, soutient qu'on assiste à une «régression de la main», dont il interroge le procès avec la généralisation massive de l'utilisation de la

souris. De nouvelles modalités de production et de destruction de soi apparaissent avec l'émergence de capacités qui s'accompagnent d'incapacités induites. Il analyse et élargit ce processus à la lumière des notions complémentaires de handicap et d'éducation.

Après le portable et la main, **Fabien Dumais** privilégie pour sa part l'image, en vue d'interroger le processus de production de soi. L'objet technique qui l'intéresse est en l'occurrence l'appareil photo appréhendé dans le cas particulier de la photographie de rue (*street photography*). À travers la notion d'*expérience vexatoire*, l'auteur investit la sémiotique de l'image et le droit de propriété relatif à la production des images (le « droit à l'image ») qui détermine ce qui est photographiable et ce qui ne l'est pas dans l'espace public. Il montre que la vexation par ce type d'images n'est pas une agression et relève d'une modalité de la production de soi, puisque pensée et image de soi entretiennent des liens intimes dans le processus de subjectivation. L'appareil photographique joue un rôle central puisqu'il permet de produire une image de l'individu qui n'est pas forcément en adéquation avec sa propre représentation de lui-même. Par cela s'ouvre un champ de possibles.

Pour compléter le tableau, **Étienne Paquette** propose une immersion dans l'Exposition universelle de 1967 qui s'est tenue à Montréal. L'auteur se demande ce que cet événement, qui structure encore nos expériences de la ville, a à nous enseigner en tant qu'environnement médiatique. Appelée « Terre des hommes », l'exposition voulait mettre en relation l'espace habité, les arts et les médias et a ainsi préfiguré nombre de projets d'aménagement urbain actuels. Immersion et interactivité étaient déjà au cœur du projet de conception des pavillons d'Expo 67, si l'on définit l'interactivité comme « l'accentuation de l'impact des participants sur l'élaboration et sur la diffusion des contenus lors du déroulement d'événements publics ». L'auteur soutient que nous habitons encore d'une certaine manière Expo 67 et vivons sous son signe. D'où la conclusion que le monde des sens et l'élaboration du sens sont influencés par les aménagements dans lesquels nous évoluons, ce qui amène Paquette à se poser la question d'une éventuelle perte de sens dans un univers fait d'écrans et où l'interactivité s'est radicalement numérisée.

Philosophie de la technique et technologies de la communication

Luiz C. MARTINO

La question de la technologie a connu des développements assez différents selon les domaines de connaissance. Elle est devenue un point de réflexion incontournable pour la philosophie du ^{xx}^e siècle dans la mesure où il n'est guère possible de discuter de la nature et du destin de l'homme sans expliciter son rapport à la technique. La technique occupe aussi de plus en plus le centre de la réflexion dans les sciences dures. Les grandes conquêtes de celle-ci tantôt s'appuient sur des applications techniques, tantôt les alimentent, en démontrant une grande intégration entre elles, au point que s'est imposée la question de savoir si la science ne serait qu'une « technique théorique ». Du côté des sciences sociales, la technique a connu des fortunes diverses selon les disciplines considérées.

Dans le présent article, nous centrons nos analyses sur les rapports de la philosophie de la technique et des études de communication. Néanmoins, il y a une tendance au sein des sciences humaines dont l'examen peut nous aider à introduire notre propos. Il s'agit d'une ligne de réflexion qui va de la *technique du corps* de Marcel Mauss aux *techniques de soi* de Michel Foucault. Il s'agit de travaux remarquables sous maints aspects, mais il importe de se demander ce que la technique signifie vraiment pour eux. Les sciences sociales auraient-elles trouvé une manière qui leur est spécifique de poser la question de la technique ?

Mauss comprend par les *techniques du corps* « les façons dont les hommes, société par société, d'une façon traditionnelle, savent se servir de leur corps » (Mauss, 1936 : 5). Sa définition est très large : « On appelle technique, un groupe de mouvements, d'actes, généralement et en majorité manuels, organisés et traditionnels, concourant à obtenir un but connu comme physique ou chimique ou organique » (Mauss, 1948 : 436). Elle reste vague, comprenant des actions et des faits divers (le sommeil est-il une action ? Que dire de la magie, appartient-elle vraiment à la même classe de phénomènes que l'automobile ou la fourchette ?). Elle se confond avec l'éducation et le dressage de l'être humain (1936 : 12) ou encore avec tout comportement qui relève de l'apprentissage (tradition) et

qui n'est pas un *comportement naturel*. La définition maussienne de la technique recouvre quasiment le même domaine que la *coutume* et les habitudes concernant l'héritage culturel, c'est-à-dire la culture appliquée au corps (*ethos*). Pour Mauss, le regard des sciences sociales s'est éloigné de la question de la technique à cause de « l'erreur fondamentale de ne considérer qu'il y a technique que quand il y a instrument » (1936 : 9). Mais cela ne va pas sans une certaine contradiction avec le fait d'envisager le corps comme « le premier et le plus naturel instrument de l'homme » (Mauss, 1936 : 10).

Michel Foucault, d'un autre côté, s'intéresse aux *techniques de soi*. Désignation qui indique en vérité les prescriptions des pratiques corporelles dont certaines doctrines font usage pour modeler l'esprit (gymnastique, méditation, pénitence, confession)¹. Le cadre de ces opérations n'est pas éloigné de celui de l'analyse de Mauss, c'est la *paideia*, la formation de l'homme, son éducation, sa façon de se cultiver, sa préparation pour la vie et pour la mort. Cependant, tant pour Foucault – dont le sujet est l'histoire des pratiques et prescriptions éthiques des doctrines éthiques-religieuses – que pour Mauss, la *technique* n'est pas un thème central dans la mesure où on pourrait même se passer du terme. Tous les deux la prennent comme un équivalent de *méthode* (une façon de faire) ou de *pratique* (une réalisation effective du faire).

Pour notre part, nous essayons d'éviter de confondre : 1) les technologies qui agissent sur le corps ou l'esprit – un fait banal de la technique – et 2) l'idée que le corps et l'esprit sont eux-mêmes des technologies. Par rapport à la première position, on peut identifier un sens de la technique plus précis en soulignant l'intentionnalité, c'est-à-dire en considérant les technologies qui agissent expressément sur le corps dans le but de former l'esprit (production du soi). Il s'agit en fait d'un groupe plus restreint de techniques, mais distinct de celles que Foucault examinait. Nous avons les techniques qui sont employées par autrui et celles qui sont auto-appliquées. Dans les premières, on trouve par exemple les moyens de communication utilisés dans la propagande politique ou la publicité commerciale. Dans le domaine des techniques auto-appliquées, nous avons le livre (éducation, *cultivation*, *self-improvement*), mais aussi toutes les

1. Il s'agit « d'opérations sur leur corps et leurs âmes, leurs pensées, leurs comportements, leurs manières d'être, de se transformer pour atteindre un certain état de bonheur, la pureté, la sagesse, la perfection ou l'immortalité » (Foucault, 2001b : 1604).

pratiques correspondant à des objets techniques comme les cosmétiques, les chirurgies plastiques, les médicaments, les aliments, les prothèses, etc. Et si nous pensons à l'effet indirect que l'objet technique peut avoir sur l'esprit (par exemple, le fait d'habiter un monde où il y a des armes atomiques) ou à l'effet dérivé (l'action de l'automobile ou de l'Internet sur les habitudes, croyances, manières de vivre et usages du corps), toutes les techniques sont des techniques du corps ou du « soi ».

Cependant, le plus important à notre sens est de réfuter l'idée que le corps et l'esprit sont eux-mêmes des technologies. En effet, on peut douter que la simple mobilisation du corps ou de la pensée, le fait de les inscrire dans une relation instrumentale (moyens-fins), soit suffisante pour en faire des techniques. Qui serait « l'utilisateur » de pareils objets dans ce cas ? Comment la culture pourrait-elle « utiliser » le corps des hommes pour parvenir à ses fins ? Serait-elle extérieure à l'homme ? Ou devons-nous revenir à l'idée d'un *sujet* « maître » de son corps ? Il ne faut pas trop prendre au sérieux, non plus, l'idée que le corps et la pensée sont des objets. Ils ne sont pas « une autre chose » par rapport à l'homme, sauf si l'on considère que la technique devient chair et qu'elle est identique à l'homme. Une telle formulation ne correspond pas à la définition d'un objet technique, qui est une forme de *médiation* entre l'homme et la matière.

Mauss et Foucault parlent plutôt de la *formation* de l'homme, leurs objets d'étude sont les *prescriptions*, les doctrines morales-religieuses ou la culture elle-même. Les discussions qu'ils établissent ne portent pas vraiment sur la technique (ce qui d'ailleurs est vital pour les garder à l'abri de critiques peu pertinentes). Si on les considérait comme des penseurs de la technique, leurs positions représenteraient une sorte d'aberration, à savoir un *déterminisme technologique* extrême. La culture deviendrait elle-même une technique et « s'imposerait » aux hommes, ce qui équivaldrait à dire que l'homme lui-même, dans son corps et dans son esprit, serait déjà un objet technique, prêt à être utilisé. Ce serait également un déterminisme technique *dépourvu de sens*, où la question de la détermination de la technique sur la culture serait en même temps annulée (culture = technique) et confirmée comme une sorte d'action inexorable sur l'homme.

Une pensée sur la technique commence au moment où l'on *surmonte* le niveau de l'instrumentalisation (sans le nier) et non *parce qu'il* y a usage et instrumentalisation. À proprement parler, il n'y a pas de

réflexion sur la technique si l'on ne prend pas les objets techniques en tant que producteurs de sens. Or, c'est exactement l'inverse qui arrive dans les approches en question : elles ne prennent le corps ou la subjectivité comme des « objets techniques » que pour y lire le sens que la culture ou certaines doctrines leur donnent. L'objet technique est ainsi considéré comme vide, il n'a pas de sens propre et sa propre signification lui est extérieure et étrangère.

Des penseurs très divers – Cassirer (prédominance de la technique sur les autres formes symboliques), Habermas (la technique comme idéologie), Heidegger (la technique comme métaphysique), McLuhan (la clôture des extensions extérieures comme le fait de la technique moderne) – partent du point de vue que la technique moderne est un rapport avec nos habitudes, nos pensées, etc. Pour Foucault, à l'opposé, la question concerne les pratiques qu'une doctrine philosophique se donne pour atteindre ses buts et non une façon de penser qui émerge à partir des rapports avec les objets techniques.

Par conséquent, du point de vue de la philosophie de la technique, toute mobilisation de l'objet technique est une production de soi. C'est justement ce qui est à l'origine du problème du déterminisme technologique, dont la discussion porte sur la signification de ce rapport. Il n'y a pas d'accent mis sur l'opposition objectivité/subjectivité, mais plutôt sur leur articulation. Du point de vue des études en communication, il s'agit également de se dégager de cette façon de poser le problème de la subjectivité, en prenant les médias comme des technologies du symbolique. Autrement dit, non pas en mettant l'accent sur les messages ou doctrines qu'ils véhiculent, mais plutôt en portant l'attention sur leurs propriétés techniques.

À la lueur de ces considérations, on peut aborder les rapports entre la philosophie de la technique et les études de communication qui se dédoublent dans diverses directions. Dans le présent article, nous ne prendrons pas en compte le frisson que les nouvelles technologies donnent à l'imaginaire de notre époque. Nous ne passerons pas davantage en revue les acquis de la théorie de la communication pour les rapporter à ses différentes sources dans la tradition philosophique.

Notre objectif est de contribuer à penser les moyens de communication directement comme des *techniques* et la science de la communication comme une *pensée* sur la technique, en vue de les mettre en contrepoint avec les problèmes issus de la tradition de la philosophie de la technique.

1. La tradition philosophique de la technique

1.1 Histoire

Les origines récentes du problème de la technique sont à trouver dans l'héritage des Lumières qui ont établi un rapport nouveau entre l'homme et le monde. Mais c'est au ^{xix}^e siècle, en pleine révolution industrielle, que des penseurs comme Auguste Comte et Herbert de Saint-Simon soulignent le rôle de la technique dans la constitution de l'État moderne, tandis que Marx, dans une autre tradition politique, va considérer la technique comme l'assise du développement économique et social. Malgré l'importance de ces contributions, la question de la technique reste dispersée dans une problématique très vaste.

C'est l'ouvrage d'Ernest Kapp, *Fondements de la Philosophie de la Technique* (1877), qui inaugure la réflexion contemporaine sur la philosophie de la technique. Le thème commence alors à devenir central. Mais c'est pendant la première partie du ^{xx}^e siècle que se consolide le passage de *l'étude philosophique de la technique* vers la constitution d'une *philosophie de la technique* proprement dite.

Au-delà de ces repères généraux, la question devient très difficile. La philosophie se caractérise par l'originalité de la contribution de chaque penseur, ce qui a pour résultat de produire des connaissances difficiles à systématiser. Dès lors, donner un sens précis à l'expression *philosophie de la technique* est plutôt une question controversée. Certainement, le découpage historique et la liaison avec la modernité fournissent des pistes importantes pour comprendre l'intérêt et la caractérisation de la philosophie de la technique, mais la réponse restera incomplète sans l'examen de ce qui constitue ses traditions de pensée.

En vue de surmonter cet obstacle, quelques stratégies ont été développées pour rendre une vue d'ensemble. Par exemple, Philip Brey (2010) organise les connaissances de la philosophie de la technique en établissant deux périodes, dont les caractéristiques distinctives ressortent par contraste. La *période classique* (1920-1990) est formée

par des philosophes comme José Ortega y Gasset, Lewis Mumford, Martin Heidegger ou Jacques Ellul. Ces études ont été influencées par les expériences de la Seconde Guerre mondiale et de la contre-culture, d'où l'image négative et déterministe de la technologie, considérée comme une force autonome et menaçante. L'accent est mis sur l'aspect nocif de la technologie, porteuse d'une rationalité aliénante, en nette opposition avec la tradition philosophique du ^{xvii}^e siècle. La méfiance que les penseurs de cette période expriment à l'égard de la technique est le résultat, en dernière instance, d'une réflexion sur le pouvoir extrême que l'homme est supposé avoir sur la nature et ses conséquences pour l'humanité.

Comme d'autres, Brey admet qu'une nouvelle période commence à partir des années 1980, période qu'il caractérise comme l'*approche contemporaine*. Parmi ses principales caractéristiques figurent : une vision ambivalente des usages de la technologie (pour le bien ou pour le mal) ; une orientation empirique, fondée sur une vision qui met l'accent sur la contingence et la construction sociale de la technologie ; et une tendance à reconnaître l'existence de différents types de technologie au lieu de la formulation classique, qui avait tendance à faire de la technologie une forme abstraite (techno-rationalité scientifique ou manières rationnelles formelles de la pensée et de l'action). Ces caractéristiques signalent un *tournant empirique* et une sorte de rupture d'avec les études antérieures². Survient un important changement épistémologique, avec l'émergence d'un nouveau champ d'études, désigné sous la dénomination d'« Études de science et de technologie » (en anglais, *Science and Technology Studies* – STS).

Carl Mitcham (1994) aussi fait appel à l'histoire, mais sa classification vise à effectuer une synthèse des tendances. Pour lui, la philosophie de la technique s'organise autour de deux courants. Celui des « ingénieurs » est composé de penseurs comme Peter Engelmeier et Friedrich Dessauer, liés au VDI-Verein Deutscher Ingenieure (Société des ingénieurs allemands), fondée en 1856. L'appellation peut donner la fausse impression qu'il s'agit d'une réflexion sur leur métier, mais elle n'est pas moins spéculative ou métaphysique que le deuxième courant, celui des Humanités (ou Herméneutique). En tout état de cause, c'est à travers l'opposition de ces deux courants

2. Brey, en particulier, admet deux virages empiriques : une tendance qui, plus ou moins, reprend et étend les problèmes de la période classique et une autre tendance qui accentue la rupture.

que Mitcham présente la philosophie de la technique. Un partage qui n'est pas toujours efficace, vu la difficulté de regrouper les penseurs dans ces deux catégories et même de tracer la ligne de démarcation qui les sépare³.

Le travail de Mitcham – probablement le panorama le plus complet aujourd'hui disponible – ne parvient pas à nous livrer une saisie moins artificielle que celle de Brey. En vérité, les deux approches ne sont pas uniquement descriptives, elles organisent la tradition de manière à introduire et à traiter des problèmes spécifiques, liés au dépassement de la tradition philosophique (tournant empirique pour Brey et synthèse pour Mitcham). L'ouvrage de Brey décrit la période contemporaine, alors que celui de Mitcham s'efforce de synthétiser les positions de la tradition classique.

Il n'en demeure pas moins que le caractère artificiel de ces présentations de la philosophie de la technique est manifeste. Il suffit de les comparer avec une approche plus ponctuelle et historique comme celle de Hans Ruin (2008) pour se rendre compte des distorsions. Par exemple, elles passent sous silence le rôle majeur du kantisme dans le développement de la pensée allemande. Le projet de Dessauer de compléter les trois critiques kantienne par la critique de la technique fournit un cadre qui relie des penseurs comme Dessauer et Heidegger, pourtant classés différemment dans les catégories de Mitcham (1994).

Les limitations de ces approches de la tradition philosophique illustrent la difficulté de parler d'une philosophie de la technique et de penser les courants en son sein. Surtout avec l'ampleur que prend le problème de la technique, ce qui soulève la question de savoir si la technique ne serait pas, en réalité, qu'un autre terme pour discuter du problème de la modernité et du destin humain.

1.2 *Problèmes*

Ni la simplification de l'histoire, ni l'irréductible richesse de ses détails ne peuvent permettre de synthétiser la tradition philosophique. À l'opposé, un bilan des principaux problèmes est certainement plus utile et est fréquemment employé. Au-delà de la

3. D'autant plus qu'un auteur comme Dom Idhe, par exemple – reconnu pour ses affinités avec Heidegger et l'herméneutique – est classé dans le courant de l'Ingénierie. Durbin (2006) critique cette synthèse comme prématurée.

grande diversité des approches et des positionnements subsistent quelques thématiques stables qui s'inscrivent dans une continuité en philosophie de la technique. Les rapports entre science et technique (la technique comme *science appliquée* ou la science comme *technique théorique*?) ou le statut ontologique de l'être technique (un quatrième royaume placé à côté de l'animal, la matière et l'homme) en sont des exemples. Mais de façon générale, les discussions sur la technique peuvent s'organiser autour de trois grands problèmes :

- *La Valeur*: Qu'est-ce la technique représente pour l'homme? Est-elle l'expression de son essence (liberté, pouvoir d'action) ou est-elle une forme d'aliénation?
- *Le Déterminisme*: La technique s'impose-t-elle et donne-t-elle forme au social et à la culture? Ou, à l'inverse, n'est-elle qu'une des formes de la culture, un effet résultant du conflit des agents sociaux (dynamique sociale)?
- *L'Efficacité*: Bien que l'objet technique soit une construction sociale (il a une historicité et une insertion dans la culture), son effet n'est pas de l'ordre symbolique, mais de l'ordre du réel. Que signifie ce dépassement?

Le premier problème est le plus discuté dans la tradition philosophique. Le deuxième est une question privilégiée par les sciences sociales. Le dernier est le moins courant et le plus difficile à cerner. L'efficacité qui résulte de l'action technique dépasse la condition symbolique, ce qui pose le problème du rapport de l'homme au réel (nous reviendrons sur ces questions plus avant dans notre développement).

1.3 *Impasses*

Or, si la philosophie de la technique naît si tardivement, c'est parce qu'elle n'est pas une collection des visées des grands systèmes philosophiques sur la technique. Sa fondation a nécessité que la technique prenne une place centrale et devienne une clef pour la signification de la réalité.

Si cette distinction peut donner une réponse satisfaisante pour délimiter et préciser le sens d'une philosophie de la technique, d'un autre côté, elle aboutit à une aporie assez troublante: pour devenir une grille de lecture de la réalité, la technique doit sacrifier la sienne

et ne correspondre à aucune classe de phénomènes⁴. En d'autres mots, il s'installe une tension contradictoire entre la possibilité de la définir et sa signification totalisante, comme si la réalité tout entière devrait être un phénomène technique. La généralisation de l'approche philosophique tend à identifier et à dissoudre la technique dans des phénomènes très généraux comme l'idéologie (Habermas) ou la Rationalité (Ellul), eux-mêmes compris comme des principes généraux – moyens-finalité, utilité, efficacité. Pareille généralisation pose comme problème le rapport à la *nature*, le *destin* de l'homme ou de son assujettissement à une réalité qui le dépasse. À partir de là, on perd de vue le problème de la définition pour centrer la réflexion exclusivement sur la signification de la technique.

Cependant, considérée comme une forme de résistance à la technique par l'orientation de la réflexion vers la dénonciation et la mise en garde contre ses dangers, la philosophie risque de faire de toute entreprise philosophique une *technique de salut* paradoxalement dirigée contre la technique. La pensée elle-même assumerait ainsi une matrice technique, ce qui rendrait inutile toute tentative de lui échapper.

Dès lors, la philosophie deviendrait-elle obsolète? Les approches philosophiques, certes, sont variées et n'ont pas toujours la forme extrême que nous leur avons donnée ci-dessus. Mais le risque est bien réel, d'autant plus que la tradition philosophique insiste pour remplacer la question de la technique par des questions très générales, au point que l'on peut sérieusement s'interroger sur le fait de savoir *si on parle vraiment de la technique*.

La compréhension de ces impasses fait d'une certaine manière partie des efforts de renouvellement de la philosophie de la technique, auxquels participent les STS et leur tendance à l'empirique et contre toute généralisation excessive. Mais le vrai défi persiste: parvenir à penser la technique dans sa spécificité, sans la hausser à un phénomène total (tout serait technique) ni la dissoudre dans d'autres instances (un effet de la société, du politique, de l'économie, de la culture, etc.).

4. On le voit, par exemple, dans les définitions de Heidegger, que la technique est un encadrement, une attitude vers le monde (*gestell*), ce qui fait de la nature une source de consommation (*bestand*): «l'essence de la technique n'est rien de technique», son essence est un discours; la technique est dévoilement, provocation et, finalement, n'est pas humaine.

D'ailleurs, il est assez significatif que des auteurs distingués commencent souvent leurs réflexions en acceptant des définitions courantes, sans se soucier d'analyser ce qu'est la technique. Par exemple, Cassirer l'envisage comme des extensions et Heidegger comme des objets instrumentaux sans cependant les développer réellement dans leurs analyses. C'est seulement après l'établissement de la signification que la technique est révélée ou définie. Jacques Ellul adopte une autre démarche, il commence par signaler qu'il ne considère pas les objets techniques, mais le système ou le « phénomène technique », c'est-à-dire une abstraction théorique. Mitcham, dans son projet de proposer une perspective pluraliste ou contraint par son désir d'effectuer une synthèse, ne fournit pas une définition de la technique.

Ce consensus implicite n'est pas acceptable, il faut refuser l'idée que la technique est une évidence et que la tâche de la philosophie serait de lui donner une signification. La question de la définition doit gagner plus d'importance : il faut trouver la signification de la technique par et à travers sa définition, sans renoncer à lui donner un sens délimité.

2. Définition de la technique

Dans sa formulation la plus générale, on peut définir la technique comme « l'action de l'homme sur la nature ». Malgré sa simplicité, cette définition pose correctement la question, surtout si on tient compte du fait que cette action est constitutive de l'essence même de l'homme. Il ne s'agit dès lors pas d'une action quelconque, mais de celle qui fait de l'homme ce qu'il est. Avec la dimension symbolique (Parole), la technique exprime la spécificité de l'homme⁵, car on ne connaît pas de société sans technique ou sans langage.

Par conséquent, une approche alternative à celle de la philosophie de la technique doit d'abord essayer de développer une définition générale de la technique pour ensuite envisager de trouver la signification à partir de cette définition et non le contraire. En d'autres termes, elle doit mener ses enquêtes sans déborder du cadre définitionnel de la technique – c'est-à-dire qu'elle doit commencer par

5. La technique et le symbolique (Geste et Parole) sont des dimensions complémentaires et essentielles à l'homme (Leroi-Gourhan, 1991).

établir une certaine classe de phénomènes et se refuser à donner une extension maximale au concept ou à prendre la technique comme phénomène total et générique.

Pour nous qui considérons la théorie de la communication comme une approche alternative, nous devons commencer justement par montrer que ce rapprochement avec la philosophie est moins arbitraire qu'on pourrait le croire *a priori*. Reprenons la définition générale déjà proposée pour lui donner une formulation plus précise : *la technique est l'action (d'une portée pragmatique) que l'homme (non pas en tant qu'être général, mais comme individu humain) exerce sur le monde à travers un objet (instrument).*

Ces précisions sont tout à fait capitales. La technique n'est pas l'action humaine en tant que telle, mais celle qui – visant une action efficace sur la réalité – est exercée avec le concours d'un *objet*. Soulignons que, dans cette formulation, la notion d'*objet* est aussi décisive que celle d'*action* (pragmatique)⁶. Malgré l'importance de cette dernière – dimension d'intentionnalité de l'action (ouverture aux approches psychologique, sociale, économique et politique de la technique) ou dimension instrumentale de l'action (mobilisation de moyens par rapport à une finalité) –, la notion d'objet se révèle être une clef incontournable pour rendre compte de la spécificité de l'action technique. Elle indique que l'action technique n'est pas une action quelconque, mais est spécifiquement celle qui a valeur de *médiation* et qui s'exerce en tant que compromis entre l'homme et le monde.

Dès lors, *l'action devient technique parce qu'elle est médiatisée par un objet, lequel n'est technique que parce qu'il est médiation entre l'homme et le monde*. La médiation dote l'objet technique d'une ontologie propre, qui s'exprime comme une forme d'humanisation de la nature (artefact) aussi bien qu'une naturalisation de l'homme, dans le sens d'une objectivation matérielle de l'humain. Cette *transitivité* est à la base du rapport entre la technique et la dimension symbolique (le geste et la parole) et permet de conceptualiser la technique en tant qu'*extension* de l'homme.

6. La technique est une *équation symbolique de la réalité*, dont les effets sont réels. Ici, nous restreignons nos analyses à la dimension de l'objet comme médiation. Pour une analyse plus détaillée, voir Martino (1997).

2.1 Quelle classe de phénomènes ?

La première remarque à retenir de ces brèves considérations sur la définition de la technique porte sur la caractérisation du phénomène. Quelle interprétation devons-nous donner à cette définition ? Comment la traduire en critères d'investigation ou, plus simplement, quelle classe de phénomènes désigne le terme *technique* ? On ne peut pas parler de technique en l'absence de ces caractéristiques : l'action technique se fait par la médiation d'un objet technique, cette action n'est pas celle de l'homme général, mais de l'individu humain, visant un but pratique. L'objet technique permet l'articulation entre matière et esprit, sans qu'on puisse pourtant le réduire à une de ces dimensions.

Donc, en adoptant ces critères, il apparaît qu'il n'y a pas de technique immatérielle – sans l'action de médiation d'un objet –, ni de technique sans un rapport pragmatique ou instrumental. L'on ne peut pas confondre la technique avec des « procédures » où l'action se fait *directement* avec le corps ou sur le corps humain. Dans ce sens, il faut parler de méthode, de conduite, de comportement, de disciplines du corps, de pratiques sociales, de culture, de morale (notons que, de ce point de vue, le langage parlé [l'expression orale] n'est pas une technique, ni un moyen de communication). Et d'autre part, on ne confondra pas non plus la technique avec des actions qui passent par une médiation, mais qui n'ont pas de visées pragmatiques ou d'action sur le monde, comme les actions ludiques (dans les *jeux*, l'action est dénuée d'efficacité sur la réalité, l'objet devient *jouet*), les procédures magiques, les rituels religieux, les actions de production artistique liées au style (« technique de » peinture, de danse, etc.), les modalités d'influence personnelle (la séduction amoureuse, les actions pour convaincre autrui telles que le mensonge, la promesse, etc.), les pratiques et méthodes de développement personnel (*self help* ou *self improvement*).

Enfin, la technique n'est pas un rapport du Moi avec le corps, de la culture avec les mœurs, de la morale avec la conduite, de la société avec les individus, de la Rationalité avec l'homme : l'action reste sur le plan concret et à l'échelle de l'action individuelle. Par conséquent, quelques discussions assez courantes en sciences sociales comme celles à l'égard des « technologies du corps » (Marcel Mauss), des « techniques de soi » (Michel Foucault), de la technique comme « idéologie » (Habermas), du « phénomène technique » (Ellul) sont

peu pertinentes pour notre propos. Malgré l'intérêt manifeste de ces discussions, elles ne portent pas sur la technique, elles ont d'autres objets pour centre d'intérêt.

2.2 La spécificité des moyens de communication comme objets techniques

En négligeant le problème de la définition, la tradition philosophique a compris la technique comme un rapport à la *nature*, sans porter beaucoup d'attention aux différents types de techniques. Les classifications des techniques, quand elles existent, ne sont que des taxinomies destinées à la description et contribuent rarement à résoudre le problème de la définition de la technique. Les moyens de communication, quand ils sont cités, ce qui est rare, n'y trouvent aucune place privilégiée.

Cependant, si l'on prend la définition de la technique comme point de départ pour établir une classification, la situation sera tout à fait différente. La médiation exercée par des objets techniques en général – dont s'occupe la philosophie – est du type *homme-nature*, tandis que celle des moyens de communication concerne la médiation *homme-homme*. Dans celle-ci, l'action ne porte pas sur le monde, mais sur la dimension symbolique. Le résultat de l'action technique n'est pas une transformation physique du monde, mais une modification de notre représentation du monde. Ici, l'objet technique fait la médiation entre consciences : les moyens de communication sont des extensions de la conscience. Par conséquent, il faut les considérer comme un type particulier de technique appartenant à la famille des *technologies du symbolique* comme le montre le schéma suivant.

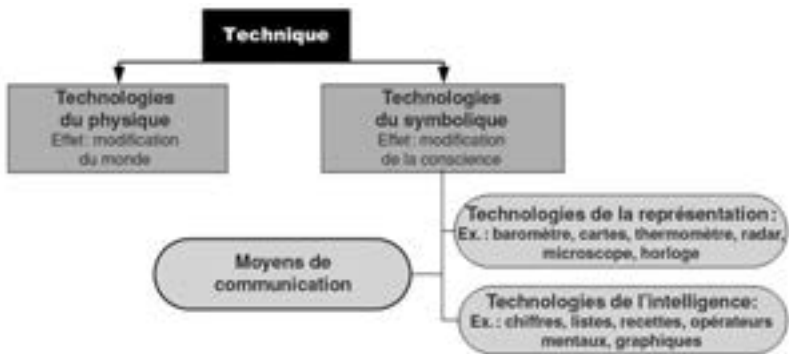


Tableau 1: Classification des techniques

La grande différence entre les technologies « en général » – ou *technologies du physique*, dont la mécanique est l'exemple le plus clair – et les *technologies du symbolique* est que l'effet de ces dernières est une représentation du monde. Un chien, par exemple, peut comprendre qu'une voiture a le pouvoir de se déplacer, mais ne peut pas comprendre le fonctionnement d'un thermomètre, car l'activité du thermomètre n'est pas d'ordre physique (déplacement, énergie, relations de force, etc.). Il s'agit d'information et non de matérialité. Il s'agit de représentations et non de choses. C'est dans la sphère de la conscience humaine que s'inscrit le fonctionnement des technologies du symbolique.

Quoique les distinctions à l'intérieur de la classe des technologies du symbolique soient essentielles pour la pensée communicationnelle, nous ne pouvons que les indiquer brièvement dans le cadre de cet article. Les *technologies de communication* se distinguent des *technologies du physique* en ce qu'elles fonctionnent avec un signe intentionnel, ce qui permet d'établir une communication entre deux consciences par le biais d'un signe expressément dirigé vers autrui en tant que *message*. C'est une propriété que l'on ne trouve pas parmi les *technologies de la représentation* (téléscope, carte, thermomètre, radar, horloge)⁷. Spécifique aux *technologies de l'intelligence* (chiffres, recettes, graphiques) est la possibilité de servir d'*opérateurs mentaux*, c'est-à-dire des objets matériels dont l'interaction avec la pensée fonctionne comme appui pour l'action cognitive, des objets à travers lesquels l'esprit humain acquiert de nouvelles capacités d'opération symbolique (Goody, 1979).

Une des propriétés les plus intéressantes des moyens de communication est de pouvoir changer leur mode de fonctionnement, du fait qu'ils sont à la fois des technologies de l'intelligence et de la représentation. Un moyen comme l'écriture, à l'origine, n'était qu'une mnémotechnique, un opérateur mental. C'est autour de 3200 avant notre ère qu'à Sumer, en Mésopotamie, elle commence à servir de moyen de communication. Avec Gutenberg, la reproduction mécanique et le développement subséquent de la grande presse, l'écriture acquiert d'autres propriétés et rend possible l'apparition du *journal* qui est une représentation de la vie sociale. Or le journal est à la fois un moyen de communication (parce qu'il génère des messages)

7. Ces dispositifs techniques se rapportent plutôt à des processus sémiotiques. Les processus de communication se caractérisent par le message. Voir Martino (2001).

et une technologie de la représentation (parce qu'il permet de rendre visible la société). On peut se demander si on ne pourrait pas considérer les journaux comme des technologies de l'intelligence, dans la mesure où non seulement ils permettent aux individus de connaître la société, mais aussi d'élaborer leurs stratégies d'action et d'intégration sociale (formation de l'opinion, construction de l'identité culturelle, exercice de la citoyenneté, etc.). En ce sens, ce sont des opérateurs pour l'intégration dans la vie sociale et c'est à travers eux que se fait le lien de l'individu au social et à la culture. En tout état de cause, l'interactivité apportée par l'ère digitale (informatique, microprocesseurs, logiciels, etc.) ne laisse pas de doute sur la fonction des nouveaux médias comme relevant des technologies de l'intelligence : les utilisateurs des moyens de communication s'aperçoivent qu'ils peuvent employer d'une façon tout à fait personnelle ces technologies pour sonder le social et la culture, devenus des réalités complexes et hors de la portée spatio-temporelle du corps démuné d'extensions technologiques.

3. Philosophie de la technique et technologies de la communication

Quelles implications pouvons-nous tirer des considérations qui viennent d'être faites ? La philosophie de la technique a longtemps centré ses analyses exclusivement sur les technologies physiques. Sa fascination pour les avancées de l'ingénierie et la valeur de la technique ont fait en sorte qu'elle s'éloigne d'importantes réalisations techniques et qu'elle ignore presque complètement l'existence des technologies du symbolique. Dans cette section, nous examinerons ce problème en prenant quelques-uns des développements techniques les plus significatifs pour la modernité.

1. La *Réalimentation*. Peut-être que le fait le plus hautement significatif à la base du développement technologique de la modernité peut être brièvement résumé dans l'affirmation suivante : *le produit de la technique est réinvesti dans le développement technique*. La mise en place de nouveaux dispositifs techniques modifie les conditions de production et favorise la création d'autres techniques. Ceci permet d'atteindre des niveaux plus complexes de réalisation technique.

La formation d'un système technicien (l'appui des techniques les unes sur les autres) ou le lien avec des ressources scientifiques (technoscience) sont d'autres manières d'exprimer ce nouveau sens de la technique, déjà présent dans la littérature spécialisée. Moins connues cependant sont les voies par lesquelles cela s'est réalisé. Évidemment, il s'agit d'un sujet fort complexe, où l'émergence des sociétés industrielles et du capitalisme sont des facteurs importants. Mais on ne peut pas oublier que l'essor de la connaissance qui donne vie à ces réalisations techniques s'appuie sur des avancées dans le domaine de la communication, plus exactement dans la reproduction, la circulation, la conservation et la récupération de l'information.

De nouveaux rapports à l'information ont été établis. Dans une perspective technique, le premier moment de ce développement a été la *reproductibilité de l'écriture*, avec la presse mécanique. Le passage du manuscrit à l'imprimé a libéré une nouvelle potentialité de l'écriture. Outre l'extériorisation du patrimoine culturel et le fait de le rendre illimité⁸, l'écriture commence à être employée dans le développement systématique des connaissances scientifiques et techniques (retour des technologies de la communication sur les conditions de production technique).

L'imprimé favorise la formation des groupes d'intérêt et le travail en collaboration. À travers ce moyen, les individus échangent leurs expériences et pratiques. Progressivement, des segments de plus en plus nombreux de la société font usage de l'imprimé pour développer leurs domaines d'activité. L'écriture ne reste plus attachée aux fonctions de l'État ou de la religion ; l'usage systématique par différents secteurs de la société déploie ses possibilités d'action dans les réseaux de savants

8. Illimité dans l'espace, puisque le patrimoine culturel devient universel, déterritorialisé ; mais illimité aussi dans la quantité, vu que son extériorisation (le passage du support psychologique au support matériel) potentialise le stockage d'informations. La culture amplifie indéfiniment ses domaines et son pouvoir de transmission aux générations futures, ce qui n'est pas sans conséquences sur la question des *valeurs*.

avec l'essor de la science, mais aussi pour des connaissances appliquées comme celles du commerce, de la guerre, de l'art, de l'agriculture, de l'art culinaire, etc. Les techniques de ces métiers en viennent à être reconnues comme des connaissances, elles deviennent donc une matière à systématisation et à développement⁹. Les horizons du monde connu sont devenus plus amples, mais aussi dépendants des technologies du symbolique.

L'imprimé devient alors un important auxiliaire pour l'établissement du bilan des pratiques existantes, leur discussion et leur systématisation. La communication sert d'instrument de promotion de la connaissance en général. Peu à peu, mais de façon irréversible, s'instaure un mouvement d'intégration des connaissances dans le travail intellectuel (Eisenstein, 1983), avec la formation et l'établissement de groupes et de réseaux de coopération. Il y a donc eu une accumulation de connaissances et un important développement dans les manières de les récupérer. Par conséquent, dans la mesure où les sources deviennent plus abondantes et accessibles, le mode de production du travail intellectuel et l'activité symbolique dans son ensemble ont été directement affectés. L'un des changements qui en découlent est le fait que les technologies de la communication commencent à être réinvesties dans la production de technologies, y compris celles du symbolique.

2. *L'Actualité médiatique*. L'effet de réalimentation des techniques sur les conditions de production des nouvelles techniques (en passant par le développement de la connaissance scientifique et technique) ne fut pas le seul effet des nouveaux phénomènes liés à la circulation de l'information qui ont été générés. La reproductibilité mécanique de l'écriture a favorisé des singularités historiques, étroitement associées à l'organisation de la société complexe. La formation de l'*opinion publique* et de la *culture de masse*, l'essor de l'industrie du divertissement et

9. L'Encyclopédie de Diderot et d'Alembert témoigne de l'expansion des domaines de la connaissance et montre que les techniques commencent à être reconnues comme une de ses formes.

de l'industrie culturelle sont des exemples de profonds changements dans la structure de nos sociétés et de leurs rapports avec les moyens de communication.

Politique, culture, art, économie, religion, éducation... il est difficile de trouver une dimension de la vie sociale qui n'ait pas été touchée par les technologies de la communication en tant que technologies du symbolique à part entière, c'est-à-dire en tant que technologies de l'intelligence et de la représentation. La société elle-même – comme nous l'avons déjà indiqué – est devenue un fait communicationnel, c'est-à-dire qu'elle n'est pas une réalité absolue, une « chose en soi », mais une sorte de réalité à laquelle l'individu ne parvient que par le biais de la médiation technique des médias.

Dès lors, la reproductibilité technique, en plus d'aider les connaissances existantes à progresser ou à changer le statut de certaines d'entre elles, a donné lieu à une nouvelle forme de connaissance, celle du social et de la culture. Il s'agit de l'émergence d'une dimension virtuelle et objective – *l'actualité médiatique* –, où se réalise l'unité des expériences individuelles au-delà de la vie communautaire et de l'espace territorialisé. Elle correspond à la production d'une représentation du social capable d'opérer une réduction de la complexité de la culture et de la société. Voilà une réduction nécessaire pour que les individus puissent simplement agir dans un environnement symbolique élargi et enrichi : la réalité amplifiée par les nouvelles frontières technologiques du temps et de l'espace. Sans ce genre de technologie, la vie moderne n'aurait simplement pas lieu : l'individu ne pourrait pas vaincre les obstacles de l'espace immédiat, il n'aurait pas accès à la dimension contemporaine. Celle-ci n'existe pas en tant que donnée naturelle, elle est une temporalité des médias, qui font du passé quelque chose de présent et du présent une réalité élargie.

La simulation du social est une des réalisations techniques les plus décisives. Elle aboutit à l'objectivation de la dimension symbolique et génère un environnement technique qui se superpose à la société, comme les techniques du physique l'ont fait à l'égard de la nature (environnement physique).

En effet, l'émergence du social comme un fait technique implique le déplacement de l'expérience vers l'événement et une resignification profonde du temps et de l'espace¹⁰.

3. La *Forme* et la *Fonction*. Ce fait majeur n'est pas la réalisation de la seule presse. Celle-ci débute le processus, mais d'autres moyens ont été créés et mobilisés. Comme pour les techniques en général, la reproductibilité mécanique a généré les conditions qui ont rendu possible son dépassement par l'instantanéité de la reproduction électrique ou électronique et des technologies digitales.

Néanmoins, le développement technique qui exprime ces nouvelles formes de reproductibilité précède l'informatique et l'électricité. Il s'agissait d'une conquête des technologies physiques qui remonte au début du XIX^e siècle. Comme l'a bien montré Leroi-Gourhan (1993), des inventions comme le métier à tisser de Jacquard (1801), l'orgue de Barbarie et la machine à cartes perforées de Hollerith (1884) sont des exemples qui montrent que *le langage humain a été introduit dans la machine*. Ces ancêtres des logiciels informatiques montrent que l'objet technique acquiert une certaine forme d'intelligence et devient capable d'exécuter plusieurs actions différentes sans avoir besoin de changer l'outil. En d'autres termes, la fonction n'est plus liée à la forme de l'outil.

Cette grande révolution marque le moment décisif de l'histoire de la technique où la dimension symbolique commence à faire partie de la composition même de l'objet technique. Pour les technologies de la communication, cela n'arrivera qu'à la fin du XX^e siècle avec le développement de l'Internet et du numérique. L'explosion du multimédia et la prolifération des nouveaux médias (Twitter, Facebook, *emails*, *blogs*, etc.) en sont un signe manifeste. Dans le domaine de la communication, la séparation entre forme et fonction exprime la disparition du lien rigide entre support et medium. Le medium n'est plus

10. Voir le travail pionnier de H. Innis (1951). Pour la question de l'espace : Carey (1983), Meyrowitz (1985). Pour la question du temps : Martino (1997, 2011).

un certain appareil (la chose), il devient une fonction dans une plateforme digitale (la télé sur ordinateur ou dans un téléphone intelligent)¹¹. D'où sa plasticité et son ouverture aux usages, sa grande capacité d'adaptation aux besoins des individus et des groupes et ses finalités les plus diverses. Cet aspect est important pour générer la représentation du social ainsi que pour permettre l'exploitation de cette réalité complexe. Il s'agit de deux opérations devenues nécessaires pour permettre l'intégration de l'individu dans la société et qui reposent sur les capacités des technologies de la représentation et de l'intelligence.

4. En guise de conclusion : un dialogue possible et nécessaire

La philosophie a longtemps négligé l'existence des technologies du symbolique et, par conséquent, a ignoré des développements techniques hautement importants pour faire avancer la réflexion sur la technique et sur le sens qu'elle prend dans la modernité. Penser les moyens de communication exige alors une réflexion hors des sentiers battus de la tradition philosophique autour de la technique. La philosophie n'a pas su comprendre les implications de l'extraordinaire développement des moyens de communication, ni saisir la signification technologique de ce type de technique.

Il serait très difficile de donner toutes les dimensions où les études des médias rencontrent le problème de la technique. Ici, nous ne pouvons qu'en évoquer succinctement quelques-unes en espérant qu'elles soient suffisantes, sinon dans l'argumentation, du moins pour identifier le problème. La principale contribution de la théorie de la communication à la philosophie de la technique n'est pas et ne peut pas être celle de « philosopher » à sa place, mais de l'éveiller de son sommeil dogmatique, où la technique est identifiée à de grandes abstractions (Rationalité) ou généralisée au point d'être dissoute dans d'autres problèmes, comme ceux de la modernité ou du destin de l'homme.

11. Les moyens de communication sont des extensions de la conscience, chaque moyen étant un accouplement particulier, c'est-à-dire qu'il simule une faculté de l'esprit humain (Martino, 1997).

Les technologies du symbolique ont un riche potentiel à exploiter et leur étude peut aider la philosophie de la technique à renouveler ses questions. Revenons aux principaux problèmes de cette dernière pour fournir quelques indications à ce sujet.

Sur les valeurs. Suivant la même vision pour les techniques en général, la philosophie a vu les moyens de communication comme une menace, une incitation à la consommation, une corruption des valeurs ou un soutien pour l'inculcation idéologique. Son analyse alimente le pessimisme contre la technique. Évidemment, les études de communication ne peuvent pas se contenter de cette approche. Le problème n'est pas de juger la valeur de la technique, mais de chercher à comprendre le rôle que les technologies du symbolique peuvent jouer en tant que facteur de transformation et de production de valeurs.

Un livre, par exemple, peut être considéré bon pour ses propriétés intrinsèquement littéraires, mais il peut aussi l'être dans un sens tout à fait différent: parce que d'autres personnes le lisent. Ce dernier genre de reconnaissance n'amoindrit pas le livre; il s'agit d'une autre façon d'envisager sa valeur, une façon fortement marquée par l'actualité médiatique (circulation de l'information, visibilité des produits, direction et concentration de l'attention sociale, etc.).

L'émergence de l'actualité médiatique bouleverse la production des valeurs. La culture change, sa principale référence n'est plus la tradition, mais le *présent*. La coexistence de référentiels distincts nous force à changer notre compréhension de ce que les valeurs sont. La philosophie elle-même n'échappe pas à ce processus. Louis Pinto (1994), dans son intéressant travail sur les «nouveaux philosophes», nous donne un exemple de la manière dont l'action des médias s'effectue dans le champ philosophique. Ils génèrent une sorte d'«alter philosophie» par rapport à celle liée à l'académie. La presse détient le pouvoir d'inviter et de ne pas inviter, de sélectionner ceux qui peuvent parler et de quoi ils doivent parler. Son activité crée un régime de la visibilité publique et interfère dans la *reconnaissance* du philosophe (son statut, sa légitimation, sa valeur). Il en est de même pour l'artiste, le politicien, etc.

Comme résultat des technologies qui agissent sur le symbolique, l'actualité médiatique exprime un nouveau rapport au temps et à l'espace et une nouvelle compréhension de ce qu'est la réalité. Des catégories classiques de la philosophie – réel/imaginaire, bien/mal, vrai/faux – ne sont pas capables de saisir la transformation de

l'événement. Il n'est pas question de dire que ces catégories sont devenues inutiles ou que la réalité «est morte», mais que notre concept et notre compréhension de la réalité ne peuvent pas rester immuables.

Sur l'aliénation. Le développement technique a introduit un troisième être entre la Nature et l'homme. L'introduction du langage humain dans la machine a généré la crainte d'une intelligence hors de l'humain et contre l'homme. Un rapport qui a inversé les choses: l'homme asservi par la machine, «le bras devient une extension de la machine», l'individu n'est qu'une pièce dans un système. Bref, l'homme est en train de devenir instrument pendant que la technique se fait idéologie.

Mais le cadre fins-moyens est-il vraiment suffisant pour caractériser la technique? La pensée téléologique est-elle suffisante pour rendre compte de la Rationalité? La rationalité technique serait-elle une idéologie «de la technique»? Nous ne pouvons répondre que par la négative à toutes ces questions, vu que la technique n'est pas cela. Quant à l'important problème de l'inversion moyens-fins, il ne repose pas sur la question de la technique; il est plus profond et général (comme en atteste Nietzsche, qui nous donne l'une des meilleures réflexions sur le sujet).

En ce qui concerne le pouvoir de destruction, ce n'est pas une exclusivité des technologies physiques. De la simple diffamation à la guerre d'informations (comme la «guerre des ondes», pendant la Deuxième Guerre mondiale), sous la forme de propagande idéologique ou d'un innocent appel à la consommation, jusqu'à la toute récente cyberguerre, les armes communicationnelles sont redoutables.

N'oublions pas que la première victime de la guerre est la vérité. La guerre de l'information instaure la terreur, un «manque» de réalité (les faits deviennent interprétations et celles-ci les seuls faits). Il ne sert à rien de posséder toutes les armes du monde si l'on ne peut pas dire pourquoi on se bat ou même s'il est stratégique de les employer. Parmi les aspects les plus terribles de la guerre moderne figure la propagande (De Fleur et Ball-Rokeach, 1993; Speier, 1950). Elle a élargi les domaines de la guerre en occupant les dimensions intérieure (l'État contre l'individu) et subjective (qui est l'ennemi?).

Sur l'efficacité technique. La philosophie de la technique la voit comme un dépassement de la dimension phénoménale et l'expression d'une harmonie de la connaissance avec la réalité, ce qui nous place en plein cœur de la métaphysique et de la question de la vérité. Mais dans ce cas, le problème ne serait-il pas, plutôt que la technique, la révélation du réel ?

Notons d'abord que la technique n'est pas un cas isolé. Mort et vie ne sont pas entièrement symboliques. L'acte de reproduction (naissance d'un être humain) dépasse toute dimension symbolique du rapport sexuel et il en est de même pour la mort en tant qu'extinction d'un être. L'action des animaux et des phénomènes naturels met en jeu des actions qui ont aussi une efficacité. Les actions humaines directes (non techniques) sur le monde, ne sont pas dénuées d'efficacité non plus. Par conséquent, l'action technique est loin d'être la seule qui soit efficace parmi toutes les actions possibles.

Certes, il faut admettre que l'efficacité de l'action technique dépasse la condition symbolique de l'objet technique, mais dépasse-t-elle le cadre pragmatique de l'action technique ? Nous l'avons vu, il n'y a pas de sens à parler de technique en faisant complètement abstraction de l'action et en l'ôtant de son cadre pragmatique. Un examen plus attentif de la dimension symbolique n'accorderait pas autant de privilèges à l'efficacité technique comme dépassement du plan phénoménal. De même, une discussion balisée par les repères issus d'une réflexion sur la définition de technique ne peut pas trouver de sens dans une métaphysique qui aurait la prétention de se substituer à la question de la technique.

La philosophie a vu dans l'efficacité technique un dépassement de la dimension phénoménale et a fait de la réflexion sur la technique une spéculation métaphysique sur le réel. Mais la tradition philosophique n'a pas vu la propre *transformation du phénomène en événement médiatique* et son inévitable répercussion sur la réalité non médiatique. Elle a ainsi manqué la transformation des conditions de production de la réalité entraînée par de nouveaux modes de production de l'expérience.

Les études de moyens de communication posent différemment la question. Ce qui les intéresse est le banal et non pas la transcendance ; leur point de fuite est la transfiguration de la réalité, l'analyse de l'actualité médiatique en tant qu'extension du réel par les technologies du symbolique. La technique est analysée dans le plan

de l'activité normale et immanente à la vie sociale, sans avoir besoin de nier ou de s'éloigner des traits fondamentaux de la technique pour en rechercher la signification.

Et pour compléter notre panorama, citons, à titre d'exemple, l'intéressant article de Karl Leidlmaier (1999), où le travail d'Éric Havelock est analysé comme une contribution pour résoudre le problème du *déterminisme technologique*. En effet, les discussions en STS ont mis en œuvre un tournant empirique et une importante tentative de rapprochement avec les sciences sociales. Mais le défi est loin d'être relevé. L'histoire de la théorie de la communication montre que des visions trop étroites de l'approche empirique se révèlent être des obstacles épistémologiques. Les difficultés, on les trouve aussi dans la sociologie de la technique, partagée entre le désir d'application immédiate (sociologie de l'innovation, du développement, etc.) et l'obsession de montrer – contre le déterminisme technologique – que la technique n'a d'autre sens que celui immanent aux usages sociaux (par exemple, Flichy, 1997). Il en résulte une réduction de la technique aux enjeux politiques, aux conflits d'intérêts ou aux stratégies des acteurs sociaux. Ce sont des formulations empiriques, mais très lointaines de celles pertinentes pour la définition de la technique.

En d'autres termes, les recherches empiriques ne peuvent, en elles-mêmes, servir de caution pour garantir le focus sur la technique. La contribution de la philosophie de la technique (et des sciences sociales) est nécessaire pour que la pensée communicationnelle puisse se développer. Tout d'abord, en l'aidant à éloigner l'éternel risque de transformer l'étude des moyens de communication en *know-how* (la mise en marche des médias) qui aboutit à un *savoir technique* et non à un *savoir sur la technique*. Plus profondément, la philosophie de la technique peut créer les conditions pour que le savoir communicationnel puisse y rencontrer les leviers de la transformation de sa problématique, en vue d'exploiter ce grand déplacement épistémologique qui lui permet de sortir de l'analyse des contenus des médias vers les médias en tant que technologie.

Philosophie de la technique et pensée communicationnelle peuvent s'appuyer l'une sur l'autre pour développer leurs objets respectifs d'étude et créer les conditions d'un dialogue nécessaire pour comprendre cette clef de la signification du monde moderne : les moyens de communication en tant qu'articulation des technologies du symbolique.

Technique et individuation

La part du social

André MONDOUX

Les réflexions sur la proximité de l'homme avec ses outils ne sont pas nouvelles. Outre le célèbre ouvrage de Mumford (*Technique et civilisation*), les pensées conceptualisant l'outil (la Technique¹) comme ayant un apport dans la production de l'environnement socioculturel de l'homme se font présentes dès la fin du XIX^e siècle alors qu'émergent les premières approches philosophiques de la technologie. Ainsi, Ernst Kapp (1808-1896) posa l'outil technologique comme une extension des organes humains où le chemin de fer, par exemple, incarnait l'équivalent du système sanguin et le télégraphe, celui du système nerveux. Peter Engelmeier (1855-1941), constatant « l'empire de la technologie » (Mitcham, 1994 : 27) en tant que fondement de toute action dirigée, en appelle à l'ingénieur comme incontournable nouveau chef d'État. Enfin, Friedrich Dessauer (1881-1963) propose d'ajouter l'artéfact technologique aux catégories kantienne du savoir scientifique, de l'action morale et de la sensibilité esthétique, entendant ainsi expliquer le pouvoir de la Technique par sa dimension transcendante (Greenberg, 1992 : 42-43). Tous ces cas ont en commun que la Technique est posée comme une force en soi affectant directement la dynamique sociale elle-même.

Plus près de nous, après un demi-siècle d'essor technologique sans précédent, les technologies numériques de l'information et de la communication réactualisent de façon spectaculaire la question du rapport de l'homme avec ses outils. Cette fois-ci, cependant, force est de constater deux différences fondamentales avec les premiers philosophes des technologies. D'une part, il est moins question d'une philosophie de la Technique, son « essence/ontologie », que de sa dimension instrumentale, c'est-à-dire d'un outil posé comme neutre et sans réel potentiel de déterminisme hors de son usage. D'autre part, la préoccupation sur la technique comme coproducteur du

1. Nous utilisons ici le terme « Technique », par opposition à « technique » : ce dernier renvoie à une technique/technologie particulière, alors que le premier est utilisé pour décrire la dimension « ontologique » commune aux techniques/technologies dans leur ensemble.

vivre-ensemble s'est effacée au profit de problématiques plus individuelles (la production de soi). Ce double déplacement, celui de la technique qui, de facteur d'individuation, devient un simple outil et celui de l'objet de l'individuation qui passe du collectif à l'individuel, nous interroge : ne puise-t-il pas en effet ses racines dans la vision néolibérale du *self-made man*, du sujet tout-puissant comme principal – et unique – moteur du social ? N'y a-t-il pas lieu de réfléchir sur l'autre versant, ainsi occulté, soit le social lui-même et l'apport de la Technique en soi dans le procès d'individuation ? Nous croyons, pour ce faire, qu'il est nécessaire de conceptualiser une dynamique d'individuation qui serait simultanément double (production de soi et reproduction sociale) et où la technique se ferait à la fois instrumentale et ontologique. Pour ce faire, nous entendons expliciter la filiation entre Heidegger, Simondon et Stiegler, afin de mobiliser les concepts permettant de déployer une telle pensée.

1. Les approches des usages

Une des raisons expliquant le regain de popularité actuel pour les problématiques de production de soi par l'appropriation des technologies est que les formalisations de celles-ci, dans bien des cas, reposent sur une conception intuitive de la Technique où l'outil est posé comme étant neutre et entièrement assujéti à son usager. On ne saurait passer sous silence la contribution des théories des usages à cet égard. Inspirées notamment par le courant des *Cultural Studies* et l'ouvrage phare de Michel de Certeau (*L'invention du quotidien*), les théories des usages reflètent bien le déclin des grands récits (Lyotard) au sein de la postmodernité : le sujet, loin d'être confiné aux cadres sociopolitiques et idéologiques en vigueur, démontre au contraire une capacité d'appropriation pavant ainsi la voie à l'action politique (le passage des tactiques de ruse et de résistance aux stratégies).

Si ces approches ont pu porter fruit sur certains aspect – on songe aux dynamiques d'appropriation –, elles prêtent néanmoins flanc à plusieurs critiques. En réifiant la technique en tant qu'*invention* (les « nouvelles » technologies), l'analyse confine l'outil à une neutralité soumise au seul déterminisme de l'inventeur/usager. De plus, cette fixation sur l'invention en tant que radicale nouveauté (« l'innovation » technologique) tend à évacuer le social en positionnant l'usage à un degré zéro – ou « pré-social ». Pour reprendre le titre de l'ouvrage de Michel de Certeau, l'outil comme invention permet au quotidien (le social) d'être lui-même « inventé », c'est-à-dire de se présenter comme une radicale nouveauté fruit de l'usager et non pas

le résultat de rapports sociaux antérieurs à l'invention et à l'usage. C'est ainsi qu'au sein des théories des usages, l'innovation est posée comme première, suit ensuite l'appropriation et ce n'est qu'*après*, par «verrouillage» ou «stabilisation», que l'usage/outil acquiert finalement son statut de phénomène social. Comme mentionné précédemment, cette dynamique n'est pas sans évoquer les fondements du néolibéralisme où l'individu entrepreneur façonne à lui seul un paysage où les rapports idéologiques et politiques n'ont pas réellement droit de cité. Bien sûr, on aura tôt fait d'invoquer une éventuelle «dialectique» comme fourre-tout épistémologique où remiser le social et ses déterminismes, façon de lui reconnaître une pertinence qu'on ne saurait dénier, mais sans toutefois le mettre en jeu au moment même de l'analyse. Rappelons que la dialectique vise à rendre compte de la totalité. La véritable dialectique consiste justement à ne pas mettre le primat sur l'un des pôles de la dynamique individu-société, mais bien à aborder celle-ci en tant que totalité et non pas comme une pléthore éclatée et fragmentée d'usages «locaux». L'apport de cette double causalité est de taille, puisqu'il modifie en retour les prémices mêmes de l'analyse: de synchronique (centrée sur l'objet), celle-ci en vient à être diachronique (l'objet et ses conditions de (re)production).

Afin de penser la double causalité entre les individus et la société, il est donc nécessaire d'adopter un point de vue diachronique où les phénomènes sont abordés dans leur genèse, c'est-à-dire qu'ils *sont* parce qu'ils se *reproduisent* dans le temps (individuation). De même, cette approche diachronique permettra le retour des forces sociales dans le rapport de l'homme à l'outil, en posant ce dernier comme étant à la fois porté et porteur. Sur ce point, la réflexion heideggerienne sur la Technique est un excellent point de départ.

2. Heidegger et la question de la Technique

Un des apports essentiels d'Heidegger est de s'être éloigné de l'ontologie antique, dominée par la pure essence des choses, en posant les fondements temporels, ontiques, à l'ontologie du sujet (*Dasein*). En faisant de la «présence de l'être» une concrétisation effective, Heidegger transforma une problématique spéculative en une ontologie régie par la finitude de l'ontique: «Le *Dasein* se comprend toujours soi-même à partir de son existence, d'une possibilité de lui-même d'être lui-même ou de ne pas être lui-même» (Heidegger, 1985: 33). Comme le souligne Jollivet, le *Dasein* est devenu une «concrétisation ontico-ontologique».

L'analyse existentielle porte sur la production, le *dé-voilement*, de l'être. Le Dasein «est» parce qu'il apparaît en rapport à un passé (*déjà-là*). Ce passé n'est cependant pas encore le sien; pour ce faire, il doit se projeter dans le temps (être-au-monde), c'est-à-dire s'anticiper comme possibilité d'être (*avoir-à-être*), et c'est ainsi qu'il *est* en *devenant*. Le Dasein se donne à lui-même en tant que production, en créant son propre horizon de possibilités. Le moteur de cette dynamique est la probable improbabilité de la fin du Dasein (être-pour-la-mort), engendrant une angoisse (souci) le mettant en *ek-stase* (hors de soi) et qui amorce du coup sa visée d'être en advenant, faisant ainsi du Dasein un être dont les assises sont également hors de lui (être-en-avant-de-soi). En ce sens, la production de soi fait non seulement partie de l'ontologie de l'être, mais elle est aussi tributaire des conditions ontiques de cette production (*dé-voilement*) et, de ce fait, devient une praxis, une prise en charge de son destin.

Ici, la «production de soi» n'est donc pas conforme aux rapports contemporains – industrialisés – d'un consommateur choisissant à sa guise parmi les multiples options de se *présenter* (comme le style de vie ou les avatars), laissant ainsi un fond d'être intouché et préalable au choix et à la présentation. La dynamique de production de soi est d'abord et avant tout existentielle, elle *est* l'être. De plus, contrairement au mode de la présentation, la production de soi n'est jamais complète (coïncidant avec son *essence*)², elle relève d'une dynamique perpétuelle – sans cesse inachevée – de production dans le temps:

Il a cette charge de soi que prend le sens du possible et de la projection vers les possibles, certes, mais cette expérience signifie d'abord que le Dasein reçoit ce qu'il est comme un préalable incontournable qui n'est pas en son pouvoir [...] et que cette détermination de lui-même est toujours d'avance marquée comme insuffisante [...] (Salanskis, 1997: 43-44)

Pour Heidegger, rappelons-le, la dimension instrumentale de la technique était affaire de représentation (anthropologico-instrumentale). L'instrumentalité n'était pour le philosophe que

2. Bien que ce ne soit pas le but de cet article, il serait – sera – intéressant de réfléchir sur la place qu'occupe aujourd'hui la *présentation de soi* acceptée comme *production de soi*, reflétant peut-être ainsi la prédominance de la Technique, soit l'instrumentalisation en ses sens d'ustensilité et d'achèvement (concrétude).

l'appréhension intuitive de la technique. Au contraire, loin d'être neutre, la technique possède chez Heidegger une «substantialité» (Feenberg, 1995) en tant qu'elle relève non pas du *faire*, mais bien de l'ordre du *savoir*:

La *technè* n'est pas un concept du faire, mais un concept du savoir. *Technè* et ainsi technique veulent dire que quelque chose est posé (*gestelt*) dans le manifeste, l'accessible et le disponible, et est porté en tant que présent à sa position (*Stand*). [...] dans la mesure où règne dans la technique le principe de savoir, elle-même fournit à partir d'elle-même la possibilité et l'exigence d'une mise en forme particulière de son propre savoir aussitôt que s'offre et se développe une science qui lui corresponde³. (Heidegger, 1990: 23)

En ce sens, la Technique joue un rôle fondamental pour le Dasein en lui donnant accès à un mode de *dé-voilement* du monde qu'il peut *utiliser* à ses fins d'être-là: «La technique est, ainsi, un mode essentiel de la compréhension de la possibilité d'être-au-monde, de régler sa vue sur les choses, tout en organisant la destination possible» (André, 2006: 110).

Voilà pourquoi la Technique, pour le Dasein, constitue un appel dans la mesure où elle fait partie intégrante de son mode d'être. Cependant, et c'est ici que réside le débat autour de la conception heideggérienne de la technique moderne, Heidegger voyait en cette dernière une force formidable, celle de comprendre et d'ordonnancer le monde en rendant celui-ci *disponible* (le passage de l'à-portée-de-la-main au *sous-la-main*):

Le dévoilement qui régit complètement la technique moderne a le caractère d'une interpellation (*Stellen*) au sens d'une provocation. Celle-ci a lieu lorsque l'énergie cachée dans la nature est libérée, que ce qui est ainsi obtenu est transformé, que le transformé est accumulé, l'accumulé à son tour réparti et le réparti à nouveau commué. Obtenir, transformer, accumuler, répartir, commuer sont des modes du dévoilement. (Heidegger, 1958: 22)

La menace heideggérienne est que si le Dasein ne prend pas conscience de la dimension «ontologique» de la technique, c'est-à-dire qu'il confine sa perception à son rôle de maître de la technique (représentation anthropologico-instrumentale), le Dasein

3. Voilà pourquoi, pour nommer la technique dans sa dimension «ontologique», ou substantialiste, nous utilisons le terme de *Technique*.

fera de son destin celui de la Technique et ainsi se comprendra lui-même uniquement comme technicien. Or la *volonté* de la Technique, une puissance en soi (le pouvoir du pouvoir), est de disposer partout l'étant à la disponibilité, y compris dans le formidable déploiement du « caractère irrésistible de sa domination illimitée » (Heidegger, 1990 : 29), l'homme lui-même...

Cela signifie céder à une exigence qui se situe au-dessus de l'homme, au-dessus de ses projets et de ses activités. Ce que la technique moderne a d'essentiel n'est pas une fabrication purement humaine. L'homme actuel est lui-même provoqué par l'exigence de provoquer la nature à la mobilisation. L'homme lui-même est sommé, il est soumis à l'exigence de correspondre à ladite exigence. (*ibid.* : 30)

L'homme produit donc à partir de lui-même le diktat de la disponibilité, mais il doit également l'assumer, c'est-à-dire penser cette disponibilité en elle-même. Et ce n'est que lorsque la technique est pensée de façon non anthropologique (de technique à Technique) que l'homme peut réellement retrouver sa place véritable, soit au sein du rapport à l'être et au *dé-cèlement*.

Une des critiques qui ont été faites à Heidegger, notamment celle de Bernard Stiegler, nous y reviendrons, est d'avoir trop centré l'analyse sur le jeu sujet/Dasein (le *dé-voilement* de l'individu), masquant ainsi la question de la perpétuation *des individus*, c'est-à-dire de faire de l'être-là une question de reproduction. C'est ce que fera Gilbert Simondon avec ses réflexions sur les processus d'individuation psychique et collective.

3. Simondon et le mode d'individuation

Heidegger a ouvert la voie à la conception de l'homme comme acte de concrétisation et à la nature néoténique de celui-ci, acte de *poïésis* d'un sujet participant ainsi à sa propre individuation. Cette individuation, autre legs heideggérien, ne relève donc plus d'une essence, mais bel et bien d'une dynamique temporelle/ontique. Chez Simondon, cette dynamique sera celle de l'individuation où l'ontologie n'est pas une réalité structurelle, mais plutôt une réalité relationnelle :

Toutefois, si l'ontologie cesse d'être une recherche des structures stables dans l'être, si elle redevient ce qu'elle n'aurait jamais dû cesser d'être : une description des opérations et des échanges entre opérations et structures dans l'être, alors la réalité humaine relève indéniablement d'une approche ontologique. (Guchet, 2010 : 13)

Dans ce « réalisme des opérations », Simondon voyait l'évasive unification des sciences humaines autour des notions de forme, information et potentiel, dans la mesure où il est possible de relier celles-ci au sein d'une opération particulière que Simondon nomme l'opération transductive.

3.1 *La relation transductive*

La transindividualité est une relation entre des termes qui, en retour, reproduit individuellement chacun des termes de la relation. En conséquence, la relation transductive n'est pas productrice de l'individu, mais plutôt *est* l'individu. Plus spécifiquement, Simondon voit l'individu comme une *phase* du processus d'individuation : « L'individualité est un aspect de la génération, elle s'explique par la genèse d'un être et consiste en la perpétuation de cette genèse ; l'individu est ce qui a été individué et continue à s'individer ; il est relation transductive [...] » (1964 : 197).

De même chez Heidegger, où l'ontologie du sujet est encadrée par les limites de l'ontique, la relation transductive simondienne est

apparition corrélatrice de dimensions et structures dans un être en état de tension pré-individuelle, c'est-à-dire dans un être qui est plus qu'unité et plus qu'identité, et qui ne s'est pas encore déphasé par rapport à lui-même en dimensions multiples. (2007 : 24-25)

En ce sens, Simondon s'éloigne du schéma aristotélicien hylémorphique : « Une telle individuation n'est pas la rencontre d'une forme et d'une matière préalable existant comme termes séparés antérieurement constitués, mais une résolution surgissant au sein d'un système métastable riche en potentiels » (2005 : 27).

La dynamique de la relation transductive débute donc par un système « métastable riche en potentialités », plus concrètement, des tensions pré-individuelles. La résolution de ces tensions est ce qui va entraîner l'émergence d'une nouvelle phase, soit l'individu comme tel. Cependant, si le procès d'individuation se terminait sur ce point, l'individu ainsi créé ne serait en rien différent d'une essence aristotélicienne. La grande distinction est que pour Simondon, tout

comme chez Heidegger, l'être n'est pas isolé de sa concrétisation dans la mesure où Simondon entend ne pas dissocier l'être de son milieu qui jouit ainsi du statut de co-instituant (milieu associé) :

Individu et milieu ne doivent être pris que comme les termes extrêmes, conceptualisables mais non substantialisables. De l'être en lequel s'opère l'individuation. Le centre de l'individuation n'est pas l'individu constitué; l'individu est latéral par rapport à l'individuation. L'être pris en son centre, au niveau de l'individuation, doit être saisi comme être se dédoublant en individu et milieu, ce qui est l'être se résolvant. (*ibid.* : 325)

Cet apport du milieu associé n'est pas que simplement contextuel, car c'est bien le milieu qui, en introduisant de nouvelles variables et variantes, est la source de nouvelles tensions lesquelles, en trouvant une résolution dans une nouvelle individuation, deviennent ainsi pré-individuelles en rapport à cette dernière. Le processus d'individuation, par conséquent, n'est jamais une production achevée ou des continuités d'une structure première; il est un enchaînement d'états individuellement instables qui, en se déployant temporellement en phases successives, produisent une métastabilité constituante même de ces états: «[...] il n'y a pas de limite entre l'individu et son activité de relation, la relation est contemporaine de l'être» (*ibid.* : 143).

L'ontologie et l'ontique sont donc chez Simondon unis au sein d'une même dynamique, un devenir de l'être qui passe par sa concrétisation. C'est cette dynamique, «universelle» aux yeux de Simondon, qui est à la base de sa théorie des opérations, l'allagmatique (du grec *allagma*, changement), et que le philosophe appelle à œuvrer à l'unification des sciences humaines. Pour Simondon, cette nouvelle science, en renouvelant les notions d'échanges et de changements transformationnels, pourrait jeter les bases d'une ontogenèse de l'individu fondée sur la dynamique d'échanges modificateurs de structures. Conformément à sa vision de l'allagmatique, Simondon conceptualise la dynamique d'individuation – la relation de transduction – comme universelle, dans la mesure où celle-ci se déploie selon les mêmes principes directeurs, soit des échanges structurants, du vivant au psychique, et du psychique au collectif: des tensions pré-individuelles se résolvant par une individuation, laquelle se concrétisant dans et par un milieu associé, créant ainsi de nouvelles tensions appelées à devenir préindividuelles à une individuation à venir. Pour Simondon, le psychisme apparaît lorsque le vivant ne peut plus résoudre complètement la dualité interne entre la perception et l'action. Cependant, rappelons-le, l'indivi-

duction psychique n'est qu'une phase, car elle connaît elle aussi des tensions. S'inscrivant dans la foulée heideggérienne, Simondon pose également le sujet individué psychiquement comme un être animé d'un sentiment d'angoisse :

L'être individuel seul, se mettant en question lui-même, ne peut aller au-delà des limites de l'angoisse, opération sans action, émotion permanente qui n'arrive pas à résoudre l'affectivité, épreuve par laquelle l'être individué explore ses dimensions d'être sans pouvoir les dépasser. (2007: 156)

L'angoisse comporte déjà le pressentiment de cette nouvelle naissance de l'être individué à partir du chaos qui s'étend ; l'être angoissé sent qu'il pourra peut-être se reconcentrer en lui-même dans un au-delà ontologique supposant un changement de toutes les dimensions [...] (*ibid.* : 113)

Tout comme Heidegger, Simondon pose donc une charge d'être qui s'avère problématique au sujet. Pour Simondon, c'est cette « épreuve de la solitude » (2005 : 280) qui conduit le sujet psychiquement individué à passer à une individuation collective (transindividuelle) :

La problématique psychique ne peut se résoudre de manière intra-individuelle. L'entrée dans la réalité psychique est une entrée dans une voie transitoire, car la résolution de la problématique psychique intra-individuelle (celle de la perception et celle de l'affectivité) amène au niveau du transindividuel ; les structures et les fonctions complètes résultant de l'individuation de la réalité préindividuelle associée à l'individu vivant ne s'accomplissent et ne se stabilisent que dans le collectif. (*ibid.* : 165-166)

3.2 *Technique et individuation*

Avec l'apparition du collectif, l'individuation chez Simondon ouvre la porte à une nouvelle dimension : l'historique et le politique. Quelle direction faut-il donner, en regard de la transindividualité, aux actions des individus ? Quelle science de l'homme pourrait inspirer et surtout guider les actions individuelles ? Quelle vision de l'homme, lire l'unité des sciences humaines, peut inspirer et surtout guider les actions individuelles ? C'est ici que Simondon fait intervenir l'allagmatique, la « science des opérations », car elle permet d'objectiver les actes de l'homme par le biais de l'universalité des opérations qui unissent nature, individu et technique. En effet, la technique déploie les mêmes opérations d'individuation (le mode d'existence des objets techniques) que la nature et l'homme.

L'activité constructive de l'homme lui permet de se donner une image réelle de son acte et opère une modification sur l'objet de la construction qui devient ainsi le moyen d'une construction à venir. L'homme devient ainsi conscient du processus consistant à être l'auteur de sa propre norme.

Cependant, tout comme Heidegger, Simondon pose la technique comme problématique, dans la mesure où c'est désormais la machine qui est porteuse d'outils. En cela, Simondon soulignait que l'objet technique, au lieu d'être abordé par le biais de ses opérations allagmatiques, était principalement défini par le machinisme, qu'il a défini comme étant seulement un stade de l'objet technique et non pas l'essence même de celui-ci⁴. Alors que le machinisme relève de la reproduction (au même), la vision simondienne vise à éclairer par le fonctionnement technique (ses opérations) dont la dynamique (tensions – individuation/milieu – nouvelles tensions) relève essentiellement de l'ordre de la (re)production (création perpétuelle – genèse – mais jamais à l'identique). Pour remédier à cette situation, Simondon en appelait donc à un « humanisme technologique » (Guchet, 2010) et voilà pourquoi, pendant un certain temps, il fondait espoir sur la cybernétique⁵. Cependant, ces espoirs se sont rapidement dissipés, alors qu'au final Simondon avait de la cybernétique une vision où la technique était livrée à elle-même.

Nous retiendrons trois aspects de la pensée simondienne qui, même s'ils n'ont pas été pleinement déployés, ont eu un impact majeur. Le premier est l'effleurement de la technique comme mode de transmission temporel, c'est-à-dire dans le temps, de mémoire :

L'être technique réalise la sommation d'une disponibilité qui reste toujours présente; l'effort étalé dans le temps, au lieu de se dissiper, construit discursivement un être cohérent qui exprime l'action ou la suite d'actions qui l'ont constitué, et les conserve toujours présentes [...] (Simondon, 2005 : 512)

4. Ce qu'il reprochait, entre autres, à la cybernétique est d'avoir limité la notion de technique à celle de machinisme.

5. Simondon a écrit à cet effet deux manuscrits qui sont restés inachevés : *Épistémologie de la cybernétique* et *Cybernétique et philosophie*.

Le second, que cette mémoire est collective et individuan- te :

La valeur du dialogue de l'individu avec l'objet technique est donc de conserver l'effort humain, et de créer un domaine de transindividuel, distinct de la communauté, dans lequel la notion de liberté prend tout son sens, et qui transforme la notion de destinée individuelle, mais ne l'anéantit pas. Le caractère fondamental de l'être technique est d'intégrer le temps à une existence concrète et consistante ; il est en cela corrélatif de l'auto-crée- tion de l'individu. (*ibid.* : 515)

Enfin, troisièmement, technique et humain, en tant que co-individuants, forment une relation de transduction où les deux termes, tout en étant « antagonistes », sont néanmoins complémentaires :

L'effort communautaire et l'effort technique sont antagonistes dans une société déterminée ; les forces communautaires tendent à incorporer les techniques dans un système d'obligations sociales, en assimilant l'effort technique à un travail ; mais l'effort technique oblige la communauté à rectifier toujours sa structure pour incorporer des créations toujours nouvelles. (*ibid.* : 513)

Ces trois aspects, individuation, technique et mémoire collective, seront brillamment développés par Bernard Stiegler, qui s'inscrit explicitement dans la filiation Heidegger-Simondon, et qui introduira au sein de celle-ci les questions fondamentales entourant l'individuation et les rapports socio-historiques (politiques), dont celle de la perte possible d'individuation.

4. Bernard Stiegler : les dimensions sociopolitiques de l'individuation par la technique

Afin de bien cerner l'apport de Stiegler, il est nécessaire de replacer la pensée de ce dernier face à certains points spécifiques des argumentaires heideggériens et simondiens en regard desquels Stiegler dit « s'appuyer contre ». Pour Stiegler, la pensée heideggérienne est trop centrée sur le sujet, plus spécifiquement sur l'existence du Dasein ainsi isolé de son substrat temporel, dans la mesure où son dévoilement (individuation) nécessite un passage du psychique au collectif et vice versa,

c'est-à-dire ce qui, pensé depuis l'être-pour-la-mort, permet cependant de rendre compte de ce fait que l'individuation psychique se poursuit toujours, et comme originairement collective en ce sens, au-delà d'elle-

même, dans un avenir *qui dépasse sa propre disparition* et auquel elle livre son inadéquation comme déphasage dans le préindividuel qu'elle est dès lors appelée à constituer à son tour, et par rapport à quoi elle est toute entière traversée. (Stiegler in Vaysse, 2006a: 61)

Stiegler souligne également que chez Heidegger, l'expérience de la technique se fait toujours « dans la solitude de la facticité » (*ibid.* : 63). En ce sens, la technique est toujours déployée dans l'encadrement que lui procure le Dasein en tant que sujet isolé; elle est limitée aux possibilités ontologiques de production de sens du Dasein. Pour Stiegler, la Technique est la condition essentielle de temporalité et de vérité ontique; c'est elle qui ancre le Dasein/l'ontologique, tout en étant elle-même ancrée dans le Dasein/l'ontologique. La nécessité de penser le Dasein comme un être-à (Heidegger) implique la Technique comme vecteur d'opérationnalisation effective de l'individuation (Simondon):

C'est ici que doit s'opérer une transduction entre l'analytique de Heidegger et la processualité de l'individuation de Simondon. Repenser l'existentialité telle que *Sein und Zeit* tente de la désigner analytiquement comme dimension d'un Dasein, et comme être-à..., est justement ce qui, reliant sinon un *je* à un *nous*, du moins une individuation « psychique » à une individuation « collective », est ce qui donne tout à coup à *Sein und Zeit* une efficacité individuanse renouvelée, et comme réinitialisée et réinitiée. (*ibid.* : 62)

Pour Stiegler, Heidegger pense bel et bien la possibilité de la déchéance, mais celle-ci se déploie sans que soit réellement posée la conjonction primordiale du psychique et du collectif; autrement dit, l'ancrage sociohistorique et ses corollaires, soit la question du politique et des rapports de domination. Quant à Simondon, Stiegler estime que si ce dernier pose effectivement le collectif au rang de « co-individuant », il n'entrevoit pas néanmoins la possibilité d'une déchéance, d'une perte d'individuation qu'introduit l'ouverture du processus d'individuation sur le sociohistorique, car ce passage obligé par le collectif remet en quelque sorte l'individuation, ne serait-ce que partiellement, entre les mains du politique. Pour Stiegler, Simondon pense bien l'information, mais néglige la facticité elle-même, soit le support de l'information; plus spécifiquement, dans une optique contemporaine, la machine industrielle se trouve à être capable de dé-individuation. Ce faisant, Stiegler propose donc de mettre en lumière la facticité de la mémoire, c'est-à-dire son ancrage dans le sociohistorique sous forme de technologies permettant une

mémoire collective: «Ces mnémotechniques et leur efficience sont ce que ni Heidegger ni Simondon ne permettent de penser, alors même que l'un et l'autre appellent cette pensée [...]» (*ibid.* : 65)

4.1 Individuation et société

Pour bien comprendre la dynamique d'individuation chez Stiegler, il est important au préalable de bien cerner la définition de l'homme et des rapports qu'il entretient avec ses outils sur lesquels il s'appuie. Stiegler pose l'homme comme étant essentiellement néoténique par nature, c'est-à-dire incomplet (mythe d'Épiméthée) et devant se produire lui-même (mythe de Prométhée). L'individuation de l'homme n'est donc pas de l'ordre d'une essence, mais bien d'un processus, d'une concrétisation. S'appuyant sur le *déjà-là* heideggérien, Stiegler réaffirme l'importance du passé au sein des processus d'individuation, la nécessité du «legs d'expériences passées constitutives de l'expérience vécue» (1996: 86), processus qu'il nomme épiphylogénèse. Cette insistance sur la continuité dans le temps du processus d'individuation marque bien l'influence de la génétique simondienne. Cette continuité temporelle, qui nécessite une mémoire effective, est rendue possible grâce à la Technique qui non seulement insère ainsi une finitude rétionnelle (inscription ontique) au sein de la dynamique d'individuation, mais qui également rend possible la mémoire elle-même. S'inspirant des travaux de Leroi-Gourhan, Stiegler pose la Technique à la fois comme extériorisation et conservation du passé, et lui confère ainsi un statut de miroir (facticité) qui offre le temps lui-même: «la technique n'aide pas la mémoire, elle est la mémoire» (*ibid.* : 84).

Chez Stiegler, la forme synthétique d'objectivation relève d'une typologie kantienne et husserlienne du souvenir où la rétention primaire est le propre du présent de la perception et la rétention secondaire est le rappel de l'objet par l'imaginaire. S'éloignant du primat husserlien du sujet, soit la rétention primaire comme exclusivement déterminante de la seconde, Stiegler pose au contraire que celle-ci peut non seulement jouer sur celle-là, mais qu'il y a également une forme *tertiaire* de rétention, collective celle-là, qui agit sur les deux autres: «une prothèse de la conscience sans laquelle il n'y aurait pas d'esprit, pas de revenance, pas de mémoire du passé non-vécu, pas de culture» (Stiegler, 2002). Cette rétention tertiaire, dont est explicitement soulignée ici la nature sociale, Stiegler la compare à une *imagination transcendante* issue d'une relation transductive où simultanément le sujet produit un objet qui revient s'imposer à

lui sous forme d'altérité et où l'altérité de l'objet sert à la production même du sujet. Autrement dit, *imaginaire*, car elle provient du sujet et *transcendantale*, dans la mesure où en tant que forme collective elle revient agir sur le sujet sous forme d'altérité. La rétention tertiaire est donc la forme synthétique qui permet l'accès au passé nécessaire au processus d'individuation psychique et collective. La Technique est le support (facticité) de cette forme synthétique.

Cette dynamique de transduction passe donc par ce que Stiegler nomme le redoublement épokhal (interruption, mise en suspens), plus explicitement le rapport entre le *qui* (l'homme) et le *quoi* (Technique). Le rapport de transduction entre l'homme et la technique est un double redoublement. Le premier, celui de la technique, peut être qualifié de synthèse passive, dans la mesure où il a trait à l'extériorisation de la mémoire humaine par un supplément factice ou technique. La Technique, en tant que mémoire tertiaire, est une continuation de l'homme en dehors de l'homme qui prend la forme d'un support provisoire, d'un *déjà-là* communal. Cette première suspension par la Technique (le *quoi*) crée donc un indéterminisme (non effectivité partielle et provisoire du régime patrimonial mnémonique alors en vigueur) qui pave la voie à un second redoublement, soit celui du sujet (*qui*). Cet indéterminisme induit le sujet à *avoir-à-être* en s'anticipant comme possibilité de soi, jouant ainsi le rapport originel existentiel et constitutif entre le Dasein et un *déjà-là*. Cet indéterminisme devient alors la condition même de sa réalisation ontologique.

Ce second redoublement, celui du *qui* sur le *quoi*, peut être qualifié d'actif dans la mesure où il relève bel et bien de l'intentionnalité – créatrice – anthropologique. L'épokhalité est donc « un principe d'évolution esthétique, et c'est en ce sens qu'elle est doublement articulée par la tendance technique et par la singularité idiomatique » (Stiegler, 1996 : 101) ; l'une ne saurait ontologiquement épuiser l'autre. Ce retour déterminant du *quoi* sur le *qui* marque que « le développement technique est un arrachement aux programmes en vigueur qui, par son redoublement, engendre une nouvelle *programmation*. Cette nouvelle programmation est un processus d'individuation » (*ibid.* : 15). Il s'agit bien ici d'un rapport de transduction où chacun des termes ne trouve son fondement que dans le processus qu'il induit : le second redoublement du sujet, redoublement sur le redoublement effectué par la technique, pave en soi la voie à la tendance technique elle-même comme nouvelle forme synthétique de mémoire tertiaire coproductrice d'individuation.

Conséquemment, toute rétention est aussi sélection, c'est-à-dire que ses particularités se cristallisent selon des formes spécifiques qui se réalisent sociohistoriquement. Le régime de rétention tertiaire a donc un impact sur les conditions de redoublement épokhal et ce dernier est à son tour caractéristique des modalités de (re)production d'une société. Autrement dit, devenir/individuation et mémoire tertiaire vont de pair : « L'épiphylogénèse est le *dépôt sédimentaire* laissé par le processus de production des rétentions tertiaires sous toutes leurs formes [...] » (Stiegler, 2004a : 80). Stiegler opère donc une double distinction. La première est que le processus d'individuation du sujet implique une dimension collective/sociale concrétisée par la Technique en tant que finitude rétentionnelle assurant le prolongement de l'homme comme le *déjà-là* de la génération suivante. La seconde, due au fait que le processus d'individuation *advienne* également par le sociohistorique, est la possibilité d'une perte d'individuation, c'est-à-dire que le processus d'individuation lui-même est affecté par des rapports de pouvoir sociopolitiques. Stiegler illustre ce point avec la notion de *misère symbolique* induite par l'industrialisation de la mémoire tertiaire, soit l'émergence des industries culturelles.

Avec la venue des industries culturelles, nous assistons au déploiement des mnémotechnologies (radio, cinéma, télévision, Internet) et au « développement d'une industrie qui fait de la conscience et de l'esprit ses matières premières » (*ibid.* : 45). Comment ? En mobilisant et en définissant les modalités d'accès au *déjà-là* (pré-individuel), en déterminant les formes et les contenus (par le biais de la marchandisation, c'est-à-dire la « critériologie [...] du crédit calculable » [Stiegler, 1996 : 17]) et ainsi en arrivant à développer « une esthétique faisant appel en particulier aux médias audiovisuels, qui, en *refonctionnalisant* la dimension esthétique de l'individu selon les intérêts du développement industriel, lui font adopter des comportements de consommation » (Stiegler, 2004b : 24). Maintenir les individus dans la synchronisation des consciences propre aux médias de masse n'est pas sans conséquence :

Mon passé étant de moins en moins différent de celui des autres parce que mon passé se constitue de plus en plus dans les images et les sons que les médias déversent dans ma conscience, mais aussi dans les objets et rapports aux objets que ces images me conduisent à consommer, il perd sa singularité, c'est-à-dire que je me perds comme singularité. (*ibid.* : 25)

Dans un tel contexte, l'émergence du « nous » est ardue (d'où la *misère symbolique*), de même que celle des sujets individuels, car le pré-individuel, qui rend possible la co-individuation du « je » et du « nous », ne relève plus du communal, mais bien des modalités de production et de consommation industrielles qui du coup deviennent la base du vivre-ensemble en lieu et place du politique en tant que « l'art de garantir une unité à la cité dans son désir d'avenir commun, son individuation, sa singularité comme devenir-un » (*ibid.* : 18-19). Autrement dit, l'homme ne redouble plus la Technique, et ce, de par ses propres actions sociohistoriques où des rapports de pouvoir induisent le contrôle du processus d'individuation psychique et collective. Voilà pour Stiegler ce que Simondon n'a su pleinement exploiter : la dimension sociohistorique du processus d'individuation qui ouvre celle-ci à sa perte. Du coup, nous retrouvons le drame heideggérien de l'homme qui, en conceptualisant la technique uniquement comme un simple outil dont il se pense le maître incontesté, ne pose plus de frein à son utilisation et ainsi unit son destin à celui de la Technique.

5. Retour sur les formes contemporaines de la production de soi

Cette compréhension de l'individuation nous permet maintenant de revenir sur les modalités contemporaines entourant la production de soi et les technologies numériques. Au cours de réflexions précédentes (Mondoux, 2009, 2011, 2012), nous avons posé que le non-redoublement de l'homme sur la technique (surdéterminisme technique) relevait d'une dynamique où l'homme utilise la Technique de façon à reconduire le déterminisme de cette dernière. De plus, nous avons souligné que cette dynamique se déploie dans et par le terroir sociohistorique, plus précisément par le biais de l'idéologie néolibérale.

Le primat de l'individu tel que déployé par le néolibéralisme se manifeste sociohistoriquement par hyperindividualisme, c'est-à-dire par l'émergence d'un individu qui ultimement prétend advenir par et pour lui-même, en dehors de toute influence d'autorité morale, disciplinaire ou idéologique. Ceci se traduit par des pratiques d'auto-expression et des stratégies de quêtes identitaires, de logiques de gratification où tous les discours sont égaux (le libre arbitre individuel) dans leur aspiration d'être directement en rapport avec le réel sans médiation symbolique ou institutionnelle (je suis qui je

veux être). Se proclamant émancipé, l'individu peut ainsi, en apparence du moins, faire *tabula rasa* de l'idéologie et du politique et ainsi reconstruire *son* monde (c'est le fameux *empowerment*). Voilà qui explique, d'une part, la trajectoire historique des technologies de l'information et de la communication (TIC), qui au cours des quarante dernières années sont majoritairement devenues des outils individuels, et, d'autre part, pourquoi les médias « sociaux », malgré leur étiquette de « social », sont des lieux d'expression personnelle, passant du blogue comme journal intime aux espaces personnels d'affichage de messages et de billets. N'acceptant aucune détermination hors de son libre arbitre, l'individu hyperindividualiste doit donc se construire, se forger lui-même. Voilà pourquoi la problématique de la production de soi est si prégnante actuellement et pourquoi au sein des modalités de cette production le « social » est souvent négligé ou ignoré à titre de co-individuant.

Au sein de l'hyperindividualisme, tous les « je » sont égaux dans leur libre arbitre. La contrepartie de cette dynamique sur le plan collectif est qu'aucun « je » (et par le fait même aucun discours ou idéologie) ne peut donc légitimement assumer le pouvoir. Voilà pourquoi celui-ci ne revêt plus les formes traditionnelles de l'idéologie et du politique : il est représenté comme essentiellement technique. Face au relativisme généralisé de l'hyperindividualisme (l'émancipation de tous les « je »), la conception de la technique comme objet neutre et assujéti à la volonté de l'utilisateur permet effectivement de rendre tous les individus égaux dans leur commune dépossession : assuré par une technique autonome, le pouvoir est alors hors de portée des individus qui sont ainsi libres d'agir à leur guise (hyperindividualisme). Ne relevant plus d'aucun discours ou idéologie, cette technicité est posée comme naturellement autoréglée. Morcelée sous le poids d'une multitude de « je », la société ne trouve plus son unité par la transcendance, sa prise en charge par une praxis humaine (l'idéologique et le politique), mais bien par ses processus d'autorégulation décisionnel-opérationnel (Freitag, 2010). Il s'agit d'une dynamique en apparence « non idéologique » (technique) où la reconduction des moyens est devenue une fin en soi ; un processus autoréférentiel induisant une légitimation « qui ne repose sur rien d'extérieur à elle-même et qui est reformulée sans cesse par développement de son propre langage d'autovalidation » (Negri et Hardt, 2000 : 59). Avec les attributs d'opérationnalité, d'autoréférentialité et de totalisation, ainsi émerge le « système technicien » (Ellul, 1977) qui n'est plus représenté comme une

production symbolique/politique (discours social dominant), mais bien comme une ontologie en soi, un monde fermé (Edwards, 1996) ou un système-monde (Mondoux et Lacroix, 2009).

Le système-monde ne saurait connaître aucune extériorité, car cela annihilerait sa prétention d'incarner le monde en soi (on ne peut être à l'extérieur du monde). De ceci découle la nécessité de fonder les processus de socialisation (l'intégration au système-monde) sur la base de l'impossibilité même d'être en rapport d'extériorité face au système, c'est-à-dire sur la surveillance et sur le contrôle ainsi banalisés de par leur intégration au sein des processus opérationnels du vivre-ensemble. Une des formes les plus spectaculaires de cette banalisation par le fonctionnement est l'usage des technologies numériques, mnémotechniques à souhait, puisqu'elles contiennent les traces mêmes de leur production effective. Le fonctionnement laisse donc des traces, traces qui sont à la base même des médias socionumériques : du blogue (de l'anglais *blog* – *WebLog*, le journal des transactions informatiques) à la diffusion automatique de toutes les opérations effectuées par les usagers de Facebook (notification de l'adhésion à un groupe, de l'affichage d'un commentaire, de toute modification apportée au profil de l'utilisateur, etc.), ces services numériques définissent l'identité numérique des individus et forment la trame de « l'amitié » elle-même. Sous cet angle, être en rapport d'amitié, c'est aussi divulguer, en temps réel, ce que je dis, ce que je fais et même où je suis, car avec la récente tendance à intégrer les données de géolocalisation (GPS) dans les médias sociaux, dire où je suis fait désormais partie du registre des stratégies d'expression identitaire.

Hyperindividualisme et système-monde sont dialectiquement liés : ils valorisent tous deux le temps réel (gratification/fonctionnement) ; l'un veut se dire/rendre visible, l'autre veut voir ; enfin, les deux posent un rejet de l'altérité (l'autre/l'idéologie) où la technique (le faire) occulte le symbolique. C'est donc dire que nous ne sommes plus explicitement dans un monde de représentation (symbolique), mais bien dans la production effective (calculable, cumulable, « à gérer ») comme mode de dévoilement du réel, ce qu'Heidegger caractérisait comme le propre de la technique moderne. Cette dynamique est sociohistoriquement ancrée par le biais de l'idéologie néolibérale misant sur le primat de l'individu dans la dynamique sociopolitique, sur le marché comme pure autorégulation et sur le primat de la production comme valeur sociale première.

Dans ce contexte, la production contemporaine de soi par la technique – on songe en particulier aux médias sociaux – est intégrée dans la (re)production du néolibéralisme. Ainsi, l'usage de l'outil s'inscrit dans des stratégies économiques où les publicités greffées sur les contenus produits par les individus induisent la priorité des valeurs de la circulation/participation sur celles du contenu (Dean, 2009). Ces nouveaux contextes d'échange (temps réel et petits espaces textuels) sont ainsi plus propices à l'expression d'émotions/slogans qu'à de véritables discussions. De plus, l'accent sur le temps réel favorise l'instauration des communications publicitaires de type stimuli-réponses, et où la surveillance et le profilage sont utilisés à des fins de marketing (Mondoux, 2011a et 2011b).

6. Gardiens de notre propre emprisonnement

Cependant, ayant posé que l'individuation se reproduit toujours dans et par le sociohistorique, peut-on encore s'étonner qu'un ordre sociohistorique donné, en termes foucaaldiens, produise son propre sujet? Là ne réside pas la perte d'individuation. Celle-ci se trouve plutôt dans la caractéristique actuelle du néolibéralisme qui a induit une dynamique sociétale où la représentation symbolique est occultée par la Technique qui se fait le primat de la production immanente du réel ainsi rendu, en apparence, directement accessible. Une production qui, par l'absence «ontologique» de divergences (l'idéologie et le politique), rend légitime l'aspiration d'une production parfaite et optimale. C'est le règne de la Technique (le pouvoir du pouvoir), l'utopie nourrissant l'idéologie néolibérale: un individu complètement autonome qui, en produisant sa vie, reproduit tout naturellement un ordre qui n'a de jauge que sa propre efficacité à apparaître dans la totalité de sa propre production.

Le danger est double. D'une part, l'idéologie dominante, ne faisant plus, pour reprendre les termes de Lefort, l'épreuve de son institution, s'ouvre elle-même à la tentation totalitaire; toute opposition n'est alors plus vue comme une altérité symbolique, idéologie ou politique, mais bien comme le Mal puisque ce n'est rien de moins que le (système) monde lui-même qui est en jeu. D'autre part, cette occultation du symbolique par la technique modifie effectivement les conditions d'utilisation de la mémoire collective liées à l'ontologie politique de l'homme. Dans les deux cas, la menace est que la technique, telle que portée par et porteuse de la dynamique de (re)production des valeurs néolibérales, en vienne à

complètement intégrer non seulement les stratégies de production de soi, mais également, non sans évoquer les manipulations génétiques commerciales, l'individuation collective elle-même.

Bien sûr, une intégration parfaitement étanche n'est guère envisageable : malgré une dynamique totalisante, il y aura toujours, pour reprendre l'expression de Lefebvre, des « résidus », des traces « hors système », car ce dernier s'alimente à même la liberté du sujet. Cependant, avec la donne sociohistorique actuelle, il est à craindre une aliénation si profonde qu'elle ferait de nous des esclaves consentants à l'idée d'être maîtres du monde. Nous serions devenus les gardiens de notre propre emprisonnement. Il est à signaler que le dernier ouvrage de Freitag, publié à titre posthume, a justement pour titre *L'abîme de la liberté...* Il est en effet venu le temps de se pencher sur la généalogie sociohistorique du néolibéralisme ; de questionner le libéralisme lui-même, soit l'idée d'une liberté individuelle primant sur la solidarité sociale ; d'une liberté totale – l'idée d'une production exclusivement individuelle de soi – qui en viendrait aujourd'hui à constituer la plus étanche des prisons.

Expression et aliénation de l'objet technique

Dialectique de l'objet technique
dans la production de soi chez Ernst Cassirer

Gabriel GALAND

1. L'objet technique: mobilisation et médiation au cœur de la dialectique de la conscience de soi

1.1 *La production symbolique*

Ernst Cassirer est le dernier représentant de l'école de Marburg, courant néokantien qui commence à la fin du XIX^e siècle et se clôt avec la mort de Cassirer en 1945 aux États-Unis. Ce courant répond à l'appel au retour à Kant en réaction au retard que prendrait la philosophie par rapport aux avancées scientifiques dont elle ne pourrait plus rendre compte. Ainsi, l'école de Marburg apparaît comme une tentative de refondation du geste critique, c'est-à-dire le dévoilement des conditions de possibilité du savoir. Mais cette tentative, aux yeux de Cassirer, reste trop restreinte à la sphère de la connaissance et ne permet pas d'ouvrir réellement le geste critique à la modernité: celui de rendre compte de la totalité des productions culturelles, d'un point de vue systémique ne négligeant pas leur historicité, en dévoilant les conditions de possibilités et les dispositifs structurant ces productions. Ainsi défini, le projet cassirérien peut sembler fou: rendre compte de toute la culture, entendue comme produit de l'activité humaine, d'un point de vue systémique, et ce, tout en respectant la singularité et l'historicité de chaque production, ce qui demanderait d'avoir un point de vue omniscient, un point de vue divin. Cassirer lui-même, dans l'introduction du tome I de *La Philosophie des formes symboliques*, portant sur le langage, reconnaît que ce qu'il a fait n'est qu'une ébauche de ce que suppose son système. Néanmoins, au cours de sa recherche, Cassirer a trouvé un motif présent, selon lui, en chacune des productions culturelles humaines qui permet, par son omniprésence, de légitimer l'appréhension et la réduction systémique de l'activité humaine: la fonction symbolique.

Toute activité humaine, la technique, la science, l'art ou toute entreprise témoignant de l'activité humaine, recèle en son sein le fruit de la fonction symbolique. Qu'entendre par fonction symbolique ? C'est tout d'abord dans un sens mathématique que l'on doit prendre ce mot : fonction signifie la constante intégratrice de différentes variables. Ici, la constante est l'appréhension symbolique du monde et les variables sont les diverses productions culturelles humaines, ou plutôt les diverses productions témoignant de l'activité de la conscience humaine et fondatrices de la culture. En retour, cette projection de la fonction mathématique sur toutes les opérations de l'esprit ne doit pas alors être comprise comme une réduction de cette dernière à une compréhension purement scientifique de l'esprit (le défaut de l'école de Marburg selon Cassirer), mais à un élargissement de l'épistémologie à une sémiologie de la culture, à une étude des signes de ce qui fait la culture. En ce sens, la fonction symbolique est l'activité permanente, quel qu'en soit l'objet précis, de l'esprit qui vise à mettre en signes, à sérier en articulations de signes le monde afin de rendre possible la production de l'objet culturel voulu. Quel est alors le rôle de la technique dans ce système de la production culturelle humaine ?

L'outil ne sert jamais uniquement à dominer et à asservir un monde extérieur qui ne serait qu'une « matière » simplement donnée et déjà intégralement structurée. Au contraire, seul l'usage de l'outil permet à l'homme de construire *l'image* de ce monde extérieur, c'est-à-dire sa forme idéelle, spirituelle. (Cassirer, 1972 [1925] : 252)

Tout nous semble résumé ici : l'homme, l'animal *symbolicum*, ne cesse de mettre le monde en images investies de l'orientation originelle de la conscience qui est d'extérioriser son dynamisme expressif, mettant par ce mouvement même le monde en symboles. Le terme « image », ici, n'est pas à entendre comme le reflet d'un monde extérieur, mais au contraire comme la préformation, la forme *a priori* du monde par la suite objectivée qui constituera le monde extérieur : ce qui va contraindre cette objectivation, ce qui va gêner le déroulement jusque-là idéal, pur, de l'intention expressive, ne va pas être une structure propre de la matière, une résistance du réel extérieur, mais l'outil, la médiation de la technique que l'homme s'est lui-même donnée. En ce sens, la redétermination des formes *a priori*, de la fonction symbolique *a priori* se produit non pas lors du choc de l'intention consciente avec une forme extérieure indépendante, mais au cœur de la rencontre avec le monde, au contact de la médiation entre la conscience et le monde. De fait, Cassirer affirme,

dans ce chapitre consacré aux formes de la notion du moi dans le mythe, que la médiation constituée par l'homme détermine l'image du monde extérieur, c'est-à-dire la représentation que la conscience symbolique, objectivante, se fait d'elle-même : la conscience est alors formée, reformée par ce qu'elle produit pour accéder au monde. L'organon de la conscience symbolique, son mode d'apparaître objectif, va aider à redéfinir son apparaître subjectif par l'union qu'il opère. Il s'agit ici de « l'outil » comme création technique humaine destinée à aménager, mettre en forme le monde conformément à un plan conscient : peut-on alors élargir le sens de l'outil à celui, non pas de simple organon, mais de moment dialectique dans la construction de soi ?

1.2 *L'objet technique comme moment de crise de la conscience symbolique*

Pour opérer ce changement, il nous faut rappeler dans quelle condition Cassirer convoque la technique. Il ne l'évoque pas par hasard dans la *Pensée Mythique* (tome 2) de son système symbolique. La première forme construite de la conscience est la conscience magique, préreligieuse où tout dans le monde est investi d'un sens magique, c'est-à-dire où le monde est la scène du drame, au sens littéral, de l'action de divinités. Il n'y a pas de distinction précise entre monde humain et monde divin, ni entre cause et effet : le mot a une puissance invocatoire immédiate faisant en sorte que l'être est dans le nom. Aussi, nommer un dieu revient à faire apparaître ce dieu ou plutôt à dévoiler sa présence permanente dans le monde. Dans ce contexte, il n'y a donc pas de scission entre la présentation, montrer verbalement un objet physiquement présent, et la représentation, concevoir un objet indépendamment de sa présence physique effective. À ce moment-là, la technique prend le rôle de médiation dialectique plongeant la conscience symbolique dans la crise :

Dès l'instant où l'homme tente d'agir sur les choses par des outils et non plus par le simple pouvoir magique des images, il prend conscience, même si cette intervention s'effectue tout d'abord par les voies accoutumées de la magie, d'une rupture spirituelle, d'une « crise » intérieure. (Cassirer, 1972 [1925] : 251)

L'objectivation de la conscience dans l'objet technique comme moyen d'agir sur les choses, comme « intervention », provoque une rupture, une crise « intérieure » de la conscience : l'action

dans l'extériorité de la conscience provoque un profond bouleversement de l'intériorité consciente. Quelle est cette rupture ? Le passage d'une action verbale sur le monde à une action technique engendre une crise du mode de représentation du monde : en effet, l'action technique dans le monde suppose alors non seulement la fin de l'immédiateté invocatoire du mot, mais encore une véritable distance qui s'opère entre le sujet et l'objet. Le pouvoir invocatoire du mot répondait à la demande de satisfaction immédiate du désir de présence de l'objet invoqué, alors qu'à présent une médiation est nécessaire et, en tant que telle, l'action est conditionnée à la possibilité de sa réalisation : la restriction de possible s'introduit dans la sphère de l'agir humain et, ainsi, un cadre, une délimitation de l'agir et du réel où cet agir va être efficient s'impose. Comme le dit Cassirer, « la toute-puissance du simple désir est désormais brisée : l'action est soumise à certaines conditions objectives qu'elle ne peut éluder » (Cassirer, 1972 [1925] : 252). Aussi, un domaine d'objets est instauré et une distinction, jusqu'alors absente, entre l'intérieur et l'extérieur, le subjectif et l'objectif, s'installe : la conscience a, inconsciemment, constitué un domaine d'objets contre lequel elle peut se poser, s'opposer afin de se saisir elle-même dans sa qualité propre : la subjectivité. Toutefois, autant l'objet technique constitue une crise de la conscience mythique en constituant un domaine d'objets distinct, une objectivité irréductible à la pure présentation verbale ou nominale, autant il lie la conscience, l'espace subjectif, à l'espace objectif du domaine d'objets. En effet, c'est l'agir technique dans le monde qui crée cette différenciation et donc détermine aussi sa réciprocity nécessaire – il ne peut y avoir de domaine d'objets sans un sujet qui le constitue et le vise par la projection des possibilités d'agir dans le réel. De fait, une profonde corrélation entre la conscience et le domaine d'objets, conçu tout d'abord comme espace pragmatique, s'instaure du fait de leur co-appartenance originelle, autrement dit de leur immanence : d'ailleurs, l'objet technique provoque la crise spirituelle « par les voies accoutumées de la magie », c'est-à-dire dans le cadre d'une pratique immanente à la représentation mythique et invocatoire. Ce n'est que par dévoilement, par négation constituante, que s'opère la dialectique de la conscience de soi chez Cassirer : l'objet technique, en mobilisant et médiatisant le réel, joue en ce sens un rôle déterminant dans la production de soi. Déjà, dans les premières ruptures dialectiques motrices de la conscience, la détermination du produit sur le producteur, de l'objet technique sur l'agent apparaît dans toute sa mesure.

On peut donc comprendre le rôle de l'objet technique comme production de soi d'une part du point de vue de la structure symbolique de la conscience qui ne se manifeste que par objectivation et d'autre part comme moment négatif, moment dialectique de l'activité consciente qui, par le biais de l'objet technique, se voit dotée d'un domaine d'objets et donc par contraste, d'un domaine subjectif délimité. Mais, dans la production de soi, peut-on voir l'objet technique jouer un rôle d'affirmation, dépassant la dimension négative ? En quoi, l'objet va-t-il être le signe d'un projet, c'est-à-dire non seulement dévoiler les structures du sujet et de l'objet, mais encore révéler un projet fondamental de la conscience ?

1.3 L'objet technique : un modèle anthropologique ?

À partir de cette analyse cassirérienne de la technique, peut-on assigner à l'objet technique la qualité d'horizon de la conscience, c'est-à-dire de définition finale de l'agir humain ? En effet, si l'agir technique permet de constituer un domaine d'objets propre et, en contrecoup, un domaine du sujet authentique, est-ce alors que l'agir technique va être un idéal-type de l'action symbolique ? Il est évident que l'objet technique est un exemple parfait de l'anthropologie symbolique : si la conscience s'objective dans le monde par la mise en série de signes du réel, si même le réel n'a de sens que tant que la conscience symbolique l'a arrangé, l'objet technique représente cette inscription des catégories humaines dans un réel extérieur. Par ailleurs, l'effet de redétermination du produit sur le producteur, de l'objet technique sur le soi en formation insère l'objet technique dans le vaste mouvement dialectique de la conscience symbolique qui ne se constitue que par l'historicisation de ses productions, c'est-à-dire par la dialectisation de ses structures au contact du réel, du monde formé par ses médiations. Ce qui fait la production de soi est alors l'ensemble des médiations produites par la conscience qui ont un devenir autonome et par là même peuvent prétendre au titre d'acteur dans la production de soi : ce ne sont pas des images du rapport de la conscience à elle-même, mais des catalyseurs, des moteurs symboliques influant, conditionnant le rapport de la conscience à elle-même. Pourtant, si l'objet technique est une incarnation puissante d'un moment décisif de la construction de soi, il ne peut être l'horizon du devenir symbolique qui suppose toujours une plus grande abstraction, une plus grande souveraineté de la conscience sur elle-même : cette détermination de l'objet technique est nécessaire, mais elle-même historique – on traite ici d'histoire formelle ou structurelle, c'est-à-dire des moments de la

production de soi – et donc doit être dépassée. L'objet technique doit être régi par l'horizon de la libération et de l'émancipation de la conscience de ses fantômes mythiques. Or, si l'objet technique reste une fin en soi, un horizon auto-institué, il devient alors le foyer, le masque d'un mythe aliénant.

2. Médiation et mobilisation: entre appropriation libératrice et aliénation collective

2.1 *L'objet technique comme moment d'un progrès de la conscience de soi*

L'objet technique joue un rôle prépondérant, nous l'avons vu, dans la production de soi. Toutefois, ce rôle n'a pas vocation à devenir toute la pièce, c'est-à-dire que la mobilisation et l'appréhension du monde dans l'objet technique ne sont pas la finalité de la production de soi. En faire la finalité revient à nier ce qu'a réalisé, à un moment précis, l'objet technique: la constitution d'un domaine d'objets distinct d'une sphère subjective. L'objet technique, dans la perspective cassirérienne, sert l'expansion de soi dans le monde et par là même définit plus nettement la sphère du soi: ceci n'a que l'apparence d'un paradoxe. En effet, la constitution d'un domaine d'objets permet, en la conditionnant, une réelle efficience de l'action humaine et, en cela même, une profonde augmentation de la productivité du soi – si l'on garde le vocabulaire de la production –, car la conscience se découvre un domaine d'objets propre. Dans ce schéma de projection et de réflexion de l'agir sur lui-même, la conscience progresse quand elle se définit elle-même comme objet, c'est-à-dire quand elle acquiert une autonomie d'opération sur elle-même. En cela, la définition d'un domaine d'objets propre revient, au niveau de la subjectivité, à dévoiler un peu plus les lois de son fonctionnement symbolique à la conscience: en concevant son efficience et ses conditionnements, la conscience commence à entrevoir ses domaines de compétences, les champs où elle est opératoire. Si l'on veut, la conscience découvre par l'objet technique sa propre technicité et l'étendue de son champ d'action. Comme nous l'avons dit, l'objet technique révèle le champ du possible: ce possible dévoile alors à la conscience son réel, c'est-à-dire son domaine d'action et d'expansion. Le possible, dans le monde extérieur, est le réel de la conscience symbolique: ce qu'il est possible de faire objectivement définit radicalement ce qu'est la conscience. Cela ne veut pas dire

que la conscience est restreinte à une essence fixe, mais que sa définition, son réel, est indissociablement corrélée au possible de l'agir technico-symbolique.

Donc, l'objet technique mobilise et médiatise la conscience symbolique en augmentant son champ de représentation, du monde et d'elle-même. Mais la tendance de ce progrès dialectique est à une plus grande souveraineté de la conscience sur sa production, c'est-à-dire à une plus grande conscientisation et formulation de la loi de production de soi. Aussi, l'objet technique reste un *moyen* dialectique de production de soi et non une *valeur* sur laquelle il faut fonder le soi, le sujet formulant la loi de ses représentations. Or, le fil se noue au moment où la technique sert de *valeur* de la production de soi, couvrant par l'apparence de sa modernité un retour du mythe qu'elle a contribué à refouler.

2.2 *Le masque de la technique : entre appropriation individuelle et collective de la conscience*

Notre excursion sur ce terrain sera brève, mais elle est nécessaire pour appréhender toute la position de Cassirer sur l'objet technique : l'objet technique dans la production de soi peut certes servir à objectiver la conscience, mais peut aussi *l'objectifier*, c'est-à-dire la réifier en la posant comme simple objet de son action. Cassirer voit dans l'illusion techniciste de contrôle social à l'œuvre dans les régimes totalitaires des années trente un exemple du retour du mythe culturel. Or, c'est un retour paradoxal car la technique a permis de provoquer la rupture fondamentale du monde mythique. Mais le refoulé revient sous le masque de ce qui l'a chassé : ici, la technique apparaît comme un horizon du développement de la civilisation qui permet de nier les valeurs éthiques au profit d'une rationalité unidimensionnelle qui fait de l'individu, c'est-à-dire du sujet de droit, un élément social indistinct. En ce sens, l'individu n'est plus considéré que comme un objet technique : il est saisi comme pure extériorité et toute technique sociale vise à extérioriser totalement sa part propre, son droit à une subjectivité libre et privée au profit d'une soumission au chef. Dans le *Mythe de l'État*, Cassirer analyse ce qu'il appelle la préparation ou la genèse du totalitarisme qu'il reconnaît dans une technicisation accrue de la vie sociale permettant « de supprimer tout sentiment de personnalité et de responsabilité individuelle » (Cassirer, 1993 [1946] : 384) grâce, notamment, aux techniques d'organisation de masse et de ritualisation de la vie sociale autour du chef. À proprement parler, Cassirer ne considère

pas que le progrès technique porte les germes du totalitarisme ; mais il perçoit que ce dernier puisse servir de masque au mythe culturel. Au-delà même du mythe d'une fondation scientifique des races qui repose sur un protocole technique d'étude des peuples, c'est surtout dans la technique d'organisation sociale totalitaire qu'il voit une technicisation de l'individu préjudiciable à la notion même d'individualité : la capacité de mobilisation de l'appareil d'État totalitaire fait de l'individu le support, le simple vecteur technique de la volonté du chef. À cet effet, une mythologie étatique a été créée de toutes pièces et l'ordre symbolique a été changé : l'appareil nazi a forgé de nombreux mots répondant aux nouvelles fonctions sociales. Ce n'est pas une simple analyse de la propagande mais une réduction de l'individualité, progrès de la conscience symbolique, au simple rôle d'outil du principe social dominant.

De fait, l'appropriation de l'objet technique dans la dialectique de la production de soi permet certes de produire une conscience souveraine sur ses productions, mais cela n'est possible qu'à la condition d'une soumission de la technique aux impératifs moraux fondateurs de l'individu libre. Si l'appropriation consciente de l'objet technique ne se fait pas ainsi, l'appropriation est inverse et se fait aliénation, soumission de soi à un autre par la puissance de l'objet technique : on a vu la puissance de l'objet technique dans la constitution du domaine d'objets et de la sphère subjective. Par conséquent, l'objet technique n'est pas neutre, son influence dépendant de l'intention de l'agent : il possède une détermination propre du soi, mais son influence va dépendre, elle, de sa position dans la production de soi. S'il s'agit de s'opposer à un réel conditionné et de déterminer une sphère du possible, alors l'objet technique a un rôle de libération de la production de soi. Au contraire, si l'objet technique sert à aliéner l'individu au point de *l'objectifier*, c'est-à-dire de le poser comme objet de contrôle et support passif de la volonté hiérarchique, en ce sens l'objet technique est aliénant. Ou bien il est le fruit de l'activité, même inconsciente, de l'animal *symbolicum*, ou bien il est l'agent de sa passivité, l'outil actif qui le dépouille de lui-même en le soumettant à un principe hiérarchique collectif.

Conclusion

Ainsi, il nous est apparu que l'idée de la mobilisation et la médiation de l'objet technique dans la production de soi chez Ernst Cassirer est double : d'une part, l'objet technique est un moment dialectique de la conscience de soi et par là même joue un rôle prépondérant dans

la constitution de la subjectivité et ainsi de la projection de l'agir symbolique dans le monde, mais, d'autre part, l'objet peut *objectifier*, c'est-à-dire dépersonnaliser, l'agent potentiel en soumettant l'individu à la chaîne de production du mythe collectif. En ce sens, l'objet technique est une *fonction* essentielle de l'agir symbolique, mais doit rester fonction de l'émancipation de la conscience et non devenir l'administrateur de son aliénation. La pensée de la fonction trouve alors en l'objet technique un foyer d'analyse fécond s'il l'inscrit dans l'idée d'intégration du monde à la conscience et réciproquement.

Mémoire et technique

Le cas du langage

Laurence-Olivier BLAIS

La refiguration par le récit confirme ce trait de la connaissance de soi qui dépasse de loin le domaine narratif, à savoir que le soi ne se connaît pas immédiatement, mais seulement indirectement par le détour de signes culturels de toutes sortes qui s'articulent sur les médiations symboliques qui toujours déjà articulent l'action et, parmi elles, les récits de la vie quotidienne. La médiation narrative souligne ce caractère remarquable de la connaissance de soi d'être une interprétation de soi.

Paul Ricœur (1998)

Si l'on se questionne sur la *production de soi*, c'est qu'on postule dès le départ que le *soi* n'est pas un donné et qu'il se constitue au fil du temps. Par conséquent, le *soi* doit s'inscrire d'une manière ou d'une autre dans une mémoire. Mais de quelle mémoire s'agit-il ?

En 1957, Henry Molaison, communément appelé H.M., a subi l'ablation bilatérale d'une partie de ses lobes temporaux pour remédier à une sévère épilepsie. Bien que ses crises soient par la suite devenues moins fréquentes, l'opération a eu un effet qu'on ne pouvait prévoir à l'époque : H.M. a perdu sa mémoire à court terme, rendant impossible la création de nouveaux souvenirs. Ce coup de malchance a néanmoins constitué, pour l'université McGill et le Massachusetts Institute of Technology, une rare occasion d'étudier le fonctionnement de la mémoire et, pour nous, d'en identifier trois types aux fins de cette étude.

Nous nommerons le premier type *mémoire phénoménale*, qui constitue précisément cette mémoire à laquelle H.M. ne pouvait plus rien ajouter, celle qui emmagasine les événements de sa vie pour en faire une sorte de narration. Là sont accumulées les impressions, les sensations, les émotions et tout ce qui est accessible à notre

conscience. C'est aussi là que siégerait ce que Paul Ricoeur appelle l'*identité narrative* (1998), qui permet à chacun de se percevoir comme un à travers l'histoire de sa propre vie, à travers ses transformations physiques et psychologiques, et qui donne lieu à la connaissance et l'interprétation de soi.

Le second type, nous l'appellerons *mémoire technique*, laquelle semble être restée intacte chez H.M. Cela a été révélé lors d'expériences répétées sur trois jours portant sur ses capacités motrices. La tâche consistait à tracer une ligne entre deux autres lignes parallèles qui formaient une étoile, mais en ne pouvant voir sa main, le crayon et le dessin qu'à travers un miroir (Corkin, 2002). Bien qu'il ne se rappelât pas avoir participé à cette expérience d'une fois à l'autre, il s'est nettement amélioré au fil du temps, jusqu'à s'étonner lui-même de réussir si bien une tâche qui semblait pourtant difficile. En fait, la mémoire technique serait une prédisposition à la manipulation d'objets qui se développe au fil de l'expérience.

Le troisième type de mémoire, nous le proposons suite aux observations de Suzanne Corkin (2002), qui suggère que, bien qu'il soit difficile d'évaluer la perception qu'a H.M. de lui-même (*sense of self*), il n'a jamais perdu sa personnalité, il est resté lui-même à travers les années, avec l'humour et le calme qui le caractérisaient. C'est pourquoi nous appellerons ce troisième type *mémoire-tempérament*. Aussi inaccessible à la conscience, ce serait une prédisposition dirigeant nos réponses affectives selon la situation. Puisque ce n'est pas notre propos, nous ne nous étendrons pas sur ce troisième type de mémoire, qui ne nous sert ici qu'à mieux délimiter les deux premiers.

Or, la question se pose de savoir si ces mémoires sont étanches ou si elles peuvent communiquer et, si tel est le cas, de quelle façon. Autrement dit, nous nous demandons si une mémoire qui se forme avec la manipulation d'objets peut influencer l'organisation de la mémoire qui emmagasine des expériences subjectives et donne lieu à la connaissance de soi.

C'est avec ce questionnement en tête que nous nous intéresserons au positivisme logique et plus particulièrement au débat sur les énoncés protocolaires. Ces énoncés devaient être le point de jonction entre l'expérience individuelle et le langage qui était compris comme une extériorité radicale, un objet phonétique que l'on manipule pour désigner des éléments du monde.

Ce débat ayant rencontré une impasse à la fois théorique et historique, nous compléterons notre réflexion avec les idées novatrices de Gilbert Simondon et de Bernard Stiegler. Pour ce dernier, la technique constitue en soi une mémoire, qu'il qualifie d'épiphylogénétique. Ce néologisme combine la mémoire épigénétique, soit la mémoire individuelle siégeant dans le cerveau, et la mémoire *phylogénétique*, qui est la mémoire de l'espèce transmise par l'ADN. La mémoire épiphylogénétique est donc individuelle tout en transcendant l'individu. Gabriel Mehrenberger évoque ainsi en exemple les recherches de l'anthropologue André Leroi-Gourhan, qui a étudié l'évolution des pointes de silex au paléolithique et qui a compris que le silex, portant les traces d'une activité humaine, témoigne de possibilités concrètes et d'améliorations apportées par des artisans disparus. L'objet qui porte ces améliorations peut alors devenir vecteur de progrès, car chaque génération ne doit plus partir de zéro (Mehrenberger, 2007: 99).

Comment concilier notre vision de la mémoire avec celle de Stiegler? Il semble que les trois types de mémoire que nous avons définis soient compris dans la mémoire épigénétique, tout en étant informés par la phylogénétique. La mémoire épiphylogénétique est donc en reste, comme un élément extrapsychique qu'on aurait du mal à qualifier réellement de *mémoire*. Ce qui est posé là, ce sont les problèmes de l'intersubjectivité et de la médiation technique. L'expérience d'une génération peut-elle réellement se transmettre à la suivante en passant par des objets extérieurs, que ce soient des pierres ou des phonèmes? Avec Bernard Stiegler, nous pensons que oui. Et c'est en justifiant cette réponse que nous allons explorer les limites des rapports entre intérieur et extérieur avec les positivistes logiques, puis que nous serons amenés à les redéfinir à l'aide des concepts de Gilbert Simondon et d'études contemporaines portant sur la perception et l'apprentissage du langage.

1. Le débat sur les énoncés protocolaires

Autour des années 1930, au sein du Cercle de Vienne, a eu lieu un débat sur les fondements de la connaissance, que l'on a appelé le débat sur les énoncés protocolaires et qui sert de base à notre réflexion en ouvrant d'abord la porte à une conception du langage comme objet technique, puis à une exploration des rapports entre cet objet et la mémoire phénoménale.

Commençons tout d'abord avec Gottlob Frege, fondateur de la logique moderne à la fin du XIX^e siècle, qui a souligné la distinction fondamentale qu'il y avait à faire dans le langage entre sens et référence. Dans son exemple devenu classique, il rapporte que les Babyloniens avaient découvert que deux étoiles qui portaient deux noms différents (l'étoile du soir et l'étoile du matin) désignaient en fait un seul corps céleste, la planète que nous appelons Vénus. C'est que Vénus, étant très près du soleil, n'est visible que tout juste avant le levant ou après le couchant, selon son cycle orbital. Ces dénominations portent clairement des sens différents, mais se réfèrent à un seul objet. Ainsi, le sens devient un rapport intralinguistique entre énoncés, tandis que la référence est une composante extralinguistique.

En 1926, Moritz Schlick, figure centrale du Cercle de Vienne, souligne quant à lui la différence entre *Kennen* (appréhension) et *Erkenntnis* (connaissance). Chacun est en mesure d'appréhender un objet rouge et d'en discuter avec des locuteurs d'une même langue. Cependant, si tous prononcent le même mot *rouge*, rien ne garantit que ce qu'ils ressentent effectivement en faisant l'expérience de la rougeur soit exactement la même chose. Ce *contenu d'expérience*, ou ce que les philosophes ont appelé les *qualia*, est considéré par les positivistes comme proprement incommunicable au sein du langage. Ainsi, nous retrouvons l'opposition *intra-* et *extralinguistique* de Frege, mais cette fois-ci la référence n'est plus un objet physique, c'est un contenu d'expérience¹.

Pour Schlick, l'opposition entre connaissance et appréhension correspond exactement à l'opposition entre communicable et non-communicable: «La connaissance est donc le communicable $\kappa\alpha\tau\ \acute{\epsilon}\xi\omicron\chi\eta\nu$ (par excellence), toute connaissance est communicable et tout communicable est connaissance» (Schlick, 2010 [1926]: 175).

Mais qu'est-ce qui est communicable, exactement, dans le langage? Les positivistes répètent souvent que les énoncés sont des objets physiques comme les autres; peu importe le medium sur lequel ils voyagent – air, papier, pierre –, ils ne peuvent être partagés qu'en cette qualité d'êtres physiques, ou extrapsychiques, à l'opposé des expériences, qui sont autopsychiques. C'est pourquoi il nous est

1. Nous préférons garder les termes de Frege (sens et référence) pour leur clarté, bien que nous en changions le sens à la lumière de l'empirisme de Schlick.

possible d'écrire des dictionnaires qui stabilisent pour tous les locuteurs le sens des mots qu'ils utilisent; il n'en tiendra qu'à eux d'apprendre comment bien manipuler ce sens selon l'usage normal. Cependant, si nous sentons le besoin de créer des dictionnaires, c'est que l'existence même d'un mot avec son sens propre ne garantit pas qu'il soit utilisé correctement. Tout comme l'existence même d'un marteau n'empêche pas que l'utilisateur se frappe le pouce.

Chaque objet possède une structure qui lui est propre, le rendant plus propice à telle utilisation, et plutôt défavorable à telle autre. Mais cette structure qui lui est propre n'est jamais qu'un potentiel d'interaction; l'objet n'est jamais *en soi* technique. Qu'est-ce qui différencie la pierre qui repose au sol de celle qui repose dans les mains d'un primate et qui lui sert à ouvrir des noix? À quel moment la pierre devient-elle outil? Lorsqu'elle entre en contact avec la coquille de la noix? Alors, une pierre quelconque, tombant sur une noix au hasard d'un éboulis serait un outil, ce qui n'a pas de sens. Ou plutôt, est-ce dès que l'animal prend l'objet dans sa main? Alors, tout objet de curiosité, qu'il serve à quelque chose ou non, deviendrait outil dans la paume d'un primate, ce qui ne nous avance pas davantage. Non, ce qui fait d'un objet un outil, ce qui le rend technique, c'est simplement qu'il est considéré comme tel par l'animal. L'objet gagne un potentiel technique dès que l'animal estime pouvoir l'intégrer dans une chaîne opératoire quelconque, c'est-à-dire lorsqu'il voit l'objet comme pouvant participer à ses propres activités (Beyries et Jouliau, 1990).

Comme tout objet physique, le langage possède lui aussi sa propre structure qui lui confère un potentiel d'interaction. Mais le sens ne s'actualise que lorsque le langage est appréhendé par l'être humain; autrement, ses énoncés ne sont que des ondes sonores qui se dispersent dans l'air, ou des bouts de papier qui prennent la poussière. Devenu objet technique, le langage doit encore être étudié dans son fonctionnement; le locuteur doit parfaire son utilisation au fil de ses expériences, à l'aide de sa mémoire technique. Ce qu'a de particulier cet objet technique, c'est d'abord qu'il est un objet temporel. Tout comme la musique qui défile note par note et qui ne livre son sens qu'à condition que l'auditeur se rappelle des notes précédentes pour établir un rapport avec la note présente, le langage défile syllabe par syllabe, ce qui nous empêche de l'appréhender complètement, tout à la fois, comme on le ferait avec un

marteau. Ensuite, le langage est un objet si vaste et sa structure est si complexe que le nombre d'énoncés sensés auquel il peut donner lieu est virtuellement infini.

Revenons à présent à notre question : qu'est-ce qui est communicable dans le langage ? Si ce qui se *partage*, ce qui se passe d'un locuteur à l'autre, est l'énoncé en tant qu'objet physique inerte, ce qui se *communique* est son sens, qui naît de l'appréhension technique. Le meilleur exemple de cette distinction entre ce qui se partage et ce qui se communique est l'homophonie. Strictement parlant, rien ne différencie le son [u] dans les énoncés « Frites ou salade ? » et « Où êtes-vous ? », et pourtant ce même son prend un sens totalement différent selon son contexte sémantique, indiqué par les autres sons qui l'accompagnent. Et si ce sens doit naître dans l'esprit de chacun des interlocuteurs, il n'en est pas moins communiqué sans ambiguïté en vertu de la structure de l'énoncé matériel partagé. De la même façon que si un menuisier passe un marteau à son apprenti, celui-ci saura sans ambiguïté l'utilisation qu'il devra en faire, car chacun a suffisamment d'expérience avec l'objet technique pour en connaître le fonctionnement.

Ce qui se communique donc est, au-delà de l'objet physique partagé, une idée de sa structure, de son potentiel d'interaction. Telle est la connaissance pour Bernard Stiegler : une idéalisation commune que l'on tire à partir d'objets techniques. Comme un triangle qui, bien que dessiné à main levée avec toutes les imperfections que cela suppose, fait naître l'idée de triangle dans la tête de tous ceux qui ont une certaine familiarité avec la géométrie. Mais si cette idéalisation s'opère dans nos esprits individuels, elle ne nous appartient pas en propre, puisque nous le faisons tous selon le même procédé. « La constitution du *savoir* géométrique doit [...] pouvoir se faire entre les géomètres à travers l'espace et le temps sans qu'ils soient présents les uns aux autres : le savoir idéal est un savoir impersonnel, détaché du savant » (Stiegler, 1996 : 155). Si le triangle qu'on a sous les yeux est imparfait, nous savons pourtant très bien qu'il est composé de trois segments de lignes droites et que la somme de ses angles intérieurs est égale à 180°. Sa structure se présente immédiatement à nous, à travers notre mémoire technique, comme une idéalisation.

Cette structure idéale, que nous nommons *sens* dans le cas du langage, c'est aussi ce que Gilbert Simondon a appelé *l'emmanchement*, soit la relation qu'entretiennent les parties constituantes de l'objet technique, comme la lame et le manche pour la hache,

ou les sommets et les arêtes pour les formes géométriques. Si nous qualifions cette relation d'idéale, c'est qu'elle n'est pas inhérente à l'objet physique, bien que sa structure nous la suggère fortement. Dans le cas de la hache, la lame et le manche semblent se différencier de façon évidente, mais si on prend plutôt l'exemple d'un éclat de silex, on voit bien que de différencier la partie coupante de la partie qui offrirait le plus de stabilité à la main n'est pas chose évidente. Voir la structure d'un objet sous l'angle de l'*emmanchement*, ce n'est pas questionner son essence, mais son potentiel d'utilisation. Ce potentiel, cette idéalisation, c'est ce qu'il y a de commun à toutes les haches, ou à tous les triangles dessinés et c'est aussi ce sens commun que communiquent toutes les instances particulières d'un même mot.

On pourrait, en outre, se demander qu'est-ce qui constitue un objet technique dans le langage, ou quelle est l'unité de sens. Ceci pourrait faire l'objet d'un long débat, mais nous considérons que le point de vue qui s'adapterait le mieux à ce que nous avançons ici est celui de la sémiotique peircienne, où un signe linguistique peut tout aussi bien être une lettre, un mot, une phrase ou un livre en entier. Dans le même sens, ce qui délimiterait l'unité de l'objet technique linguistique serait totalement arbitraire, dépendant uniquement du rapport qu'entretient le locuteur avec le langage. Parfois, il peut sembler qu'un seul mot renferme plusieurs unités de sens (plusieurs sèmes), alors que des exégètes pourraient essayer de tirer un seul sens de l'œuvre entière d'un auteur. Enfin, si le sens est l'articulation mécanique d'un mot à l'intérieur du système langagier – et nous rejoignons ici Quine, que nous commenterons plus bas –, alors il pourrait apparaître que l'objet technique à considérer est ultimement le langage au complet.

Tel que nous l'avons défini, le sens apparaît comme une notion purement syntaxique – ou encore intralinguistique et matérielle – alors que ce que soulève le débat des énoncés protocolaires, c'est que le langage empirique doit aussi être utilisé en lien avec la mémoire phénoménale. Si certains mots – tels que les prépositions, les déterminants et les conjonctions – peuvent trouver leur

utilité entière dans la grammaire, d'autres demandent à être utilisés conjointement avec l'expérience phénoménale, c'est-à-dire que leur sens appelle une référence².

Rudolf Carnap, autre figure proéminente du Cercle de Vienne, a voulu systématiser les rapports entre langage et expérience. Pour les positivistes, le plus grand souci de la science était de révéler la vérité en proposant des énoncés hypothétiques qui devaient passer des tests de vérification. Pour ce faire, il fallait arriver à décomposer les énoncés à vérifier – par exemple «*x est un diamant*» – en énoncés plus simples – par exemple «*x est une forme cristallisée du carbone*», «*x a une dureté de 10 sur l'échelle de Mohs*», etc. Ce procédé s'appelle la réduction et consiste à établir des liens logiques entre des énoncés complexes et des énoncés premiers.

Évidemment, pour l'empirisme, le test ultime de vérification est l'expérience, qui est notre seule voie d'accès au monde des faits. Les énoncés les plus primitifs devront donc exprimer des *vécus élémentaires*. Pour Schlick, il s'agissait de qualités simples – des couleurs, des formes simples – qui constituaient les unités de la perception. Carnap concevait plutôt les *vécus élémentaires* d'une façon plus holistique :

La recherche psychologique moderne a confirmé de plus en plus que dans les différents territoires sensoriels, l'impression globale était première pour la connaissance et que les sensations dites simples n'étaient obtenues que par abstraction, sensations dont on a coutume de dire après coup qu'elles «*composent*» la perception. (Carnap, 2002 [1928]: §67)

Il ne précise cependant jamais à quoi ressembleraient ces *vécus élémentaires* et il nous est difficile de concilier une telle vision globalisante avec le concept d'unités perceptives discrètes auxquelles

2. En redéfinissant le sens à la lumière de la notion d'objet technique chez Simondon et Stiegler, nous en sommes arrivés à le voir comme un usage, ce qui nous rapproche inévitablement du Wittgenstein des *Investigations philosophiques* (1986 [1953]), qui avait rejeté le positivisme logique, lequel se revendiquait plutôt du Wittgenstein du *Tractatus* (1986 [1918]). Toutefois, si notre cadre conceptuel demeurera ici celui du Cercle de Vienne, c'est essentiellement parce que la distinction qu'on y opère entre énoncés analytiques (ou purement intralinguistiques dans notre vocabulaire) et énoncés synthétiques (ou empiriques) nous permet de conserver la distinction entre mémoire technique et mémoire phénoménale.

des énoncés pourraient se référer³. Mais quelle que soit la nature de ces vécus, ils conservent pour le réductionnisme un privilège dans l'ordre cognitif de la connaissance : les objets autopsychiques de notre vécu sont toujours premiers par rapport aux objets physiques, constitués par le savoir. Ultimement, la réduction d'un énoncé portant sur un objet physique (« *x est un diamant* ») devra donc atteindre des énoncés portant sur des sensations (« *x est transparent* », « *x est plus dur que la vitre* »).

C'est ici que survient la controverse, qui concerne la nature de ces énoncés premiers entretenant une relation privilégiée avec le *donné*.

Schlick nommait ces énoncés *Konstatierungen* (constatations), lesquels employaient des déictiques pour renvoyer à la situation immédiate de l'observateur énonciateur. La particularité des constatations est qu'elles ne sont vraies que dans l'instant de l'observation, car, une fois sortis de leur contexte, les déictiques perdent leur signification. Les propositions scientifiques sont donc toujours hypothétiques, sauf ponctuellement pour l'observateur qui opère la vérification. Schlick sacrifie alors l'objectivité du discours scientifique en échange de la certitude absolue de la vérité de l'observation (Jacob, 1986 : 211). Ce que présuppose cette certitude, c'est une ségrégation déjà toute faite du champ perceptif, comme s'il y avait une proposition immatérielle qui était comparée à la proposition linguistique dans l'esprit de l'observateur⁴. Cela contredit les résultats de la psychologie de la perception et plusieurs phénomènes d'illusions d'optique comme la figure du canard-lapin commentée par Wittgenstein (1986 [1953] : §xi).

Carnap concevait quant à lui des énoncés d'observation qui correspondaient aux énoncés que nous employons dans la vie courante pour désigner des objets (1936 : 466). Ces énoncés appartiennent à un *langage-objet* (*thing-language*) qui n'a pas la valeur intersubjective et universelle du langage de la science – que Carnap appellera *langage*

3. Notons que la notion que le vécu soit global au commencement et qu'il soit fractionné par la suite correspond plus ou moins à ce que nous présentons plus loin. Cependant, chez Carnap, la ségrégation des objets et des propriétés dans le champ perceptif semble se produire selon un processus totalement indépendant face au langage, alors que nous proposerons précisément le contraire.

4. Suivant la critique de Neurath faite à Russell et Wittgenstein (Neurath, 1940/1941 : 145-146).

physicaliste, à la suite de Neurath. Bien que nous puissions nous faire comprendre par le langage-objet, il est monologique en son fondement, puisque chacun y opère ses propres associations entre énoncé et vécu. Cependant, le langage monologique peut très bien être traduit en langage *physicaliste* :

À tout processus psychique correspond un processus « parallèle » dans le cerveau, donc un processus physique. Ainsi à chaque propriété du processus psychique correspond de manière univoque une propriété déterminée du processus cérébral (même si elle est tout à fait différente). Par suite toute proposition portant sur un objet psychique peut être traduite en une proposition portant sur des objets physiques. (Carnap, 2002 [1928]: §57)

Ainsi traduit, l'énoncé d'observation devient un énoncé protocolaire (*protokollsätze*), c'est-à-dire un énoncé qui conserve sa valeur de vérité sans faire référence à un contenu d'expérience, mais plutôt au processus neurologico-physique qui lui correspond, et qui peut ainsi servir de base aux protocoles scientifiques. À partir des années 1930, Carnap adoptera un système de constitution basé non plus sur des objets autopsychiques, mais directement sur des objets physiques. Cela dit, il ne reviendra jamais sur l'ordre cognitif de la connaissance énoncé en 1928 et que nous avons décrit plus haut ; le langage *physicaliste* devra toujours se rapporter en dernière instance au vécu.

Otto Neurath a repris cette idée des énoncés protocolaires, mais est allé plus loin en affirmant qu'ils ne s'appuyaient pas sur des énoncés monologiques. Chacun n'invente pas le langage pour soi ; on l'apprend comme système déjà formé. Ainsi, le seul langage qui soit est intersubjectif. Cependant, le rejet du langage phénoménal amènera Neurath à poser l'impossibilité d'une *comparaison* entre énoncé et expérience ; des énoncés ne pouvant être comparés qu'à d'autres énoncés.

Cela n'exclut pas une compatibilité entre le monde réel et le langage selon Neurath, bien qu'il soit difficile de comprendre comment il envisage cela. Carl G. Hempel, défendant le point de vue de Neurath, affirme que ce que nous comparons aux énoncés à vérifier n'est pas l'observation, mais le *résultat* de cette observation, qui est lui-même un énoncé (Hempel, 1935). Encore une fois, on voit mal comment concilier cela avec la théorie de Neurath. D'abord, on pourrait croire que Hempel propose l'existence d'un langage *spontané*, un langage naturel qui surgirait spontanément à chaque observation, qui serait

le *résultat* de l'observation, comme si notre esprit avait en lui un nom pour chaque chose et chaque phénomène, qui serait ensuite comparé au nom correspondant dans le langage intersubjectif. Mais ce langage *spontané* aurait toutes les caractéristiques d'un langage monologique, ce qui est en contradiction avec la théorie de Neurath. Mais même si on exclut ce langage monologique de la proposition de Hempel, il faudrait encore expliquer comment une proposition en langage intersubjectif pourrait surgir spontanément suite à l'observation et lui correspondre parfaitement, sans pour autant valider la théorie de Carnap qui veut comparer des propositions à des processus neurologiques. Pourquoi, si le cerveau produit automatiquement une proposition pour soi suite à une observation, serait-il toujours impossible de comparer une proposition à une expérience ?

C'est faute d'éclaircir ce lien que Neurath sera associé à une conception *cohérentiste* de la vérité, c'est-à-dire que la vérité ne serait plus qu'une question de cohérence entre des propositions, plutôt qu'un lien avec les faits du monde. De ce point de vue, un conte bien ficelé devrait être considéré comme véridique. Schlick, quant à lui, prend plutôt le parti d'une conception de la vérité qui nous est plus familière, celle de la correspondance entre les faits et les énoncés.

Il n'est pourtant pas évident que l'on puisse faire le raccourci entre l'expérience et les faits ; bien qu'on accepte aisément que les deux soient reliés de façon univoque par des liens de causation, l'expérience est aussi influencée par des facteurs subjectifs qui rendent la relation avec les faits beaucoup moins systématique. En termes de vérité, nous devons donc nous arrêter à une correspondance entre énoncés et expérience, soulevant ce que Carnap a appelé le *solipsisme méthodologique*. Cela désigne ce que nous avons décrit pour la vérification chez Schlick et Carnap, c'est-à-dire qu'il ne nous est possible, en dernière instance, que de vérifier les énoncés pour soi. Quant à nous, nous ne rejetons pas complètement le solipsisme méthodologique dans son esprit, car, après tout, personne ne peut procurer une certitude absolue à quelqu'un d'autre qu'à soi-même ; ainsi, nous *savons* tous que la Terre est ronde, mais qui pourrait clamer en avoir vu la preuve de par soi-même ? Ce que nous avons l'habitude de nommer vérité, pour chacun de nous, tient donc davantage de la convention et de la confiance en des institutions que de la correspondance avec des faits.

Toutefois, nous n'acceptons pas en bloc la pensée derrière le solipsisme méthodologique, qui suppose soit un découpage *naturel* du flux expérientiel, soit un découpage arbitraire. Dans tous les cas, l'individu se trouve plongé dans l'unicité irréductible de son expérience; en d'autres mots, si le monde n'est pas conçu dans une métaphysique solipsiste, tout se passe comme si chacun était pris dans son propre monde solipsiste⁵. Nous proposerons plutôt un découpage systémique du vécu, du moins par rapport au langage – lequel est selon nous toujours intersubjectif, et c'est ce que nous retenons de Neurath –, qui tend à une certaine standardisation pouvant servir de support à l'intersubjectivité.

2. La technicité de la perception

En 1951, Willard V. Quine, disciple de Carnap, a publié ses *Two Dogmas of Empiricism*, article célèbre et pour nous incontournable, qui nous indiquera la voie de sortie de l'impasse entre solipsisme méthodologique et intersubjectivité.

Quine montre d'abord, à l'instar de Neurath et éventuellement de Carnap, qu'il n'y a pas de différence fondamentale entre les énoncés et que par conséquent, aucun n'est plus susceptible qu'un autre d'exprimer le donné de l'expérience. Ensuite, il soulève l'évidence qu'un seul énoncé ne peut jamais être comparé à l'expérience. Par exemple, l'énoncé «*x est rouge*» n'a de signification que dans la mesure où il est aussi possible de dire «*x est jaune*», «*x est bleu*», etc. Nous comparons donc toujours au vécu le système linguistique dans son ensemble⁶.

Il s'ensuit que ce qui nous informe des distinctions à faire dans le champ de la perception n'y est pas déjà inscrit comme *a priori*, mais est opéré par le système du langage. L'ordre cognitif de Carnap ne tient donc plus: pour les êtres linguistiques que nous sommes, on ne peut séparer le vécu du langage et poser que l'un vienne avant l'autre. Mais ce que nous affirmons là pose problème: bien des êtres

5. Selon la formule de Wittgenstein: «*Ich bin meine Welt*» (1986 [1918]: §5.63).

6. Carnap, à la suite de Duhem et Poincaré, avait déjà proposé la même chose en 1934 (1937 [1934]: §82). Cependant, cela ne l'amène pas à réévaluer le caractère absolument déterminé qu'il attribuait aux *vécus*.

vivant en ce monde perçoivent et distinguent des objets, alors que bien peu d'entre eux possèdent un langage. Il faut donc préciser ce que nous entendons ici.

Patricia Kuhl, codirectrice de l'Institute for Learning and Brain Sciences, s'est intéressée de près à l'acquisition du langage chez les très jeunes enfants. Lors d'une étude internationale menée auprès de bébés de moins d'un an, elle a remarqué que vers 6 mois, les bébés de toutes cultures pouvaient reconnaître des différences syllabiques provenant de n'importe quelle langue du monde (Kuhl, 2004 ; 2008). Par exemple, les locuteurs japonais adultes ne font pas la différence entre le *l* et le *r* anglais. Mais on a placé des bébés japonais près d'une machine qui émettait la syllabe *la* à répétition tandis qu'un adulte attirait son attention ailleurs. La machine passait ensuite de *la* à *ra* et après un délai, une lumière s'y allumait, laissant paraître un jouet. Si le bébé se retournait vers la machine au moment du changement de son, mais avant que le jouet n'apparaisse, cela signifiait qu'il entendait bel et bien la différence entre les syllabes. L'étude a montré que les bébés japonais percevaient très bien la différence entre *la* et *ra* à l'âge de 6 mois, mais qu'ils avaient déjà pratiquement perdu cette capacité vers l'âge de 10 ou 12 mois. Au contraire, lors de cet intervalle, les bébés américains s'amélioraient.

Pendant cette période, il semble que le cerveau organise les syllabes émises par ceux qui l'entourent en groupes statistiques. Les sons qui sont le plus souvent entendus et qui subissent nécessairement quelques variations parasites, sont regroupés en phonèmes identifiables ; c'est ce qu'on appelle la perception catégorielle. En quelque sorte, les sons particuliers sont idéalisés, suivant le même processus que pour les objets techniques.

Ainsi donc, le cerveau se spécialise pour les sons privilégiés par sa langue maternelle, lesquels sont d'ailleurs souvent mis en évidence par les adultes qui emploient un *langage enfantin*, ce que Patricia Kuhl appelle le *motherese talk*. Il s'agit simplement d'étirer et d'insister sur la prononciation des sons qui doivent être distingués, ce qui semble être une pratique partagée par les parents du monde entier.

Un autre facteur fondamental de l'apprentissage du langage est le lien humain. Les études du Dr Kuhl ont montré que les bébés américains qui passaient périodiquement un peu de temps avec une personne s'adressant à eux en mandarin avaient la même capacité

de discrimination des syllabes du mandarin que les bébés chinois. On a ensuite vérifié si ce résultat pouvait aussi être obtenu avec des enregistrements audio ou vidéo et il a semblé que non : la présence effective du locuteur était essentielle à l'apprentissage.

Nous retenons donc deux éléments fondamentaux de l'apprentissage du langage : 1) la ségrégation des stimuli est dirigée par la personne qui possède déjà le langage ; 2) la situation de communication immédiate est une condition *sine qua non* de l'apprentissage du langage.

Ce dernier point soulève la notion d'intensité de l'information chez Gilbert Simondon. Selon lui, ce qui fait la richesse et la pertinence d'une information pour l'être vivant, c'est son intensité :

On doit considérer le sujet entier dans une situation concrète, avec les tendances, les instincts, les passions, et non le sujet en laboratoire, dans une situation qui a en général une faible valorisation émotive.

[...] L'intensité d'information suppose un sujet orienté par un dynamisme vital : l'information est alors ce qui permet au sujet de se situer dans le monde. Tout signal reçu possède en ce sens un coefficient d'intensité possible, grâce auquel nous corrigeons à tout instant notre situation par rapport au monde dans lequel nous sommes. (Simondon, 2005 : 242)

Ainsi, une information plus complexe ou plus claire n'attire pas autant l'attention qu'une information à laquelle est attachée une grande importance, qu'il y aille de la subsistance du sujet (détecter une proie), de sa survie (détecter un prédateur), ou de ses intérêts émotifs (détecter l'humeur d'un proche).

Évidemment, pour le bébé, toute information provenant de ses parents est de grande intensité. Mais la machine qui fait apparaître un jouet lorsqu'elle change de syllabe procure aussi une certaine intensité informationnelle, ce qui a rendu l'expérience de Khul possible ; on imagine bien que la machine a dû attirer d'abord l'attention du bébé avant que celui-ci ne prête réellement attention aux signaux sonores qu'elle émettait. C'est aussi pourquoi les enregistrements audio et vidéo ne pouvaient pas apprendre quoi que ce soit à l'enfant. Même en présentant des images du même jouet, la représentation bidimensionnelle qu'offre la télévision doit encore être décodée avant d'être attrayante pour l'enfant⁷.

7. L'iconicité visuelle ne va de soi et peut même ne pas être reconnue du tout dans certaines cultures (Dubois, 1983).

Avec la spécialisation, certains signaux perdent de leur intensité. Ainsi, l'apprentissage d'une nouvelle langue devient de plus en plus difficile avec l'âge, mais n'est certainement pas impossible si l'on est suffisamment motivé et qu'on attribue une certaine intensité aux signaux linguistiques étrangers.

Si donc la ségrégation des stimuli n'est pas un *a priori*, nous comprenons qu'elle peut se faire conjointement avec l'apprentissage du langage, que le langage peut être un vecteur d'intensité d'information, dirigeant l'attention sur tel ou tel aspect de la perception. Dans les termes de Simondon, nous proposons que le sens et la référence s'individuent de façon transductive, car pour comprendre ce genre de relation, il ne faut plus penser en termes d'individus déjà formés – qui nous confine à la linéarité de la relation de cause à effet et à un ordre cognitif rigide –, mais plutôt en termes de processus d'individuation.

De ce point de vue, nous prenons l'être comme un système de forces qui atteignent une certaine stabilité en s'individuant. Par exemple, la rose des sables présente un individu composé des propriétés physiques du sable et des contingences du vent et de l'évaporation d'eau infiltrée. Un peu comme le vivant, son individuation n'est jamais tout à fait complète; elle se perpétue au gré des forces du système, en assimilant continuellement à sa structure des éléments extérieurs. Si on examine ensuite deux roses des sables venant à s'individuer si près l'une de l'autre qu'elles se confondent en plusieurs points de contact, alors on ne peut plus expliquer la forme de l'une sans expliquer la forme de l'autre.

C'est là la caractéristique de la relation transductive, où deux termes d'un même système sont formés sans préexister à la relation. Tel est le cas par exemple du sens des termes linguistiques, qui est formé de la cohérence interne du système langagier: le *chaud* et le *froid* n'ont de sens que l'un par rapport à l'autre et on ne peut pas dire que l'un vienne avant l'autre. Ce serait aussi le cas du sens par rapport à la référence; les deux seraient inextricables et s'informerait mutuellement. En d'autres termes, nous aurions d'un côté les centres linguistiques du cerveau et de l'autre les centres perceptifs du cerveau, qui s'individueraient de façon transductive au sein d'un seul système.

3. Le rôle stabilisateur de la mémoire et du langage

Pour l'instant, nous avons considéré les liens entre le langage et la perception, mais il n'y a vraiment plus qu'un pas à faire pour en arriver à la mémoire.

Dans le cadre d'un cours de psychologie à Harvard, Christopher Chabris et Daniel Simons ont réalisé une expérience sur l'attention à l'aide d'une vidéo qui est devenue une sensation sur Internet (Chabris et Simons, 2011b). Des joueurs au chandail blanc et des joueurs au chandail noir se passent une balle et l'observateur reçoit l'instruction explicite de compter le nombre de passes que se font les chandails blancs. Il est évident pour les participants qu'il s'agit d'un test d'attention et comme les joueurs des deux équipes s'amusent à s'entremêler et à passer les uns devant les autres, l'observateur met toute son attention au comptage. Après quelque secondes, une élève portant un costume de gorille passe devant tous les joueurs, s'arrête un instant, puis s'en va ; son passage dure neuf secondes.

Lorsque Chabris et Simons ont compilé les résultats de l'expérience, ils ont remarqué qu'une large proportion d'observateurs n'avait pas vu du tout le gorille et se montrait même surprise d'apprendre qu'il y en avait eu un. On conclut immédiatement que le gorille que ces observateurs n'avaient pas vu ne s'était pas non plus enregistré dans leur mémoire. Remarquons en outre que la manière dont l'attention était dirigée lors de cette expérience a certes à voir avec un contexte spécifique, mais surtout avec des directives explicites et linguistiques. Le langage peut donc informer l'attention de ce qu'il ne faut pas perdre de vue et de ce qui peut être mis de côté.

Il a toujours été évident que la mémoire ne pouvait pas enregistrer ce qui se situait en dehors des perceptions, mais nous apprenons à présent que l'attention joue un grand rôle dans nos perceptions et que tout ce qui dirige notre attention filtre aussi ce qui est susceptible d'entrer dans notre mémoire. La question se pose alors de différencier attention et perception. Si l'on dit par exemple que ce qui est perçu du champ visuel est la totalité des photons qui imprègnent notre rétine, alors on dira que le gorille a été perçu par tous, même s'il ne s'est pas rendu jusqu'au flux attentionnel. En français, nous faisons bien la distinction, pour ce qui est de l'ouïe, entre entendre et écouter. Nous sommes tous en mesure d'entendre tous les instruments d'un orchestre symphonique, mais seuls les mélomanes aguerris peuvent les écouter séparément en opérant une ségrégation adéquate du champ auditif. En outre, cette ségrégation

plus subtile, si elle s'acquiert avec l'expérience, c'est qu'elle doit aussi s'inscrire dans une mémoire, un peu à la manière de la mémoire technique, stabilisant un potentiel perceptif qui ne doit pas être réappris à chaque itération expérientielle.

Si tout ce que nous avons proposé ici est vrai, alors on comprendra mieux comment la mémoire peut ajuster son fonctionnement au contact d'objets techniques. C'est qu'en quelque sorte la mémoire est elle-même technique. Il ne s'agit pas d'un medium passif qui enregistre tout ce qui peut s'y présenter. Au contraire, la notion d'individuation transductive nous indique que la mémoire pourrait s'adapter jusque dans sa structure interne. Le langage peut ainsi se faire structurant pour la mémoire, en opérant une catégorisation, faisant en sorte qu'un seul mot puisse déclencher une chaîne associative mêlant signifiants linguistiques et référents perceptifs mémorisés. C'est ce sur quoi la psychanalyse mise par le procédé des associations libres.

Plus que cela, il semble que la mémoire puisse réellement se *sémantiser*⁸, c'est-à-dire qu'en lieu et place de souvenirs purement perceptifs, nous retenons des énoncés qui en captent l'essentiel. Cela permet une grande économie d'information et nous le faisons constamment. Lorsqu'on nous demande par exemple de décrire des gens qu'on a connus dans notre enfance, des termes généraux peuvent aisément surgir: gentil, taquin, boute-en-train, etc. Mais donner les détails des comportements qui ont pu mener à de tels qualificatifs est beaucoup plus difficile. Dans son économie, la mémoire a besoin de catégoriser et de classer des souvenirs pour ne retenir parfois que ces classes elles-mêmes. Or, si la catégorisation perceptuelle n'est pas un *a priori*, tel que nous l'avons vu, il en sera de même pour la mémoire: l'un des outils catégoriels majeurs de la mémoire serait le langage.

En voyant le cerveau comme un système dynamique contenant différentes parties partiellement individuées et qui continuent leur individuation de façon transductive les unes avec les autres, plutôt que comme une structure rigide où toutes les fonctionnalités seraient déterminées dès notre naissance, et en voyant comment une

8. Nous empruntons ce terme aux sciences cognitives. Voir entre autres l'histoire fascinante de H.M. Lorsqu'il évoquait notamment son enfance et son père, aucun souvenir spécifique ne lui venait à l'esprit, mais seulement des phrases générales, des souvenirs sémantisés (Corkin, 2002).

attitude technique chez l'être humain le pousse à s'individualiser transductivement au contact d'objets matériels qui deviennent ainsi des objets techniques, nous espérons être mieux à même de comprendre ce que Bernard Stiegler nomme la mémoire épiphylogénétique.

Ce n'est pas par hasard que nous avons débuté notre réflexion avec les positivistes logiques et le débat sur les énoncés protocolaires. Ce que nous voyions au cœur de ce débat, c'était la difficulté de penser l'intersubjectivité au sein d'un paradigme qui posait une dichotomie insurmontable entre le psychique et l'extrapsychique, paradigme qui relevait selon nous du mode de pensée de l'individu et non de l'individuation comme processus. C'est sous cet angle que les recherches menées au sein du Cercle de Vienne ont suscité chez nous un vif intérêt, puisqu'elles semblaient explorer les limites de ce paradigme que Simondon aura voulu renverser quelques décennies plus tard. Cependant, c'est sans doute parce que le saut cognitif qu'exige la compréhension de la pensée de Simondon est si grand que nous avons dû en passer par cette étude sur la mémoire et le langage, partant de la recherche fondamentale menée à Vienne dans les années 1930, puis complétées par des études contemporaines en neurologie, pour enfin nous convaincre de son bien-fondé.

En comprenant que le fonctionnement de notre mémoire et de notre perception se forge en communauté et qu'il est grandement influencé par des objets techniques que nous partageons tous sur plusieurs générations – comme le langage, le silex et toutes les technologies modernes –, il devient peut-être plus aisé d'envisager une mémoire épiphylogénétique qui se transmet de génération en génération en passant par des objets. Il demeurerait sans doute naïf de croire que nous ayons directement accès, par exemple, à la pensée de Platon lorsque nous le lisons, mais il serait tout aussi malvenu de croire que sa pensée nous demeure radicalement inatteignable sous prétexte que nous n'avons sous nos yeux que des signes linguistiques. Il y a réellement quelque chose qui se transmet par les objets techniques et c'est ce que Simondon appelle le transindividuel. Le transindividuel est non pas un message immatériel qui serait porté par les objets techniques – ce que proposent les théories classiques de la communication comme chez Jakobson –, mais l'individuation que partagent tous ceux qui entrent en contact avec ces mêmes objets. Si la mémoire peut être transmise par voie transindividuelle, cela suppose, de un, qu'elle ne se trahit pas en se déposant sur un support technique, puisqu'elle est déjà elle-même technique, et,

de deux, qu'elle peut être entièrement intégrée par ceux qui en héritent, qui en verront leur propre mémoire modifiée, influençant grandement la connaissance – ou l'interprétation – qu'ils peuvent avoir d'eux-mêmes.

Ces notions de transindividuation et de mémoire épiphylogénétique, si nous avons bien mené notre recherche, ne devraient plus nous paraître étrangères. Elles devraient plutôt nous faire paraître sous un jour nouveau notre environnement où la technologie est omniprésente, particulièrement dans le domaine des communications. Il est possible que dans les sociétés passées, où l'analphabétisme était la norme, où la communication se faisait face à face – soit dans un contexte où le non-verbal prédomine sur le verbal –, on ait pu se permettre de ne pas considérer le langage comme un objet technique et de prétendre que les objets techniques en général n'avaient aucun rôle à jouer dans le façonnement de notre mémoire et de notre identité. Mais dans un monde où la tradition orale a pratiquement disparu, où tout est écrit et consigné dans des dispositifs techniques de plus en plus complexes et souvent hors de portée de notre compréhension, où nos interactions sociales sont de plus en plus médiatisées par ces dispositifs, il devient inévitable, voire vital de comprendre l'impact des objets techniques sur ce qu'il y a de plus intime en nous-mêmes.

Technique, objet technique et production de soi

Vers une approche écologique

Oumar KANE

Introduction

Dans *Phèdre*, Platon fait considérer par Socrate l'écriture comme un *pharmakon* : poison et remède tout à la fois. Le dieu *Teuth* présente l'écriture comme permettant le renforcement de la mémoire, tandis que *Thamous* estime que l'écriture risque de renforcer l'oubli par la négligence de la mémoire. Platon considère que la « parole vive » est supérieure à l'écrit. Ce dernier sera cependant considéré dans la période impériale romaine comme étant au service d'un authentique « souci de soi ». On peut ainsi identifier un premier retournement dont les deux pôles constituent encore le socle des débats contemporains sur le statut accordé à la technologie comme moyen d'émancipation ou vecteur de dégénérescence.

La *technè*, qui désigne l'action du sujet sur la matière ou l'objet, s'oppose à la *praxis*, qui désigne l'action du sujet sur un autre sujet qui peut se trouver coïncider avec lui-même. La distinction classique entre choses et signes recoupe deux formes d'opération distinctes dont la réconciliation est la condition d'une « production de soi » par la médiation de l'*objet technique*. Ces deux univers sont celui des opérations portant sur les choses (technique) et celui des opérations portant sur les signes (sémiotique) que la production de soi permet d'articuler.

Dans le processus de « production de soi », c'est soit *avec*, soit *sans* la technique que le rapport du sujet à la technique se fait, mais il se construit assurément dans une dynamique qui ne peut être réduite à une banale instrumentalité. Ce faisant, il devient nécessaire de penser en termes plutôt communicationnels qu'instrumentaux une relation qui prend place dans une écologie.

Dans cette contribution, nous nous interrogeons principalement sur le processus de production de soi dans le cadre d'une interaction entre le sujet et l'objet technique. Nous commençons par

historiciser la notion de *souci de soi* à la lueur des développements que Michel Foucault en a proposés. Ce faisant, le lien entre souci de soi et gouvernementalité est clairement mis en évidence à travers l'évocation du rapport entre éthique et politique dans la période impériale romaine.

Dans un deuxième moment, le statut de la technique est analysé et une distinction opératoire proposée entre technique et objet technique à travers le critère de l'extériorisation dans des artefacts. Il est possible de reconstruire le registre normatif attaché aux objets techniques en fonction de la valeur qui leur est accordée. À partir de ces considérations, nous abordons le problème de la production du sujet en lien avec l'objet technique comme médiateur du rapport du sujet à lui-même. Enfin, nous ouvrons la réflexion sur quelques voies possibles pour penser la production de soi avec l'objet technique dans le cadre d'une écologie qui s'inspire des travaux de Niklas Luhmann et de Georges-Herbert Mead.

1. Souci de soi et soin des autres : une filiation ancienne

He who lets himself be captured by the "cellular telephone" apparatus – whatever the intensity of the desire that has driven him – cannot acquire a new subjectivity, but only a number through which he can, eventually, be controlled. The spectator who spends his evenings in front of the television set only gets, in exchange for his desubjectification, the frustrated mask of the couch potato, or his inclusion in the calculation of viewership ratings. (Agamben, 2009 : 21)

Cet avertissement de Giorgio Agamben est offert comme pendant de la théorie foucauldienne des dispositifs. Il montre le chemin parcouru par Foucault avant que ce dernier n'arrive à théoriser le processus de production du sujet par lui-même, selon des modalités radicalement différentes de l'archéologie et analysables sous le registre de l'éthique. Car c'est sur une modalité active de production de soi qu'il faut comprendre le *souci de soi*. Selon Foucault (1984), l'individualisme comme instance spécifique de rapport du sujet à lui-même regrouperait trois instances qu'il est nécessaire de distinguer pour avoir une bonne intelligence du *souci de soi* : 1) l'attitude individualiste (valeur absolue et autonomie de l'individu par rapport au groupe), 2) la valorisation de la vie privée (importance de la famille et du *domus*) et 3) l'intensité des rapports à soi (la manière dont on se prend soi-même comme objet de connaissance en vue

de se transformer). L'analyse de cette troisième instance nécessite de demeurer attentif à la question, centrale, du moment propice (*Kairos*) où doit s'opérer ce travail sur soi-même.

En remontant aux origines du souci de soi, la séparation actuelle entre éthique individuelle et politique comme gestion de la *res publica* semble plutôt problématique. En effet, le lien entre éthique et politique devient clairement visible à travers le recours, dans les deux cas, à la gouvernementalité. L'apparition du *souci de soi* comme modalité éthique dans la conjoncture sociopolitique impériale romaine est à comprendre comme une problématisation de l'activité politique à travers le travail et la pratique de soi (*bios kai praxis*). Cette modalité éthique n'est pas neuve, elle est conforme au principe des Anciens selon lequel nul ne saurait diriger les autres (politique) s'il ne sait se diriger lui-même (éthique), c'est-à-dire s'il n'est vertueux.

Outre le lien entre éthique et politique, il faut également rappeler une autre filiation, car le principe du *souci de soi* réside justement dans le travail sur soi-même nécessaire pour accéder à la vérité en tant que modalité de la spiritualité. Foucault défend la thèse selon laquelle ce qu'il a distingué pour les fins de l'analyse était intimement imbriqué dans la pratique. La philosophie (qui s'intéresse aux voies d'accès à la vérité) et la spiritualité (qui s'intéresse aux transformations que le sujet doit subir pour accéder à la vérité) sont inséparables. La quête de la vérité chez les Anciens nécessitait une attitude à la fois philosophique et spiritualiste. On voit bien le trajet ayant été parcouru depuis, puisque la quête de la vérité est désormais un exercice purement désincarné et intellectualisé où la connaissance seule permet d'accéder à la vérité à travers le *logos*. Bien entendu, le « moment cartésien » a joué un rôle essentiel dans cette transformation. C'est contre cette rationalisation (certes antérieure à Descartes, mais qu'il a contribué à systématiser et à puissamment promouvoir) que se construisent les tentatives contemporaines cherchant à redonner au corps ou à la technique une place authentique dans l'analyse des processus de création de sens par rapport à soi-même, par rapport à autrui ou en interaction avec l'environnement. L'écriture de soi avait joué un rôle important en tant que technique pour la production de soi. Les objets techniques se voient dorénavant attribuer le même rôle dans une conjoncture sociohistorique postérieure de plusieurs siècles à la période à laquelle s'est intéressé

Michel Foucault. Avant d'aller plus loin dans cette voie, il est nécessaire de clarifier l'usage que nous faisons du terme « technique » pour alimenter notre argumentaire.

2. De quelle technique est-il question ?

Pour rendre compte du processus d'homínisation, Leroi-Gourhan (1964) propose de penser de manière indissoluble l'émergence de l'espèce humaine (anthropogénèse) et l'invention de la technique (technogénèse). Or, tous les objets techniques ne sont pas nécessairement mobilisés dans le processus de production de soi. Un tel élargissement radical, proposé entre autres par les médiologues (Merzeau, 1998 : 31) qui sont en cela fidèles à Marshall McLuhan, ne nous semble pas justifié. Umberto Eco considère que le théoricien de la communication n'est pas suffisamment rigoureux en faisant l'économie d'une nécessaire distinction entre le canal et le code d'un message (Eco, 1967 : 558). L'affirmation mcluhannienne selon laquelle tout est médium est éminemment problématique en ce qu'elle ne permet plus de discriminer les artefacts en fonction de leur potentiel structurant sur les activités humaines. Plus opératoire est la proposition de Stiegler (2005b) de restreindre l'intérêt aux objets techniques en les discriminant sous l'angle de leur rapport à la mémoire :

Les nouvelles formes d'hypomnémata, reprenant un mot étudié par Foucault dans *L'écriture de soi*, et qui désigne déjà chez Platon (Phèdre), comme hypomnèsis, la mémoire artificielle. L'hypomnèse, comme mnémotechnique, est donc un cas particulier de technique faite pour garder la mémoire, étant entendu que, si toute technique se constitue spontanément en support de mémoire, il y a des techniques qui sont expressément faites pour cela. (Stiegler, 2005b, en ligne)

Pour être pertinentes, les technologies cognitives traitées par Stiegler n'en sont pas moins elles-mêmes soit trop larges (il s'intéresse à *la* technique, c'est-à-dire à *toute* technique), soit trop spécifiques (seul le rapport à la mémoire est considéré comme pertinent), lorsqu'il s'agit d'analyser spécifiquement l'articulation entre le sujet et la technique dans la production de soi.

La technologie, communément définie comme le domaine de la production d'artefacts grâce à la science, se situerait aux antipodes du *monde vécu* qui a produit lesdits artefacts. Il s'est en effet opéré un renversement dont l'histoire des usages de la langue nous

fournit d'innombrables exemples. Quand Platon considère la politique comme relevant de la *technè*, il a une utilisation encore très proche du sens du terme comme *art*, habileté de diriger la *polis*. En d'autres termes, on se situait alors dans un univers où la technique était considérée comme incorporée (*embodied*), d'où la dignité qui lui était conférée dans la mesure où l'extériorisation dans des artefacts était considérée comme une forme de *perte*, de *chute* ou de *dégénérescence*. Mais la *technè* porte en elle une ambiguïté fondatrice ; elle désigne tout autant l'habileté que le produit de l'activité qui mobilise cette habileté.

La technique est autant *praxis* que *poïesis*, autant art que technologie, autant technique qu'objet technique. C'est peut-être là une des explications du dualisme qui persiste encore, malgré de nombreuses tentatives de repeupler le fossé qui subsiste entre technophiles et technophobes (Hennion, 1993). Il n'en demeure pas moins nécessaire de distinguer technique et objet technique, puisque c'est à partir de leur articulation que la visée subjective de production de soi se construit.

2.1 De la technique...

Le registre de la manifestation et de la performance doit être privilégié aux dépens de celui de la représentation, pourtant davantage invoqué, pour analyser le lien entre technique et production de soi. Merce Cunningham, qui a révolutionné l'esthétique de la danse au *xx^e* siècle, est l'auteur de la célèbre sentence « *motion is not emotion* ». Il veut ainsi dire que la danse n'a rien à représenter, elle est une forme esthétique en elle-même. Cette philosophie va à contre-courant de toute la tradition classique qui fait de la performance artistique une représentation au double sens de rendre présent ce qui est absent et d'exécuter une activité. Ce n'est donc pas un hasard si la collaboration de Cunningham et du pianiste John Cage a complètement ignoré les codes sémiotiques qui unissaient traditionnellement la performance kinésique du danseur à celle sonore du musicien. Historiquement, ces codes, qui se sont inversés au fil du temps, ont d'abord nécessité que le danseur adapte sa prestation à une œuvre musicale qui la précède. Plus tard, c'est le musicien qui a dû travailler à mettre sa composition au service de la performance artistique du danseur, considérée comme plus importante. Que la performance scénique soit subordonnée à la composition musicale ou l'inverse, l'essentiel réside dans le fait que le principe de subordination (*ancillarisation*) subsiste, quel que soit le sens de la

hiérarchie privilégiée. C'est ce lien de subordination, caractéristique de la *représentation*, que Cunningham et Cage rompent puisque seul l'espace est partagé et les prestations se font sans aucune concertation ni ajustement préalable. On le voit, la rupture avec l'univers de la représentation est radicale et nécessite de tenir compte de l'*ici* et du *maintenant*; la pratique se fait véritablement *performance*.

La technique est une forme d'exercice qui peut s'appliquer au langage (la rhétorique), au corps (la danse) ou à un support matériel externe (l'écriture). L'incorporation (*embodiment*) subsiste dans les deux premiers cas et devient déjà plus problématique dans le cas de l'écriture, avant de se désarrimer complètement quand il devient question d'objet technique artefactuel.

2.2 ... à l'objet technique

En essayant d'articuler objet technique et souci de soi, le premier écueil que nous rencontrons est celui de la distinction opérée par Aristote entre *praxis* et *poiesis*. La *poiesis* consiste en effet en la fabrication d'un produit extérieur au sujet (la technique). À l'opposé, la *praxis* concerne l'action humaine qui a en elle-même sa propre fin et se fait sans la médiation d'outils. Dès lors, l'articulation de l'objet technique (comme *poiesis*) et du souci de soi (comme *praxis*) peut sembler ardue de prime abord. L'écriture, tout en relevant de la *poiesis*, conserve cependant une certaine proximité avec l'oralité (malgré la coupure sémiotique et l'arbitraire du signe) pour que son articulation avec la *praxis* se conçoive plus facilement que celle des objets techniques. C'est pourquoi, pour réconcilier technique et *praxis*, un premier secours peut être trouvé du côté des *hypomnemata* qui sont des technologies de la mémoire¹. Une fois cette médiation initiale effectuée, on peut concevoir tout artefact technique comme une « déterritorialisation » de plus en plus poussée des sens, du corps ou de l'esprit.

1. À l'anamnèse solidaire de toute connaissance authentique, Platon opposait dans *Phèdre* l'hypomnèse, une sous-mémoire que sa matérialité même relègue dans la catégorie perversie des artefacts. C'est en ce sens que toute tentative de penser positivement le rôle des objets techniques dans une visée éthique doit se construire contre la tradition platonicienne.

Dès lors, surgit quasi inévitablement la question du statut ontologique de la technique, c'est-à-dire celle de son *essence*². Ce piège épistémique est redoutable puisqu'il débouche sur des dichotomies stériles pour une bonne compréhension du couple sujet/objet technique/sujet et reconduit le grand partage³ dont Goody (1979) a magistralement montré la vanité. Même parmi ceux qui reconnaissent à l'objet technique une certaine valeur, on retrouve de manière récurrente une hiérarchisation des artefacts ou des médias en fonction bien souvent de leur historicité. Par exemple, les technologies numériques sont souvent dévalorisées au profit du livre ou de l'imprimé considérés comme plus authentiques. C'est contre cette hiérarchisation des dignités artefactuelles ou médiatiques que s'insurge Feenberg (2000: 301) lorsqu'il affirme que « *the real struggle is not between the computer and low-tech alternatives, but within the realm of possibilities opened by the computer itself* ». Bien que le projet de Feenberg soit de sociologiser non pas la philosophie (comme Bourdieu), mais plutôt les objets étudiés par la philosophie de la technique en vue de les désessentialiser, son analyse a un certain intérêt pour penser la production de soi en lien avec la technique. En montrant que la genèse de l'objet technique est un processus ouvert et ambigu à travers la prise en compte de dimensions sociales cachées, il permet ainsi de penser les usages sociaux de manière non essentielle tout en ne négligeant pas la matérialité de l'artefact.

Nous allons, dans les prochains paragraphes, envisager la possibilité d'articuler l'objet technique avec la production de soi dans le cadre du rapport du sujet à lui-même.

3. Le problème de la production du sujet

La définition du souci de soi comme expérience, c'est-à-dire comme corrélation entre « domaines de savoir, types de normativité et formes de subjectivité » (Foucault, 1984a: 10), nous donne la possibilité de

2. La fermeture heideggérienne consécutive à sa tentative de penser l'essence de la technique est tout aussi inhospitalière à toute tentative de penser l'objet technique dans une visée humaine. Si l'on suit Feenberg (2000: 297) à cet égard, on considérera que l'approche heideggérienne de la technique ne peut déboucher que sur la résignation.

3. On retrouve ici le binarisme classique (technophiles/technophobes) qui fonctionne, malgré les divers registres d'opposition, sur le même postulat.

concevoir l'exercice expérientiel du souci de soi en rapport avec des types de normativité transcendants. Les technologies de soi dont il est question dans la pragmatique expérientielle à laquelle s'intéresse Foucault ont été intégrées dans le pouvoir pastoral chrétien, puis retranscrits dans des corps de savoir et de pratique autonome tels que l'éducation ou la médecine dans la période contemporaine. C'est donc dire qu'éthique du sujet et injonction au sujet à se produire lui-même peuvent aller de pair. C'est pourquoi, pour penser la production du sujet, il faut se donner le moyen de penser ensemble les domaines du politique, de l'éthique et de l'esthétique. C'est bien la perspective privilégiée par Agamben (2009) quand il considère que la question du rapport humain aux dispositifs n'est ni de les détruire en raison de leur dangereuse omniprésence dans nos vies ni de les utiliser «correctement» comme on pourrait quelque peu naïvement être tenté de le soutenir. Il s'agit plutôt de se demander quels processus de subjectivation, c'est-à-dire de production de soi en tant que sujet, ils servent. Ce processus survient à l'articulation de trois instances que l'auteur précise en ces termes :

To recapitulate, we have then two great classes: living beings (or substances) and apparatuses. And, between these two, as a third class, subjects. I call a subject that which results from the relation and, so to speak, from the relentless fight between living beings and apparatuses. Naturally, the substances and the subjects, as in ancient metaphysics, seem to overlap, but not completely. In this sense, for example, the same individual, the same substance, can be the place of multiple processes of subjectification: the user of cellular phones, the web surfer, the writer of stories, the tango aficionado, the anti-globalization activist, and so on and so forth. The boundless growth of apparatuses in our time corresponds to the equally extreme proliferation in processes of subjectification.
(Agamben, 2009: 14)

Selon Agamben, ce n'est donc qu'à travers la production de certaines formes de sujets que les dispositifs (et donc aussi les objets techniques) serviraient le gouvernement de soi. C'est dire que le souci de soi en vue de la production de soi est inséparable d'une forme de réflexivité où *retour sur soi* et *projection de soi* vont de pair. Une «économie de l'attention» doit donc être au cœur des pratiques du sujet. La régularité et la répétition font appel autant à un capital amassé sur lequel le sujet se bâtit que sur un projet définissable comme visée. C'est en ce sens que l'objet technique doit nécessairement être au service d'un projet de vie articulant de manière conjointe le présent, le passé et l'avenir en vue d'éviter la vaine agitation (*stultitia*) qui ne sert aucune fin *adéquate* aux volontés du sujet.

Les enseignements de Baruch Spinoza (1677 [1994]) sont à cet égard précieux pour comprendre que la réalisation de soi a lieu à travers l'action qui permet d'engendrer, suite à la persistance propre, des conséquences dont le sujet serait l'auteur. Cette persistance consiste notamment à discriminer entre les réalités favorables et celles défavorables à l'augmentation de notre *puissance d'agir*. À travers cette « persévérance de l'individu dans son être », ce *conatus*, Spinoza (1677 [1994]) nous donne par ailleurs le moyen de penser la convergence et les bénéfices résultant de la conjonction de puissances d'agir qui s'augmentent et se renforcent les unes les autres. En d'autres termes, le *conatus* individuel est à replacer dans le cadre plus vaste des affections réciproques entre sujets. Mais pour cela, il faut bien entendu que l'horizon de l'action individuelle soit la communauté et que l'augmentation de la puissance d'agir du sujet soit pensée en termes d'action *avec* (ou *sans*) la technique.

Un horizon élargi se construit à la fois du côté de la communauté humaine et du côté du système technique, l'ensemble constituant une écologie dont les composantes s'interdéterminent. Tenir compte de ce milieu (situé entre le sujet et la technique) qui s'inscrit dans un milieu (dont les relations fondent une écologie), c'est reconnaître avec Daniel Bougnoux (1993 : 597) que « pour penser, il faut des outils, la raison pure est introuvable ». Sans prétendre, comme Pierre Lévy, « laisser la technique penser en soi [le sujet humain] », on peut néanmoins comprendre son projet de développer une écologie cognitive. Nous allons dans la prochaine section évoquer brièvement les voies qu'une approche écologique de la production de soi pourrait emprunter.

4. Contours d'une approche écologique de la production de soi médiée par l'objet technique

La conception mcluhanienne de l'environnement, ayant entre autres comme caractéristique d'être invisible, implique qu'on ne puisse pas l'observer. C'est donc sur fond d'un environnement donné que la forme des médias émergerait (McLuhan et Parker, 1968). McLuhan donne comme exemple le poisson qui est incapable de « penser » son environnement aqueux. Malgré la portée limitée de cette métaphore, la distinction proposée entre environnement et anti-environnement présente un certain intérêt. L'environnement médiatique serait ainsi caractérisé par le primat des effets des médias sur les individus et devient invisible à force d'être présent. Il est par

conséquent impossible d'agir sur l'environnement par le seul acte de volonté. Ce n'est que par la création d'un anti-environnement qu'une alternative peut être construite, car elle permet de devenir conscient de l'environnement (en proposant des alternatives radicalement différentes du modèle existant) et par là même de pouvoir agir sur lui en vue de le modifier. En d'autres termes, il faut un franchissement des limites pour favoriser une augmentation de la puissance d'agir, celle-ci étant une modalité de la production de soi.

Se produire comme sujet en relation avec l'objet technique, c'est inscrire le processus en question dans le cadre d'un agir spécifique qui fait intervenir une médiation qui « ne met pas en relation le sujet et l'objet (couple technique), mais le sujet avec le sujet (couple pragmatique). *C'est l'homme agissant sur (les représentations de) l'homme par le détour des signes* » (Bougnoux, 2001 : 9).

En d'autres termes, on pourrait considérer le couple sujet-sujet comme faisant intervenir la médiation de l'objet technique sous la forme d'un détour. Il importe cependant tout autant de cerner le système⁴ sujet-objet technique-sujet qui permet de penser le retour réflexif du sujet sur lui-même dans le processus de production de soi. Évoquant Bachelard, Dominique Lecourt considère que pour l'épistémologie français :

[...] on ne rencontre jamais en effet le supposé face-à-face d'un sujet et d'un objet, de l'abstrait et du concret, de l'esprit et de la matière [...] L'objet n'est jamais qu'objectivation, le réel que réalisation et le sujet que subjectivation. Ce qui importe, c'est le mouvement [...] au commencement est la relation. (2010 : 98)

Aussi penser le système, c'est définir minimalement ce qui se trouve en dehors de lui. C'est cette définition *par défaut* de l'environnement comme ce qui est extérieur au système que propose Luhmann (1989). En distinguant système et environnement, Luhmann avance que l'environnement est plus étendu et plus complexe que le système, dans la mesure où les potentialités d'interaction sont plus nombreuses dans l'environnement que dans le système.

4. La proposition de Morin permet de départager les positions opposées sur le recours à la notion de système pour l'analyse de la communication humaine quand il soutient : « Quelle terrifiante pauvreté de ne percevoir, dans le vivant, qu'un système. Mais quelle niaiserie de ne pas y voir aussi un système [...] » (Morin, 1977 : 151).

Le système acquiert une signification dès lors qu'il s'inscrit dans un environnement, via un processus communicationnel. C'est ainsi qu'il faudrait entendre une approche écologique de la production de soi: elle inscrit le présent et l'ici de l'interaction (*hic*) dans un devenir (non *nunc*) en lien avec un projet. Il s'agit de se situer, de trouver sa place en adéquation avec un projet (qui nécessite une *visée*) et dans un environnement dont la complexité rend nécessaire d'opérer des choix et de discriminer entre des possibles. Cette opération relève d'une approche pragmatique à visée écologique, si on veut bien comprendre ce terme relativement à son étymologie grecque qui relève de l'*habiter* et de la gouvernementalité afférente. La sélection et l'organisation, qui sont les mécanismes d'adaptation de l'organisme à son environnement selon Mead (2006), sont à concevoir selon une modalité productive (normative/évaluative) plutôt que réactive (descriptive) dans le cadre de la visée. Ce faisant, on s'éloigne d'une certaine conception meadienne de l'environnement (qui s'impose à l'individu) pour se rapprocher d'une forme d'agentivité qu'il développe également dans le cadre d'une épistémologie constructionniste quand il affirme que: «notre environnement se présente à nous sous la forme d'objets manipulés» (Mead, 2006: 300). On trouve donc chez Mead une complexité qui permet de penser conjointement un certain degré de structuration basé sur l'objectivité de l'environnement (naturel et artificiel comme *umwelt*): «le seul environnement auquel peut réagir l'organisme est celui que ses sens lui révèlent» (Mead, 2006: 298). À partir de là, tout n'est pas joué puisque «nous pouvons, en un sens, manipuler [les objets] en nous rapportant à une activité ultérieure» (Mead, 2006: 301). Cette double détermination bidirectionnelle, qui est à replacer dans le cadre d'une écologie, nous donne les moyens de comprendre le processus de production de soi.

Se raconter et conseiller les autres sur les forums en ligne

La construction d'une identité d'expert
en médicaments détournés

Christine THOËR, Florence MILLERAND,
Valérie ORANGE et David MYLES

Introduction

Des premiers forums Usenet aux sites de réseaux sociaux, en passant par les pages personnelles, Internet a été investi pour partager des informations, socialiser, coordonner des activités, se présenter, bref pour produire tout à la fois des contenus, des relations et des identités. Les forums de discussion constituent à ce titre des espaces privilégiés pour observer la circulation et la production d'informations, de connaissances et d'identités en ligne – identités d'experts, de malades, de joueurs, etc. Dans le domaine de la santé, ces espaces sont largement mobilisés comme lieux d'information, d'échange et de débat (Akrich et Meadel, 2009). Les recherches montrent notamment qu'Internet, et en particulier les forums, constitue une source d'information largement utilisée par les jeunes qui consomment des médicaments pour la recherche de sensations et de « défonce » (Boyer *et al.*, 2005 ; Wax, 2002).

Les participants aux forums de discussion sur le détournement de médicaments y partagent leurs connaissances et leurs expériences des produits consommés (Thoër et Aumond, 2011). Leur participation semble aussi s'inscrire dans une volonté d'offrir des récits de pratique (*Trip report*), renvoyant parfois à des documents audiovisuels montrant les effets du trip (Morgan *et al.*, 2010). Si les échanges sur ces espaces contribuent à la diffusion des pratiques, ils favorisent aussi leur encadrement par l'établissement de normes de consommation visant à limiter la prise de risque (Thoër et Aumond, 2011 ; Tackett-Gibson, 2007). En outre, les participants y trouvent souvent empathie et compréhension et peuvent développer des liens et des amitiés avec certains usagers.

Les forums, ainsi que d'autres plateformes du Web 2.0, ont été souvent présentés comme des espaces de discussion démocratiques et égalitaires, en résonance avec l'« utopie Internet » (Proulx *et al.*, 2005; Wright *et al.*, 2011) et la logique d'une « démocratie coopérative » (Noveck, 2009, citée dans Cardon, 2010: 85). Plusieurs études montrent pourtant que tous n'y occupent pas la même place. En effet, certains participants sont passablement plus actifs que d'autres. Dans leurs travaux sur plusieurs listes de discussion et forums relatifs à la santé, Akrich et Meadel (2009) soulignent ainsi que 10 % des locuteurs sont responsables de 50 à 70 % des messages. Une autre étude réalisée sur des forums du site *Doctissimo* (Clavier *et al.*, 2010) va dans le même sens, montrant que 8 % des usagers publient plus de 40 % des messages. Ces mêmes écarts se retrouvent dans la plupart des listes de discussion et forums, quel que soit le sujet de discussion (Cardy et Froissart, 2001; Anis, 2004).

Les participants qui se démarquent par leur grand nombre de contributions présentent certaines caractéristiques communes. Celles-ci incluent l'ancienneté dans le forum, la connaissance de la problématique discutée et de l'historique du forum, la fiabilité des informations fournies, la maîtrise des rituels sociaux propres au forum, ou encore, le recours à des citations et sources externes pour appuyer le discours (Akrich et Meadel, 2009; Bruchez *et al.*, 2009; Dino *et al.*, 2009; Maloney-Krichmar et Preece, 2002; Cassell *et al.*, 2006; Huffaker, 2010; 2007; Ortega *et al.*, 2008). Ces participants se distinguent également par leurs modes de contribution, soit les réponses aux questions des autres participants, les conseils et les opinions. Ils sont souvent plus présents au sein des discussions animées dont ils assurent parfois la synthèse (Cassell *et al.*, 2006; Bruchez *et al.*, 2009; Huffaker, 2010). Leurs messages sont par ailleurs généralement plus longs, plus clairs, mieux rédigés et s'appuient sur un vocabulaire plus complexe et diversifié (Dino *et al.*, 2009), plus connoté (positivement ou négativement) et souvent plus coloré: « *leadership is about telling compelling stories that enchant listeners* » (Huffaker, 2010: 611). Ces utilisateurs ont également tendance à être plus engagés sur le plan émotif (Huffaker, 2010; 2007) – la participation au groupe étant plus largement constitutive de leur identité – et ils sont plus enclins à révéler leur identité réelle en ligne (Joyce et Kraut, 2006). Ils utilisent plus de termes reliés au registre social, ce qui témoigne de leur fonction d'accueil et de soutien vis-à-vis des autres participants (Dino, 2009). Des recherches

en sociologie des réseaux ont d'ailleurs montré qu'ils occupent généralement une position sociométrique centrale, de par leurs liens avec une majorité d'utilisateurs du collectif (Huffaker, 2010).

La littérature souligne ainsi que les contributeurs les plus actifs dans les forums se caractérisent par des pratiques distinctes et qu'ils détiennent un statut spécifique. Ils semblent ainsi jouer un rôle de leader et/ou d'expert, assurant la régulation et l'animation des espaces d'échanges dont ils contribuent à définir les normes d'usage (Huffaker, 2010; Bruchez *et al.*, 2009; Dino *et al.*, 2009). La façon dont se construit ce statut de leader ou d'expert au fur et à mesure de leur participation aux échanges, tout comme l'expérience vécue de ces utilisateurs, restent en revanche peu documentées. La question de recherche à l'origine de cet article est la suivante: comment se *produit-on* comme expert sur les espaces d'échange en ligne, en particulier dans un forum portant sur l'utilisation de médicaments à des fins récréatives?

L'objectif de ce chapitre est double. Premièrement, nous cherchons à identifier, parmi les plus forts contributeurs, ceux qui émergent comme utilisateurs plus expérimentés et à préciser leurs usages du forum, les formes de contribution qu'ils privilégient, les types de savoirs qu'ils mobilisent et les marques de reconnaissance dont ils font l'objet de la part des autres utilisateurs. Deuxièmement, nous cherchons à cerner le sens de leur participation au forum. Quelles sont leurs motivations à participer? Qu'implique au quotidien cette participation active? Enfin, quelle place et quelle signification prend l'écriture dans le forum?

L'article est structuré comme suit. Nous présentons tout d'abord une brève revue de littérature sur les motivations des utilisateurs à contribuer sur Internet et sur la présentation de soi dans les espaces électroniques. Nous précisons ensuite la méthodologie de recherche utilisée et exposons nos résultats que nous avons structurés en deux temps pour répondre à nos deux questionnements de recherche.

1. Les motivations à contribuer et la recherche d'un statut en ligne

Comment expliquer que certains utilisateurs acceptent de consacrer une immense partie de leur temps à répondre à des questions et à donner des conseils à des étrangers en ligne? Selon Lampel et Bhalla (2007), au-delà de l'altruisme, du don et du contre-don qui

caractérisent les démarches de participation aux espaces d'échange en ligne (cette réciprocité ne s'exerçant pas à l'égard d'un utilisateur particulier mais plutôt vis-à-vis du groupe dans son ensemble [Kollock, 1999]), la volonté d'acquérir un statut personnel constitue une source de motivation très importante. Pour ces auteurs, la recherche d'un statut en ligne constituerait même un élément moteur de la participation à des collectifs en ligne et contribuerait en outre à leur maintien dans le temps.

Au sein des communautés en ligne, cette recherche de statut viserait moins l'acquisition d'un statut formel que le développement d'une réputation qui se construit à travers les marques d'appréciation et les commentaires des autres usagers, et dans les manières d'interagir avec eux (Dino *et al.*, 2009). Cette réputation s'appuie souvent sur des mécanismes de reconnaissance institués, inscrits dans le dispositif technique (par exemple, le statut de «*gold member*»), qui sont généralement attribués de manière automatique en fonction du nombre de contributions de l'utilisateur. En outre, les utilisateurs peuvent évaluer les contributions des autres usagers du forum, via des systèmes de classement ou d'attribution de cote de popularité. Tous ces marqueurs participent du système de réputation et seraient particulièrement appréciés et recherchés par les participants plus actifs (Kim, 2000 ; Lampel et Bhalla, 2007).

Si ces dispositifs de reconnaissance automatisés rendent visibles les statuts acquis, la recherche de statut semble faire l'objet d'un important travail de construction à travers la production de contributions et la gestion des interactions avec les autres participants. Dans la plupart des cas, c'est par la qualité de l'information transmise, notamment son caractère détaillé et documenté, que l'on cherche à impressionner (Pollock, 1999). Dans leur analyse de forums consacrés à l'évaluation de films, Lampel et Bhalla (2007) mettent en évidence différentes stratégies des usagers pour se démarquer. Certains s'appuient sur une connaissance approfondie des films, d'autres sur une empathie émotionnelle directement liée à leur expérience de visionnement du film, d'autres encore mobilisent ces deux formes de connaissances pour s'affirmer.

La question de l'expertise a intéressé plusieurs chercheurs dans le domaine de la santé. Ceux-ci cherchent à comprendre dans quelle mesure les espaces d'échange entre pairs sur Internet favoriseraient la construction de nouveaux savoirs et participeraient de la constitution d'une expertise, souvent qualifiée de «*profane*», différente

de celles des cliniciens (Picard *et al.*, 2011). Ces questionnements s'appuient sur la réflexion menée en sociologie des sciences et notamment sur les travaux de Collins et Evans (2002), qui proposent de dépasser la définition classique et restrictive de l'expertise basée sur une certification institutionnelle légitime et sur le recours à des méthodes scientifiques (par exemple, un titre universitaire basé sur une formation académique spécifique). Ces auteurs montrent ainsi que différents savoirs sont à la base de différentes formes d'expertise. Ainsi, un savoir de terrain peut contribuer au développement d'une expertise, certes différente de celle qui serait acquise dans le cadre d'une formation académique, mais qui n'en constitue pas moins une forme d'expertise en soi. Dans le cadre de cette contribution, nous avons retenu les définitions proposées par Shanahan (2010) qui distingue l'« expertise personnelle » qui découle de l'expérience personnelle, de l'« expertise scientifique » qui s'appuie sur une formation ou des connaissances scientifiques formelles. Afin de faciliter la distinction entre ces deux catégories d'expertise, cette auteure propose de repérer, dans le discours des individus, les « revendications (*claims*) d'expertise ». On considérera ainsi qu'il s'agit d'une expertise personnelle dès lors que l'individu revendique son statut d'expert en faisant référence à son expérience personnelle et d'une expertise scientifique dès lors qu'il fait référence à son expérience scientifique ou à des connaissances scientifiques (Shanahan, 2010). Nous avons visé à identifier les types de connaissances (scientifiques ou expérientielles) que mobilisent les forts contributeurs.

Au-delà de l'expertise, Lampel et Bhalla (2007) montrent que les forts contributeurs se distinguent par leur volonté affichée d'aider les autres, ce type d'action permettant de leur assurer une plus grande visibilité sur le forum en les positionnant comme des figures centrales au sein du collectif, tout en contribuant à développer, chez eux, un plus grand sentiment d'efficacité personnelle (Kollock, 1999). La façon d'interagir avec les autres usagers du forum, de s'adresser à eux de manière plus personnalisée en les nommant et en les complimentant, est aussi un moyen qu'utilisent les forts contributeurs pour asseoir leur statut de leader (Lampel et Bhalla, 2007).

2. La présentation de soi et l'identité numérique

L'établissement de son identité en ligne, et par conséquent la présentation de soi, est un prérequis à la recherche de statut parce qu'elle vient renforcer le contenu du message (Lampel et Bhalla, 2007). Georges (2010) identifie trois composantes de l'identité numérique :

l'identité déclarative, qui s'appuie sur les données fournies par l'utilisateur, notamment dans son profil; *l'identité agissante*, qui repose sur les activités en ligne de l'utilisateur et *l'identité calculée* qui regroupe toutes les données relatives à la présence sur la plateforme, agrégées automatiquement (nombre d'amis sur Facebook, nombre de messages publiés, etc.). Comme le soulignent Coutant et Stenger (2010), l'identité en ligne (de la même façon que l'identité hors ligne) constitue un construit progressif qui s'actualise dans chaque intervention au sein des espaces d'échange, toutes les interactions dans lesquelles s'engagent les individus contribuant à les définir. Ces auteurs montrent aussi la tension entre la volonté des individus de s'inscrire dans la culture propre au collectif en ligne et celle de se distinguer. Baralou et McInnes (2005) soulignent qu'une communication en ligne qui s'appuie sur l'expérience et mobilise le registre émotionnel permet plus efficacement d'établir une identité virtuelle propre. La qualité de l'écriture qui constitue, comme nous l'avons souligné, un des éléments qui distinguent les forts contributeurs, permet également à assoir l'identité et la réputation d'un usager (Révillard, 2000; Kollock, 1999). Enfin, la stabilité de l'identité est particulièrement importante puisqu'elle constitue l'un des indices qu'utilisent les usagers pour évaluer la fiabilité et la crédibilité de l'information partagée (Révillard, 2000). Dans le cadre de cet article, nous cherchons à cerner les identités numériques construites par les usagers qui s'affirment comme « experts » au sein de forums.

3. Méthodologie

Cette recherche s'inscrit dans un projet plus large qui vise à cerner le rôle des forums en ligne dans la construction des savoirs et des pratiques relatives aux médicaments utilisés hors du cadre médical¹. Afin de constituer notre corpus, nous avons procédé en janvier 2010 à une recherche sur le moteur Google avec le terme « forum » et différents mots-clés (en anglais et en français) relatifs aux médicaments les plus fréquemment utilisés à des fins de recherche de sensations ou d'amélioration des performances cognitives. Cette recherche nous a permis de repérer 36 forums que nous avons analysés afin de déterminer le volume de messages, le

1. Ce projet dirigé par Christine Thoër et Florence Millerand a reçu un financement du Conseil de recherches en sciences humaines du Canada (CRSH). Il a été approuvé par le comité institutionnel éthique de l'Université du Québec à Montréal.

pays d'hébergement, l'éditeur, la langue, et les médicaments faisant l'objet des échanges. Nous avons retenu trois forums, consacrés à différents types de médicaments, qui affichaient un niveau d'activité significatif (10 000 visites et plus par mois) et des contributions récentes (dans les deux derniers mois). Les résultats présentés dans cet article sont tirés de l'analyse de l'un d'entre eux, un forum américain que nous nommons *Developpers forum*². Ce forum comprend plusieurs fils de discussion consacrés aux usages récréatifs de médicaments et de drogues en général. Il est intégré dans une communauté en ligne de développeurs de jeux vidéo. Il réunit des participants anglophones, provenant de plusieurs pays (États-Unis, Royaume-Uni, Australie, Canada, etc.), presque uniquement des individus de sexe masculin dont nous situons l'âge entre 13 et 25 ans approximativement³.

Notre analyse des usages des forts contributeurs a porté sur un fil de discussion consacré aux usages de médicaments à des fins de recherche de sensations, en l'occurrence des sirops contre la toux à base de dextrométhorphan (couramment dénommé DXM sur les forums). Nous avons réalisé l'analyse sur l'ensemble des messages publiés sur le fil qui s'échelonnait sur un peu moins d'un an. Au total, 1160 messages y ont été publiés entre le 17 octobre 2009, date de création du fil, et le 5 septembre 2010, ce fil étant peu après interrompu au profit d'un nouveau fil.

Marcoccia (à paraître) souligne que dans un message, le contributeur peut s'adresser successivement à différentes personnes, voire à la communauté tout entière. Il propose de considérer ces différentes portions de messages comme autant d'interventions distinctes et utilise ce concept comme unité d'analyse. Nous nous sommes inspirés de cette approche et avons identifié au sein de nos 1160 messages 1212 interventions.

Dans le but de cerner les usages des forts contributeurs, nous avons procédé en trois temps. Dans un premier temps, nous avons réalisé une analyse quantitative des échanges qui nous a permis de repérer qui étaient les gros contributeurs. Précisons que sur les

2. Nous référons au forum par un nom fictif pour des raisons éthiques.

3. Il est difficile de cerner avec précision le sexe et l'âge des participants. Nous nous sommes fiés à la fois aux profils affichés par les participants et à une observation des échanges et des modes d'interaction en ligne.

114 participants⁴ âgés de 13 à 25 ans que compte le fil, 20 % sont les auteurs de 73 % des interventions. En outre, six très gros contributeurs réalisent 40 % des interventions, soit 60 interventions et plus avec une moyenne de 81 interventions (la moyenne d'interventions pour l'ensemble des participants étant de 11 interventions).

Dans un deuxième temps, nous avons réalisé une analyse de contenu qualitative du fil, centrée sur les contributions des participants les plus actifs uniquement, à partir de trois dimensions visant à cerner : 1) les formes de contribution (par exemple : témoignage, appel à témoignage, récit d'expérience, demande d'information, réponse à une demande d'information, mise en garde, incitation à la consommation, empathie/compassion, humour, malveillance/froideur, débat, expression libre/délire, etc.), 2) les thèmes des échanges (par exemple : accès aux produits, modes d'utilisation, effets des produits, risques, usages du forum, etc.) et 3) la nature des savoirs mobilisés et revendiqués (expérientiels, scientifiques, autres). Cette analyse a été réalisée avec l'aide du logiciel d'analyse qualitative de données *N-Vivo*.

Dans un troisième temps, pour tenter de comprendre l'expérience de participation au forum chez ces forts contributeurs et le sens qu'ils accordaient à cette expérience, nous avons réalisé des entrevues par courrier électronique avec six d'entre eux. Ces entrevues se sont étendues sur plusieurs semaines et ont nécessité une dizaine d'échanges avec chaque participant, sans compter les échanges autour du recueil du consentement éclairé.

4. Les usages du forum par les forts contributeurs

À partir de l'analyse quantitative et qualitative du contenu du fil de discussion, nous avons dégagé trois éléments permettant de caractériser les usages des forts contributeurs qui s'affirment comme experts sur le forum. Ces éléments concernent : 1) des modes de contribution qui les posent en tant que « répondants » au service des autres usagers du forum ; 2) des thèmes de discussion centrés sur l'encadrement de la prise de dextrométhorphan et des usages du forum ; et 3) la mobilisation de savoirs mixtes, expérientiels et scientifiques, qui constituent le fondement de leur expertise.

4. Trois de ces 114 participants affichés postent sous deux pseudonymes différents, ce qui fait que le nombre réel de participants dans le fil semble être de 111.

4.1 *Des contributions sur le mode de l'expert au service des autres usagers*

Le premier élément de différenciation des forts contributeurs des autres usagers du forum a trait au fait qu'ils réagissent aux échanges plutôt qu'ils ne les initient. En effet, ils répondent aux questions des autres usagers ou commentent leurs messages, mais ils abordent plus rarement de nouveaux sujets (seulement 8 % des interventions des contributeurs qui ont réalisé 60 interventions et plus commencent une discussion, alors que 92 % de leurs interventions font partie de discussions initiées par d'autres). Ils vont aussi s'adresser en priorité à des participants en particulier plutôt qu'à l'ensemble des participants du forum. Cela se remarque car ils dirigent la réponse vers une personne, en reprenant le message original ou certains de ses éléments.

Les questions posées sur le fil, qui émanent en majorité des petits et moyens contributeurs, trouvent ainsi généralement rapidement réponse. Cela dit, en réaction, les forts contributeurs posent fréquemment des questions à l'initiateur d'un message pour lui faire préciser sa demande (par exemple, la situation de prise du médicament, son poids en lien avec le dosage à conseiller, etc.) dans le but de fournir une réponse plus appropriée : *«Are you sure you've been figuring your doses correctly? What, exactly, have you been taking (as in, what kind of syrup, the concentration of dxm in it, and how much of it)? And how much do you weigh?»*

Cette pratique que l'on retrouve également chez des contributeurs moins actifs mais de manière moins systématique et moins développée, constitue en soi un marqueur d'expertise : elle requiert une connaissance et une expérience suffisamment importantes de la situation pour pouvoir la circonscrire en posant les bonnes questions d'une part et en fournissant à l'interlocuteur la ou les réponses appropriées d'autre part. Il est intéressant de souligner qu'elle reproduit celle du spécialiste de la santé qui cherche, à travers ses questions, à cerner le contexte et les paramètres de la situation avant de poser un diagnostic. Dans l'extrait suivant, un gros contributeur se présente d'ailleurs comme un prescripteur ajustant le dosage de son ami qui prend du Celexa, un médicament prescrit pour soigner la dépression :

A buddy of mine wanted to try DXM, but he is on Celexa (an SSRI). After a sufficient amount of research, we decided to start him on a 180mg dose (Celexa was reported to potentiate the effects of DXM, making them more intense and

longer in duration). However, he didn't really feel anything other than a little weird. We smoked some herb and he got super fucking baked though. We're going to wait a week or two, and give it another go. This time, I'll have him do 240mg, I think. I don't want to risk him having any severe reactions, and we're definitely trying to avoid Serotonin Syndrome at all costs.

Ces forts contributeurs offrent également certaines marques de soutien et d'encouragement, se montrant ainsi rassurants quant au trip qui sera obtenu avec la prise de médicament annoncée ou compatissants devant le récit d'une mauvaise expérience («*You'll still have a good time I'm sure*», «*You're fine, have a good trip*», «*Also bad luck for that shit trip!*»). Ces formes de soutien restent toutefois limitées.

4.2 Des thèmes de discussion marqués par l'encadrement des pratiques et des usages du forum

Les gros contributeurs se distinguent aussi par le rôle qu'ils jouent dans l'encadrement des pratiques. Ils vont ainsi émettre toutes sortes de recommandations afin de favoriser un usage sécuritaire du dextrométhorphan, incitant, par exemple, les participants à privilégier des doses réduites lors des premières prises, à tenir compte des interactions médicamenteuses et surtout, à bien s'informer avant d'envisager de consommer du dextrométhorphan :

Ok, from what I see you are not ready for DXM. You should read much more about it because you look like you're going to take some random syrup without calculating the dosage and have a bad-trip or anything else like that. Before trying DXM, you must read this [et il propose un lien vers un autre fil du forum].

L'accent est notamment mis dans leurs contributions sur les moyens d'assurer le confort du trip, de ne pas vivre de mauvaise expérience. Ils conseillent ainsi de ne pas utiliser certains sirops intégrant des expectorants afin d'éviter les nausées, de ne pas céder aux démangeaisons qui accompagnent la prise de dextrométhorphan ou encore d'éviter d'en prendre lorsqu'ils sont d'humeur triste («*Make sure you're always happy when taking psychedelics*») ou dans certains contextes (par exemple à l'école). Leurs préoccupations renvoient également aux risques à court et long terme de la prise médicamenteuse. La possibilité de développer une dépendance reste peu abordée. Ces contributeurs vont par contre multiplier les interventions concernant les activités dans lesquelles s'engager pour augmenter et magnifier les sensations du trip.

Try a pitch black room, spinny chair, some wobbly dubstep and some good speakers/headphones. Close your eyes, listen and spin. It is simply amazing. The darkness works well with the DXM because it is a dissociative and you'll just feel... just weird...

Par ailleurs, ils renvoient régulièrement à d'anciens messages ou à d'autres fils du forum, reprochant aux novices de ne pas les consulter avant de poser une question. Ils visent ainsi la transmission des savoirs aux nouveaux participants et constituent à ce titre la mémoire du forum (Marcoccia, 1998). Ce faisant, ils s'affirment aussi comme gardiens des normes et des valeurs du forum dont la mission serait de diffuser de l'information de qualité et de promouvoir une utilisation sécuritaire du dextrométhorphan. Ils vont ainsi critiquer les usagers qui rapportent des prises en quantités jugées excessives et corriger ceux qui diffusent des informations erronées.

4.3 Des savoirs mixtes (expérientiels et scientifiques) à la base de l'expertise

En ce qui concerne les types de savoirs mobilisés dans les échanges, les forts contributeurs justifient plus souvent que les autres participants leurs connaissances, que ce soit sur une base expérientielle ou scientifique, et détiennent le monopole des connaissances scientifiques. Il faut préciser que les savoirs expérientiels dominent largement sur le forum. Ainsi, de la même façon que les autres participants, les forts contributeurs expriment essentiellement leur point de vue à partir de savoirs basés sur leurs propres expériences. Dans l'extrait suivant, en réponse à une demande de conseil sur le dosage adéquat, un fort contributeur fait une recommandation directement basée sur son expérience, qu'il renforce par la suite en précisant qu'il en est à sa 25^e prise au moins

- *I'd recommend doing 240mg or 300mg. The first time I did the syrup, I did the whole bottle and I tripped overwhelmingly hard, and that was my third time doing DXM*
- *You think it's okay if I drink it in around 15-20 mins?*
- *I've done it probably 25 times or so. Somewhere between 20 and 30, at least.*

Les savoirs expérientiels peuvent prendre diverses formes : ils peuvent se présenter sous la forme de courts témoignages, de conseils précis, de questions/réponses, de longs récits, etc. Les contenus consistent généralement en des informations sur des sujets pratiques liés à la prise du médicament ou à son contexte : dosage, choix du produit,

expérimentation d'effets secondaires, gestion des effets, lieu d'achat, comment acheter, efficacité du trip, comment faire le trip, seul ou accompagné, etc. Ils se repèrent aisément à l'emploi du « je », l'utilisation du passé ou encore à des formules référant à soi et à son expérience personnelle (par exemple, « ma première fois »). Ce sont ces types de savoirs qui servent d'appui à « l'expertise personnelle » évoquée par Shanahan (2010).

Plusieurs des forts contributeurs ne se limitent pas à rapporter leur expertise personnelle mais la comparent à celles d'autres participants ainsi qu'aux connaissances théoriques. Dans l'extrait suivant, un des forts contributeurs répond à une question sur la durée du deuxième plateau⁵, en comparant les effets qu'il a expérimentés à ceux répertoriés sur différents sites, notamment sur la plateforme Erowid⁶.

- *How long does a second plateau trip normally last? (4mg/kg) or some shit like that?*
- *According to Erowid they last about 8 hours but in my experience this is not correct. My trips tend to build rather quickly (30 mins after ingestion) and I am fully up at around 1:30 (most people I have read about take longer to come up).*

Les savoirs scientifiques se distinguent quant à eux des savoirs expérientiels par la nature des sujets abordés (ici essentiellement les risques en lien avec le dosage), un style d'écriture plus distancié, un ton neutre et factuel (et non pas exprimés au « je »). Il s'agit de savoirs plus théoriques – Akrich et Meadel (2002) parlent de « connaissances formelles » – étayés ou non, utilisant souvent un langage spécialisé (jargon technique) ou comportant des références à des sources d'information externes. À titre d'exemple, l'extrait suivant explique les risques importants liés à l'atteinte du quatrième plateau :

5. On identifie quatre plateaux dans l'expérience du dextrométhorphan, qui correspondent à des paliers distincts, associés à un certain dosage en lien avec le poids de la personne.

6. Erowid.org est une encyclopédie en ligne renommée, documentant les propriétés de différentes substances légales et illégales et leurs usages à des fins récréatives.

4th Plateau: 15 to (LESS THAN) 20 mg/kg (1000-1300mg for a 150lb (68kg) person). This is a sub-anesthetic dose, similar to taking a high dose of Ketamine. Your mind and body become separated at this level and it can become dangerous psychologically, and physically.

Le ton est factuel, sans commentaires personnels. Le propos est centré sur des éléments d'information précis (quantité de produit en mg en lien avec le poids de la personne, exemple à l'appui) et le tout est présenté à la façon d'une définition. On remarque également l'utilisation de majuscules visant à mettre l'accent sur le dosage maximal.

Si l'on ne trouve des savoirs scientifiques que chez les forts contributeurs, il reste que les deux formes d'expertise (personnelle, appuyée sur les savoirs expérientiels, et scientifique) sont nécessaires pour pouvoir s'affirmer et être reconnu comme expert au sein du forum, comme l'explique ce fort contributeur :

I found my footing in the DXM thread because that was the drug with which I had, and still, the most personal experience with. This "qualified" me to give advice on the use of the drug. However, it was not enough to just give dosing advice and tips and tricks for a pleasant, rewarding experience. While that is beneficial, I felt that I must become more educated on the drug itself. (D. Play⁷)

Les « experts » se démarquent ainsi par un aller-retour constant entre ces deux registres, passant de l'expertise personnelle à l'expertise scientifique et vice-versa, y compris au sein d'un même message. Certes, on constate des profils d'experts plutôt basés sur une expertise personnelle et d'autres plus marqués par des connaissances théoriques. Cependant, il faut souligner que l'expérience de la prise du médicament reste incontournable. En effet, on va requérir l'expérience des autres, voire exiger que les réponses sollicitées s'appuient sur une expérience personnelle et significative pour être crédibles, comme l'illustrent ces rebuffades émises par de forts contributeurs à l'égard de participants considérés non crédibles car insuffisamment expérimentés :

Who made you resident expert of DXM? You have tripped like once on it if I'm not mistaken?

7. Pour des raisons éthiques, nous avons modifié tous les pseudonymes des participants du forum ayant participé aux entrevues et dans les extraits du forum.

Yeah, and until you've done DXM as many times as I have, I don't give a shit what you think.

5. Le sens de la participation au forum

La réalisation d'entrevues avec six forts contributeurs couplée à l'analyse de contenu nous a permis de mieux cerner les contours de l'identité « d'expert » à partir de leurs points de vue d'utilisateurs. Elle nous a aussi permis de mieux saisir le sens de leur participation au forum.

5.1 Une identité d'expert qui implique un travail personnel et se construit au fil des échanges

L'identité d'expert se construit dans le temps : on n'arrive pas expert, mais on *se produit* et on *est produit* comme expert au fil des échanges sur le forum. Le développement d'une identité d'expert exige ainsi un investissement dans le forum, tant sur la durée qu'en intensité. Le cas de ce fort contributeur devenu expert est particulièrement révélateur de ce processus de construction du statut d'expert :

I decided to register early 2008, but infrequently participated in discussions. [...] By the time I began posting regularly, I was very interested in drugs, not just an interest in recreational use, but in the psychology and psychopharmacology behinds drugs. So, I spent a while lurking and building up an understanding of both the community and of drugs in general. Eventually, I began bouncing ideas off of other posters and giving advice when I felt qualified. The study of drugs quickly became my main hobby, and I was eager to share my insight with the rest of the community. It didn't take much time at all for me to earn a reputation for myself, eventually becoming one of the unofficial community leaders. (David D.)

Ainsi, alors qu'il s'inscrit au forum au début de 2008, il ne commence à y contribuer régulièrement qu'en 2010. Plus précisément, il raconte comment il a d'abord commencé par s'informer et se documenter sur le médicament et sur la communauté du forum. Il s'est ensuite mis à partager quelques idées et à donner des conseils, lorsqu'il se sentait habilité à le faire. Progressivement, il a souhaité participer de façon plus soutenue au forum. Pour reprendre ses mots, il avait hâte (« *eager* ») de partager ses connaissances et le fruit de ses expériences avec les autres usagers du forum. Ce faisant, au fur et à mesure de sa participation, il s'est construit une réputation qui l'a conduit à être reconnu en tant que leader du forum. Précisons que

cet usager en particulier est à lui seul auteur de 129 interventions (comparativement à la moyenne de 11 interventions par usager), ce qui en fait le premier contributeur sur ce fil.

S'affirmer comme expert et devenir un membre respecté de la communauté nécessite ainsi un travail personnel qui passe par l'expérimentation et la recherche d'informations.

For the past few years, a significant portion of my free time has been dedicated to the study of, and sporadic experimentation with, recreational drugs. It's hard for me to put a number on it, but I'd say that I spent at least 2-4 hours a week reading through articles, threads, trip reports, etc., etc. Erowid was my best friend. (D. Play)

Il faut également atteindre un certain niveau de connaissances et de compréhension de l'usage des médicaments. Il ne s'agit pas seulement, comme l'explique ce contributeur, de s'appuyer sur des connaissances théoriques, il faut être en mesure d'exercer un regard critique sur l'information disponible, de pouvoir produire de nouvelles connaissances et d'avoir conscience de ses préjugés :

When I was able to identify myths and misinformation, which tend to run rampant, and accurately explain why such statements were incorrect, I decided that I needed to step up and become an active member of the community. [...] I guess I felt "qualified" when such explanations become less of me regurgitating information that I had absorbed and more of me making the logical connections on my own. When I was able to understand why certain statements were false, and why certain myths were popular, I felt like I was able to give legitimate advice. I believe that I only became "qualified" to give advice when I had overcome my own fallacious understanding of drugs and observed my own personal biases. (D. Play)

Ce statut d'expert implique, en plus d'une participation active qui permet d'affirmer sa présence, un travail d'animation. Ce même contributeur décrit ainsi son souci d'actualiser l'information qu'il publie sur le forum et de faire vivre certains fils, notamment ceux qu'il a initiés.

I tend to participate in my own threads most actively as I like to ensure the information is up-to-date and valid at all times. If one of my thread stagnates I'll often try and include more content to breathe more life into it. (D. Play)

Enfin, il faut comprendre la communauté et sa culture et adhérer à ses valeurs :

One must demonstrate an understanding of the “culture” of the community and a desire to maintain community values. In my case, I just had to prove that I knew what I was talking about, that my advice was valid, and that my intent for giving advice was to encourage responsible and informed drug use. (D. Play)

Ce statut que les forts contributeurs mettent tellement d'efforts à construire est validé par différentes marques de reconnaissance émises par les autres usagers. La reconnaissance vient tout d'abord des petits contributeurs qui vont témoigner de la déférence à l'égard des contributeurs experts («*David D., you are the man*»), les interpeller directement face à une question précise, ou encore manifester leur appréciation des conseils reçus :

- *Thanks its all good man, I was just looking for an opinion from someone that knows a bit about DXM. Thanks again.*
- *Ahh, this actually does help me understand it far better, thank you.*

Entre eux, les forts contributeurs ont aussi tendance à se valoriser, approuvant les avis émis par leurs pairs :

- *D. Play is right. Doing the whole bottle might be a bit much for your first time.*
- *Backing up Hellium here, a year and a half should be more than enough time for your blood to metabolize the MAOI's.*

Ces marques d'approbation émises par des pairs expérimentés sont particulièrement appréciées. Par ailleurs, il semble qu'abonder dans le sens d'un participant expert, l'interpeller par son pseudonyme, témoigne d'une proximité et permet de se positionner au sein de ce petit groupe d'initiés.

Nous avons également noté que le nombre de messages publiés sur l'ensemble du *Developers forum* est affiché sous le pseudonyme des participants dans leurs messages. Ceux qui ont publié plus de 2000 messages bénéficient d'un statut de «*gold member*» indiqué automatiquement par le dispositif du forum. Toutefois, ce statut ne semble pas significatif sur le fil consacré aux sirops pour la toux, les plus gros contributeurs n'en bénéficiant d'ailleurs pas pour la plupart.

L'identité d'expert est donc essentiellement le produit d'une participation active et documentée sur le forum et se construit au fur et à mesure des interactions. D'ailleurs, avec l'arrivée de nouveaux participants sur le forum, la dynamique se trouve transformée et ce statut est à reconstruire.

5.2 *Le rôle de l'écriture pour développer son expertise et s'affirmer dans le forum*

L'écriture joue un rôle très important dans la construction de l'expertise, favorisant ce va-et-vient entre connaissances théoriques et expérience. Participer au forum, c'est d'abord mettre en mots une expérience sensorielle comme l'illustre le récit de pratique suivant :

Dose: 550mg DXM

Setting: *My room for 95% of the trip. Large bed, large black rug, window (sunny/cloudy day), black leather office chair, rats(2 cuties !)/cage, and central to everything is my glasstop computer desk with two monitors where I spent 80% of the trip in the chair.*

I kept a brief log of what was going on as time went by as I was on the trip, I included this at the end of the page.

Report: *5am – I split the 6oz. of syrup into 3 glasses and consumed each with a tall glass of cold water about 15 minutes in succession of each other. Not pleasant, but easily doable. I had a large Red Bull and Odwalla bar too to keep me awake and give my body some vitamins/sugars to process to offset nausea.*

*I put on the film *Naked Lunch* (if you're unfamiliar with it, I suggest to look it up [...])*

An hour into the trip now the film escalates in strangeness as I slowly float farther into the trip, as if having a direct connection with each other. Ornette Coleman's tasteful and avant saxophone additions to the movie well complimented my furthering chaotic state. I began to feel increasingly sick as i've felt on the former trips, but I strongly dislike vomiting so I concentrated the best I could (while trying to avoid watching some of the truly grotesque scenes played out on the screen !). I put on a blanket and stepped outside and sat down on our backyard bench for about 10 minutes. This greatly offset the sickness, and fresh air always makes me feel better, it's dawn outside and beautiful.

Dans ces récits détaillés que l'on retrouve particulièrement chez les forts contributeurs, on livre toutes les étapes du trip, précisant la dose de médicament consommée, le contexte de la prise, les produits associés (ici une boisson énergétique pour réduire les sensations nauséuses). Les participants décrivent également les effets du trip de manière extrêmement précise, prenant des notes détaillées de chacune des étapes expérimentées. Ce type de témoignage peut

être fait après le trip ou en direct. Il est parfois accompagné de documents audiovisuels qui sont mis en ligne sur des plateformes de partage de documents comme Youtube.

Ces récits de pratique ont plusieurs fonctions. Ils permettent de garder une trace fidèle de l'expérience afin d'y revenir: «*You will remember your experiences far better if, the next morning, you're able to read about experiencing them.*» Ils sont ainsi pour les forts contributeurs l'occasion de poser un regard réflexif sur la pratique, pour mieux la comprendre et, par exemple, identifier le passage d'un plateau à un autre. Comme l'explique un contributeur: «*A trip report is like a diary that attempts to qualify somebody's experience.*» Il semble ainsi que la compréhension des effets des médicaments passe par la réflexion et l'écriture qui permet de faire travailler l'expérience: «*L'accumulation d'informations plus ou moins classées, plus ou moins mises en forme sur un mode narratif, permet, à la relecture, de "faire le compte" ou "le bilan" des expériences et d'avoir sans doute le sentiment d'une plus grande maîtrise de soi*» (Lahire, 2008⁸).

Ces récits contribuent aussi à faire exister le trip qui peut ainsi être partagé, le forum étant un moyen de rendre la consommation moins solitaire. Ils servent aussi une autre fonction, celle d'asseoir la réputation lorsqu'ils sont appréciés des autres usagers, les récits populaires pouvant même être proposés sur d'autres plateformes. Les appréciations des récits de trip peuvent porter sur la capacité à rendre compte de l'expérience, voire sur l'intensité de celle-ci. D'autres renvoient à la nature des savoirs mobilisés comme dans cet extrait où un participant décrit son plaisir d'assister à la «conversation scientifique» de deux forts contributeurs: «*I could just sit back and watch you two science it up all day.*»

5.3 Motivation et sens de la participation

Les forts contributeurs interviewés ont rapporté différentes motivations à participer activement au forum. La plus largement citée est d'ordre altruiste et vise la transmission de connaissances afin de favoriser l'usage sécuritaire du dextrométhorphan:

8. Pas de pagination sur la version en ligne.

I spent a lot of time in the Developers forum thread as there were quite a lot of people who didn't understand the drug all that well and I enjoyed taking the time to try and educate them on the possible dangers. I also liked to encourage safe use, as I believe this is the way forward generally in regards to dangerous activity. (David D.)

Les forts contributeurs considèrent notamment que leur mission est de lutter contre la désinformation entourant le DXM et l'usage des drogues en général :

The reason we do this is to spread legitimate information about drugs, to encourage responsible and informed drug use. It bothers me that so many people out there are taking drugs, hardly knowing what it is that they're taking and what it does to them. The regulars all tend to feel this way, which is why we stuck around. (D. Play)

Ils témoignent aussi d'un réel intérêt à comprendre les effets sur l'organisme du dextrométhorphanne et plus largement des médicaments et des drogues. Ils passent ainsi de nombreuses heures à faire des recherches en ligne sur ces questions.

La participation au forum s'inscrit aussi dans une recherche de lien social. Tous les forts contributeurs interrogés ont ainsi souligné leur sentiment d'appartenance à cette communauté au sein de laquelle ils avaient développé des liens, voire des relations amicales qui pouvaient se poursuivre sur d'autres plateformes d'échange (chat, Skype) et même hors ligne.

I've made some decent friends in the Developers forum however. [...] we've spent many nights online talking with [David D.], and there has been a couple of times we have been planning to meet up. (Helium)

Ils décrivent le sous-forum consacré à l'usage des drogues et des médicaments comme une communauté « tissée serrée », notamment à ses débuts, et insistent sur les formes d'entraide existant entre les membres.

Les forts contributeurs apprécient aussi d'échanger avec des pairs qui partagent leur intérêt pour le dextrométhorphanne et ses usages, et qui adhèrent à leurs représentations des drogues. Ces contributeurs se qualifient de « membres actifs », « d'anciens », de « réguliers », de « membres respectés dans la communauté », ou encore de « leaders », par opposition aux usagers moins expérimentés,

aux nouveaux participants et à ceux qui interviennent de manière sporadique. Ils soulignent l'importance du respect mutuel que se témoignent les contributeurs les plus actifs :

The other posters that I bonded with were just people that were active in the community when I first became active, and were there as I established my presence. I respect them, and they respect me. It's the product of a mutual understanding. (D. Play)

Ils attendent aussi des petits contributeurs qu'ils fassent preuve d'humilité et se montrent respectueux à leur égard, témoignant du caractère assez élitiste de cette communauté.

Si le statut de leader et d'expert est valorisé, il est aussi assorti de contraintes et de responsabilités, notamment celle de répondre à de multiples questions, souvent jugées répétitives qui émanent des usagers moins expérimentés.

As a "leader" [...] I was constantly bombarded with questions. This did not bother me too much, but it was a bit of an annoyance. Not that I ever really minded answering the questions, but it became tiring answering the same questions over and over. (D. Play)

Par ailleurs, il n'est jamais définitif. Ainsi, avec l'arrivée de nouveaux participants qui ignorent les normes et les statuts établis, ne manifestant pas par exemple de respect à l'égard des anciens, ces statuts sont remis en question. Plusieurs forts contributeurs avec lesquels nous avons échangé exprimaient depuis cet élargissement de la communauté un sentiment de lassitude et, pour certains, un véritable désintérêt du forum.

None of us are really leaders any more. Our time has come and passed, each of us is overwhelmed by the influx of rookie drug users and underwhelmed by the quality of the discussions. The subforum has degraded to the point that most of us just can't be bothered to care anymore. (David D.)

Cela confirme combien les marques de reconnaissance validant la réputation constituent une motivation essentielle et sont nécessaires à la pérennité des échanges (Lampel et Bhalla, 2007).

Conclusion

Nos résultats indiquent que pour s'affirmer comme expert sur ce fil consacré aux usages des médicaments détournés, il faut tout d'abord savoir combiner des savoirs à caractère expérientiel et

scientifique. Ainsi, à la différence d'autres contextes, où l'expertise scientifique semble dominer (voir, par exemple, l'étude d'Akrich et Meadel, 2002, et plus spécifiquement l'analyse des fils de discussion consacrés au traitement du cancer), dans le forum que nous avons analysé, les deux expertises sont fortement entremêlées. L'expérimentation occupe sans doute une place plus importante parce que les échanges portent sur les usages du dextrométhorphan, soit des pratiques illicites et peu documentées dans la littérature médicale. On semble ainsi en présence de deux formes d'expertise : une expertise « personnelle » caractérisée par l'appropriation de savoirs experts par des usagers « profanes » qui se documentent sur les médicaments, et une expertise basée sur des connaissances uniques produites par ces mêmes usagers (Picard *et al.*, 2011).

Nombre des caractéristiques et des pratiques des participants experts sur le forum que nous avons étudié sont celles décrites dans la littérature : ancienneté, prépondérance des contributions réactives (réponses aux questions), qualité des informations fournies, longueur des messages, citation de sources externes, maîtrise des usages du forum, fort sentiment d'appartenance à la communauté. D'autres par contre ne se retrouvent pas. Les forts contributeurs ne révélaient pas leur identité plus que les autres participants. Par ailleurs, le statut automatiquement attribué par le dispositif technique sur la base du nombre de contributions ne semblait pas influencer sur leur statut sur ce fil particulier. Il semble ainsi que c'est surtout à travers « l'identité agissante » (Georges, 2010) que les participants peuvent s'y démarquer.

L'apport principal de notre recherche est de montrer le travail qu'implique la construction de ce statut d'expert. S'affirmer comme expert constitue en effet une véritable stratégie qui se construit sur la durée et nécessite beaucoup de travail : observation du forum et compréhension de sa culture, participation active aux échanges, recherche d'informations, exercice d'un regard réflexif sur les pratiques de consommation du dextrométhorphan, pratique d'écriture pour livrer des récits détaillés, bien documentés et agréables à lire. Il faut également être à l'écoute des participants, poser des questions pour bien comprendre le contexte de l'autre, offrir des conseils éclairés et documentés, et respecter les valeurs du forum, c'est-à-dire promouvoir un usage sécuritaire du dextrométhorphan. L'identité d'expert s'établit ainsi en grande partie dans les interactions, se construisant et étant validée au fur et à mesure des échanges.

Si la participation des contributeurs experts renvoie à des motivations altruistes, à un souci de faire progresser les connaissances, et s'inscrit dans une recherche de lien social, la reconnaissance des autres participants semble jouer un rôle très important, comme le soulignent Lampel et Bhalla (2007). S'affirmer comme expert sur le forum implique en effet d'être reconnu comme tel par les autres participants, experts comme novices. Toutefois, ce statut peut évoluer au fur et à mesure des interactions et notamment avec l'arrivée de nouveaux participants.

Notre travail pour cerner les modalités de construction du statut d'expert sur un forum sur les médicaments détournés comporte certaines limites. Le nombre de forts contributeurs (6) que nous avons interviewés par courriel reste réduit. De plus, il aurait été intéressant de réaliser des entrevues avec des contributeurs moins importants afin de cerner leur vision du processus de construction d'un statut de leader. Il serait également intéressant de mieux comprendre comment se construisent les identités de contributeurs experts à travers les différents fils de ce forum, ceux-ci ne portant pas seulement sur les usages des médicaments, mais concernant également les drogues et le plus souvent, les jeux vidéo. On peut notamment se demander si l'identité de leader est contextuelle et propre à certains fils ou s'il existe des jeux d'identités croisées d'un espace de discussion à l'autre. Il serait enfin intéressant de cerner le rôle que joue le système d'évaluation des contributions par les usagers du forum dans la construction du statut d'expert, aspect que nous n'avons pas analysé ici.

Je suis libre moi non plus

Facebook et la production de soi

Maude BONENFANT et Yanick FARMER

L'œuvre de Michel Foucault s'articule autour de trois pôles fondateurs : le pouvoir (avec son étude sur les prisons), le savoir (avec son étude sur la folie) et l'éthique (avec son étude de la sexualité). Ce dernier pôle se divise en quatre dimensions qui concernent la substance éthique, les modes d'assujettissement, les pratiques de soi et la téléologie. Dans cet article, nous nous intéresserons aux pratiques de soi dans le cadre de l'utilisation de Facebook, un site Web de réseautage social. Nous proposerons une réflexion sur certains enjeux éthiques en problématisant le rapport à cette plateforme numérique comme une pratique de soi et peut-être même comme « une pratique réfléchie de la liberté » (Foucault, 1984a : 1530).

Depuis la Grèce antique, les pratiques de soi ont certes évolué, mais Foucault nous explique que c'est le christianisme qui a « infléchi les pratiques de soi en direction de soi et du déchiffrement de soi-même comme sujet de désir » (Foucault, 1984b : 1491). Cette manière de considérer la question des pratiques de soi a dominé la pensée pendant de nombreux siècles, mais le philosophe démontre qu'il est aussi possible de penser les pratiques de soi différemment, non plus comme un déchiffrement (quelque chose de présent, enfoui en nous et à découvrir), mais comme un cheminement (quelque chose en devenir, à expérimenter et qui prend forme).

Foucault interroge alors l'écriture de soi comme un cheminement pour faire l'expérience de soi : « La question de soi et de l'écriture de soi a été non pas centrale, mais toujours très importante dans la formation de soi » (1984c : 1519). Sans faire une analogie superficielle entre la participation à Facebook et l'écriture de soi, il apparaît pertinent de réfléchir à l'écriture de son « profil » dans le cadre plus large des pratiques de soi liées à l'écriture. Les chercheurs ne peuvent faire fi de la pratique des quelque 900 millions d'utilisateurs de ce réseau social sous prétexte d'une apparente futilité ou d'une absence de noblesse dans ce geste d'écriture. Si cette pratique de soi constitue une expérience de soi, comment alors produire les conditions nécessaires pour en faire une technique de soi éthique, alors qu'un dispositif de disciplinarisation est à l'œuvre ?

Cet article propose une réflexion sur le rôle de l'objet technique dans la production de soi et, plus particulièrement, présente des pistes pour comprendre les liens entre Facebook et la marge de liberté dont disposent les internautes dans la formation de leur soi en ligne. Nous comptons évaluer cette plateforme numérique de réseautage en tant que dispositif de disciplinarisation du sujet et du soi collectif à l'aune des techniques de soi mises en œuvre dans la pratique. Seront mises de l'avant des considérations éthiques sur les pratiques de soi en ligne, en présentant la question sous l'angle de la liberté du sujet selon l'éthique foucaldienne, l'approche déontologique de Kant et l'approche utilitariste de Bentham et Mill.

Facebook comme technique de soi

Selon Foucault, il y a production du sujet par assujettissement et subjectivation grâce à des pratiques qui mettent en œuvre le corps. Ces pratiques peuvent prendre la forme de techniques de soi maîtrisées grâce à la répétition et à l'amélioration de certains gestes et grâce à une démarche autoréflexive sur les effets de cette pratique sur soi. Foucault s'intéresse aux diverses techniques qui produisent le sujet et l'une de ces techniques est l'écriture de soi. En considérant l'écriture dans Facebook et la participation au réseau social en ligne comme une pratique, nous nous demandons si cette pratique peut devenir une technique de soi.

Étymologiquement, la technique de soi est entendue comme la manière dont les actes sont « disposés », organisés, pratiqués. Il s'agit de la mécanique à l'œuvre dans la production de soi où chaque geste significatif et l'introspection produisent le sujet pensant. Or, la technique de soi ne saurait se penser à l'extérieur d'une réflexion éthique. Elle est prise dans une dynamique plus large de production de soi où chaque élément influence la technique de soi adoptée. Dans cette dynamique, le rôle de l'objet technique dépend de l'usage qui en est fait dans l'action. Toutefois, la forme de l'action est en partie inscrite dans l'objet technique et cet objet « informe » le devenir du sujet. La technique de soi dépend donc à la fois du sujet et de l'objet technique qui donne une forme à une pratique signifiante pour le sujet. Une *tekhnê* du corps prend forme selon les éléments constitutifs de l'objet technique.

La pratique de l'écriture dans cette plateforme en ligne a des effets sur le sujet et la production de soi se construit acte après acte dans le profil de l'utilisateur (son compte). Facebook devient une compo-

sante d'une technique de production de soi en ligne où le profil devient la trace de l'individualité composée de l'internaute. Les traces accumulées sont des indices pour se produire soi-même aux yeux des autres et à ses propres yeux. Il y a production de soi par la pratique quotidienne de l'écriture de ses statuts, mais aussi par l'information qui est relayée sur son profil par consentement (partager des liens, des statuts des autres, etc.). Facebook devient alors le moyen (à la fois outil et objet technique) par lequel le sujet fait l'expérience de lui-même grâce à la mise en commun de soi au regard des autres. Il y a une production dynamique de soi grâce aux effets bilatéraux du rapport du sujet à l'objet technique. «[Chez certains Stoïciens,] l'expérience de soi n'est pas cette découverte d'une vérité enfouie en soi-même, mais une tentative de déterminer ce que l'on peut faire et ce que l'on ne peut pas faire de la liberté dont on dispose » (Foucault, 1983 : 1227). Par les effets de son rapport à l'objet technique, l'internaute module sa pratique et apprend à mesurer sa marge de manœuvre dans l'usage de l'outil, mais cette relation ne doit pas être pensée en termes binaires uniquement : Facebook et l'internaute s'inscrivent dans un dispositif plus large qui a ses propres effets sur l'objet technique et sur l'internaute lui-même.

De la structure au dispositif

Facebook doit être défini à partir d'un champ de relations plus large que le média technologique. Il s'inscrit dans un dispositif, au sens foucauldien du terme, c'est-à-dire un « ensemble hétérogène », « des discours, des institutions, des aménagements architecturaux, des décisions réglementaires, des lois, des mesures administratives, des énoncés scientifiques, des propositions philosophiques, morales, philanthropiques, bref : du dit, aussi bien que du non-dit » (Foucault, 1977 : 299). Dans notre étude de Facebook, nous prenons en considération des pratiques discursives et non discursives : cette plateforme sociale en ligne est un objet technique, mais aussi un ensemble englobant signes matériels et symboliques, Internet, internautes, différents contextes d'utilisation, différentes visées, etc.

Dans le *Grand Robert de la langue française*, les deux premiers sens étymologiques du terme « dispositif » sont militaires et juridiques. Apparenté à celui de « dispositif technique », le troisième sens se rapproche de celui proposé par Foucault : « la manière dont sont disposés les pièces, les organes d'un appareil ; le mécanisme lui-même ». Le dispositif sous-entend alors l'idée d'unification

d'éléments différents. Le dispositif devient la manière de disposer des éléments concrets ou abstraits en un ensemble signifiant, producteur de discours et de pratiques.

On pourrait alors confondre le dispositif et la structure¹, puisque cette dernière renvoie à « la manière dont un ensemble concret, spatial, est envisagé dans ses parties, dans son organisation » (*Le Grand Robert de la langue française*, 2001). Néanmoins, une différence majeure réside dans le sens original des termes : alors que la structure réfère au verbe latin *struere*, construire, le dispositif réfère à *disponere*, disposer. Dans le terme « structure » est incluse l'idée de permanence, de construction bâtie sur une base (pensons ici à la structure d'un bâtiment), selon un ordre prédéterminé et « vertical » ; alors que dans le second terme, « dispositif », est incluse l'idée d'action, de mettre des éléments dans un certain « ordre » (« l'ensemble de moyens disposés selon un plan »), mais cet ordre peut se recomposer de manière dynamique et peut être polymorphe (sans hiérarchie et à « l'horizontal », par exemple). Si la structure et le dispositif sont en partie visibles dans la manière dont ils prennent forme, du côté de la structure, la nature des éléments en place prédomine alors que, du côté du dispositif, ce sont les effets du dispositif sur les éléments qui sont signifiants : « Le dispositif, c'est la nature du lien qui peut exister entre ces éléments hétérogènes » (Foucault, 1977 : 299). La structure se veut homogène grâce à l'articulation de ses éléments, alors que le dispositif relie des éléments hétérogènes entre eux qui ne trouvent une cohérence que dans les effets de leur réseau.

Ainsi, le dispositif prend forme comme un ensemble de forces qui trouvent un certain équilibre, pour un certain temps, mais ces forces peuvent constamment se repositionner dans un tout significatif, en incluant les variations constantes des éléments eux-mêmes et des éléments entre eux. Le dispositif peut aussi bien être rigide (dispositif carcéral), fragile (dispositif démocratique), éphémère (dispositif anarchique), mais au moment de l'adéquation du rapport de forces, un équilibre permet la production d'un sens auquel participe chaque élément et qui affecte les autres éléments du dispositif.

1. Nous tenons à préciser que nous ne basons pas notre définition de la structure sur celle de Foucault et que cette réflexion sur les différences entre le dispositif et la structure n'est pas inspirée de l'approche foucauldienne.

C'est une manière dynamique de considérer un ensemble de forces qui affectent ou sont affectées différemment grâce à leur mise en rapport dans un réseau.

Partant de cette distinction, nous pouvons affirmer qu'il y a à la fois la structure de Facebook et le dispositif. La structure renvoie à l'organisation même du logiciel (la manière dont les éléments sont organisés, le vocabulaire qui est utilisé pour le définir, la publicité présente, etc.), à l'architecture de la compagnie (les propriétaires, les actionnaires, etc.) et c'est ce genre d'éléments articulateurs d'une structure particulière qui constitue la plateforme sociale en ligne de propriété privée. Le dispositif Facebook, quant à lui, comprend plus largement la structure de la plateforme et les intérêts capitalistes, mais aussi l'inclusion ou l'exclusion sociale (on est *sur* Facebook ou on ne l'est pas), la mentalité du Web participatif, l'individualité de l'internaute, les droits d'auteur et de reproduction en ligne, les sites du même genre, l'histoire de cette plateforme, etc. Alors que la structure Facebook « s'impose » à l'internaute (dans le sens d'un « donné »), le dispositif Facebook inclut l'internaute dans la mise en forme de son réseau et lui « fait une place ».

Un dispositif de disciplinarisation

Pour l'étude du rapport de l'internaute aux médias socionumériques dans la perspective des techniques de soi, il est difficile de faire abstraction de l'action des éléments hétérogènes les uns sur les autres. Faire de sa pratique de Facebook une manière de se produire soi-même ne peut pas faire l'économie de ce que le média est et des effets qu'il produit chez son usager. Il faut évaluer la manière dont chaque élément du dispositif est affecté par et affecte les autres éléments : certains éléments sont-ils « soumis » à la force d'un ou de plusieurs éléments du dispositif ? Plus précisément, l'internaute utilisateur de la plateforme est-il soumis à la structure de Facebook ?

Par sa cohérence interne, la structure de Facebook favorise certaines dispositions, c'est-à-dire que des éléments du dispositif ont plus d'effets que d'autres, ce qui a une incidence majeure sur l'internaute chez qui des interprétations et des comportements sont encouragés.

Chez Foucault le dispositif se réfère ainsi à un appareil formé d'une *série de parties agencées entre elles de telle manière qu'elles influent sur le champ d'action*. Un dispositif indique un arrangement qui a un effet normatif sur

son « environnement » *puisque'il y introduit certaines dispositions*. Le dispositif crée une propension à certains types d'actes, une tendance à ce que certaines choses « arrivent ». (Raffnsøe, 2008 : 47)

Foucault a analysé entre autres le dispositif disciplinaire. À partir des exemples d'institutions, il a mis en lumière les transformations de la disciplinarisation au fil des siècles. La discipline énonce les règles de conduite dans un domaine précis afin de faire régner l'ordre. Le maintien de la règle assure une régularité, par exemple dans les pratiques. *Mutatis mutandis*, la structure de Facebook peut être envisagée comme un mode disciplinaire où l'ordre d'usage des fonctionnalités est bien établi. Il y a disciplinarisation du rapport de l'internaute à Facebook lors de sa production de soi en ligne grâce à une structure limitant la contestation de la discipline promue par la plateforme.

En effet, comparé à d'autres types de plateformes en ligne (des plateformes en code source ouvert, par exemple), Facebook laisse peu de marge de manœuvre à l'internaute pour organiser les éléments et les usages à sa convenance. Outre le choix d'utiliser ou non une fonctionnalité et d'afficher ou non de l'information, la plateforme est rigide et offre peu de possibilités de personnalisation des fonctionnalités et de l'interface utilisateur. La structure est organisée autour de « cases » que l'on remplit ou non, que l'on consulte ou non, sur lesquelles on clique ou non. Par l'utilisation de Facebook, il y a une forme d'exercice, de technique fortement balisée par les choix simples et souvent binaires que l'internaute doit faire. Cette technique pratiquée devient un art de faire qui est « le bon usage de Facebook », soit la manière spécialisée de procéder et d'utiliser Facebook conformément à ce qui est inscrit dans sa structure.

Cette forme d'exercice répété dresse les comportements des utilisateurs : les manières d'agir sont encadrées par toute la structure de Facebook et, grâce à une répétition constante des actes, il se crée un automatisme qui « disciplinarise » les pratiques, qui crée même une habitude. Par exemple, par la pratique répétée du clic sur « j'aime », il se développe une manière automatique de manifester son approbation, son contentement, son appui, sa connivence. Par l'exercice répété des clics « j'aime », on « dresse » d'autres manières d'agir afin que certaines choses arrivent : dans le cas présent, ce qui doit arriver est l'augmentation de la participation.

En effet, un ensemble de micro-actions répétées telles que les clics « j'aime » est réuni en un tout cohérent lors de l'usage de Facebook et participe d'un conditionnement plus général des comportements sur la plateforme : écrire des commentaires, partager des liens, utiliser la messagerie, etc. L'usage de Facebook s'inscrit alors dans un processus auto-renforçant où chaque micro-action est encouragée et même récompensée. Ainsi, par une série d'éléments de sa structure, Facebook valide le « bon usage » de la plateforme et renforce la présence active de l'internaute. La structure consolide certaines pratiques et en décourage d'autres afin de s'assurer d'atteindre des buts vers une même direction (que la structure performe) : celle de la participation active grâce à la disciplinarisation des manières de faire.

La transformation de la disciplinarisation suit l'évolution de la structure de la plateforme. Au début, Facebook ressemblait plutôt à une base de données réunissant des fiches personnelles de présentation de soi. Aujourd'hui, la plateforme offre plusieurs fonctionnalités et applications sous le même profil, que l'utilisateur soit à l'intérieur de la plateforme ou à l'extérieur. Cette plateforme est devenue un « gestionnaire », un mode d'organisation de la vie sociale. Ainsi, l'usage de Facebook disciplinarise non seulement le rapport de l'internaute à cet objet technique, mais aussi son rapport à soi et aux autres.

Selon une étude publiée en mars 2012 par la firme comScore, « de 2010 à 2011, le temps que les Canadiens ont consacré au réseautage social a augmenté de 32 p. cent² ». Facebook, tout particulièrement, a connu une croissance de 20 %. Cet attrait croissant pour les médias sociaux se traduit tout particulièrement chez les jeunes de la génération Y (nés entre 1977 et 1993) puisque « 93 % des internautes de cette génération auraient consulté du contenu dans les médias sociaux en 2011 au moins une fois par mois. 84,1 % y auraient interagi avec d'autres internautes, 79 % y auraient géré un profil, 66,5 % y auraient relayé de l'information et 64,6 % y auraient créé du contenu³ ». Cette

2. Information disponible sur le site du Réseau canadien d'information sur le patrimoine (en ligne : <<http://www.rcip-chin.gc.ca/sgc-cms/nouvelles-news/francais-french/?p=3215>>, dernière consultation le 27 avril 2012).

3. Étude disponible sur le site du CEFRIO (Centre francophone d'information des organisations) (en ligne : <http://www.cefrio.qc.ca/fileadmin/documents/Rapports/NETendances_7_LR_.pdf>) résumée par

masse d'inscrits participe à une communauté, à un dispositif de socialisation, où tout est organisé de façon à augmenter le nombre d'inscrits et les liens entre eux. Il arrive un point de non-retour où une masse critique est atteinte⁴ et où il faut alors prendre position : être ou ne pas être sur Facebook.

Les membres de Facebook constituant le corps social des « inscrits » ne sont pas une masse uniforme, mais plutôt un regroupement d'une multitude de fiches identitaires fabriquées sous le modèle structurel de Facebook où la force de chaque utilisateur doit être profitable à la structure globale : chaque internaute devient un membre unique, par exemple en présentant sa vie sous la forme d'un journal (*TimeLine*), « un nouveau type de profil, plus proche d'une biographie ». Chaque profil définit un internaute, car le contenu de chaque « case » peut être personnalisé. Facebook est en fait construit de façon à encourager l'ajout de données personnalisées avec une grande facilité afin de singulariser les profils : ajout de statuts, d'informations personnelles, de photos, de commentaires, pont avec d'autres applications extérieures, etc. Chaque utilisateur représente autant d'unités de la plateforme dont les différences font l'attrait : chaque profil est unique dans son contenu. La glorification des identités individuelles participe du sentiment d'attachement à son profil, fierté encouragée par la structure de visibilité que chaque information partagée incorpore. Il y a une prestation de soi, une exposition en permanence qui transforme le rapport au temps et à l'espace.

Malgré les effets contraignants qu'exerce sur l'internaute la structure proposée par Facebook, elle n'en reste pas moins un moyen commode de valorisation de soi au sein d'un réseau social très

Jean-François Ferland (24/04/2012), sur le site de *Direction Informatique* (en ligne : <http://www.directioninformatique.com/DI/client/fr/DirectionInformatique/Nouvelles.asp?id=67128&cid=79&utm_source=632878&utm_medium=ditop5&utm_campaign=enews>, dernière consultation le 27 avril 2012).

4. En 2010, la firme de recherche en marketing Inside Network (<<http://www.insidefacebook.com/>>) a évalué à 16 millions le nombre de Canadiens inscrits sur Facebook, soit près de la moitié de la population (et tout porte à croire que ce nombre a encore augmenté depuis) (en ligne : <<http://technaute.cyberpresse.ca/nouvelles/internet/201006/02/01-4286306-facebook-compte-plus-de-16-millions-de-canadiens.php>>, dernière consultation le 27 avril 2012).

vaste. De l'extérieur, il peut paraître insensé d'investir un espace où l'on se sent à l'étroit. Pourtant, pour ceux qui s'y pressent, la structure d'un tel lieu offre la possibilité décuplée de contacts ressentis comme gratifiants. Le dispositif qui se met en place par la rencontre entre personnes dont l'image sociale répond à des besoins d'identification fondamentaux crée chez elles un véritable sentiment d'appartenance qui contribue à rehausser l'image positive qu'elles ont d'elles-mêmes (Deci et Ryan, 2000). Cette gratification qui accompagne l'acte de participation à Facebook en fait un mode efficace de production de soi. Certes, la structure de la plateforme est assez rigide et enserme les internautes dans un dispositif de disciplinarisation renforcé par la pression au conformisme liée à son usage social étendu. Cependant, ces contraintes sont compensées par des gains substantiels d'espace et de temps qui permettent aux utilisateurs de se publiciser et de rayonner dans un « village planétaire numérique » de plusieurs millions d'habitants. En ce sens, les profils deviennent une sorte de parade constante présentant un idéal d'investissement dans la plateforme, un archivage de soi à travers sa participation.

Ce rapport au temps basé sur l'archivage rend possible l'introduction dans le présent de traces numériques qui suivent l'internaute et peuvent être suivies. La production de soi en ligne doit tenir compte du passé actualisable à chaque instant, pour le meilleur et pour le pire, puisque chaque action produit une empreinte, un sillon creusé acte après acte qui disciplinarise d'autant plus les gestes. Ce rapport à un temps « permanent » disciplinarise l'internaute, puisque chaque trace du passé peut constituer une « preuve » incriminante et ancre une historicité qui s'oppose à la volatilité des événements : par la construction visuelle d'une histoire sur son profil, on s'assure une certaine légitimité du « j'en suis, je suis ». Le journal désormais offert aux usagers fixe le déferlement d'informations pour les organiser dans un « tableau », dans une structure propre à Facebook et uniquement valide sur Facebook. Cette pratique de soi produit des traces que l'internaute peut consulter afin d'évaluer sa propre pratique dans une perspective diachronique, mais dont il ne peut pas se déprendre.

Il faut alors se demander si le contenu intervient réellement dans le dispositif Facebook ou si, finalement, ce n'est pas davantage l'activité elle-même qui est signifiante. En d'autres mots, est-ce la particularisation du contenu des profils qui a des effets majeurs dans le dispositif ou plutôt l'action de participer à ces profils ? La question

peut être posée alors que Facebook profite des développements technologiques pour gagner du terrain sur la diversification des usages de la plateforme et sur les autres fonctionnalités et applications qui peuvent lui être liées. Afin d'optimiser la présence de l'internaute, sa participation est facilitée au point de lui faire oublier cette participation ou même de l'ignorer. Le fait d'encourager la participation n'est pas bon ou mauvais en soi ; cependant, il faut se demander si l'internaute a toujours une place dans la structure, puisque l'ajout automatique de contenu sur son profil a désormais cours⁵.

Comme toute technique de soi, l'acte devient plus significatif que le contenu : la participation à Facebook prime sur ce qui est publié, mais on peut alors concevoir une perte de contrôle de l'internaute sur le contenu même de son profil. La structure de Facebook est ainsi faite que la production de soi déborde largement les fonctionnalités de son propre profil, puisqu'il est possible d'être identifié dans une photo d'un autre profil, un utilisateur peut citer ou partager un statut d'un autre profil, une activité sur un profil d'un ami peut être vue par des « amis de l'ami » sans pour autant faire partie du groupe d'amis, une invitation de groupe introduit un profil parmi un groupe d'inscrits et révèle certains liens avec « l'hôte » ou certaines affinités avec l'événement proposé, etc. Le contrôle dans la production de soi peut devenir excessivement compliqué, voire impossible, pour l'utilisateur et devient une préoccupation majeure dans son usage de la plateforme pour l'internaute conscient des dangers de la diffusion incontrôlée de ses informations personnelles.

En même temps que Facebook disciplinarise les actions individuelles, il disciplinarise les relations sociales à partir de sa structure : il y a disciplinarisation dans la forme des relations selon la structure de Facebook. Une régularisation conditionne les rapports entre les membres de Facebook et la plateforme donne une forme et une régularité à la manière de donner des nouvelles (par les statuts), de rester en contact (lire les « murs » de ses amis et connaissances), d'organiser des événements (sous forme d'invitation à cocher présent, peut-être ou non), de manifester son accord (« j'aime »), etc. La non-participation semble être la seule contestation de la discipline. Cette

5. Par exemple, à la lecture d'articles sur Yahoo, de vidéos visionnées sur Dailymotion ou d'une séance de jeu dans Facebook apparaît une annonce sur le fil de nouvelles des amis de l'internaute signalant sa lecture, son visionnage ou sa séance de jeu de manière automatique.

discipline s'étend d'ailleurs à d'autres réseaux sociaux en ligne alors que des « réflexes » acquis dans Facebook sont reproduits ailleurs, toujours avec le risque de préformater les rapports sociaux.

En effet, alors que la *tekhne* propre à Facebook était autrefois une manière spécialisée d'utiliser la plateforme, cette manière de faire se généralise à d'autres plateformes puis au Web participatif dans son ensemble et devient une habitude sociale. Les pratiques développées dans Facebook migrent vers d'autres plateformes. À l'origine réservée à des initiés que certains critères rendaient admissibles⁶, Facebook est désormais ouverte à tout internaute et une diversification des types de membres est observable. La structure de Facebook instaure ainsi un ordre d'usage collectif de la plateforme où les nouveaux inscrits calquent les pratiques des « anciens » : il y a reproduction puis consolidation des manières de faire. La plateforme est transformée afin de répondre aux nouvelles technologies et aux pratiques qui deviennent de plus en plus habituelles et consensuelles. Par exemple, Facebook est désormais adaptée aux téléphones intelligents et optimise sa manière de fonctionner à ce type d'appareil consultable en tout temps.

Ainsi, ce mode disciplinaire n'est plus réservé à la pratique de Facebook au moment de la connexion, puisque désormais l'internaute pourra faire l'expérience de lui-même hors ligne en interprétant ses actions par le prisme de Facebook : faire des photos lors d'une soirée explicitement pour les mettre sur son profil, penser à des statuts à écrire alors que certains événements se produisent, produire du matériel dans le but de le partager sur Facebook, etc. À force de disciplinariser une pratique, elle produit des effets sur soi qui ne se restreignent pas à l'usage de l'objet technique, ce qui explique en partie la généralisation de la disciplinarisation du dispositif Facebook à d'autres expériences de la vie de l'internaute. En se généralisant aussi bien dans la population que dans les pratiques quotidiennes, le dispositif Facebook est introduit dans plusieurs champs de l'expérience sociale et non seulement « altère notre manière d'entrer en relation avec les amis ou les communautés [notre traduction] » (Bogost, 2010 : 24), mais bouscule aussi les forces en jeu dans une panoplie de dispositifs. Par exemple, le système politique ou économique est ébranlé par la puissance de la structure de Facebook et les usages qui ont été conditionnés par l'utilisation

6. Facebook était au départ réservé à des étudiants d'universités états-unienues.

répétée d'un tel média socionumérique. Aujourd'hui, les manières de faire de la politique ou de l'économie ne sont plus les mêmes. Par l'introduction de cet élément hétérogène dans les autres systèmes de la société, il y a production d'un soi social qui ne se pense plus à l'extérieur d'une disciplinarisation des relations sociales issues des médias socionumériques. La manière de faire de la politique ou des affaires passe désormais par le tamis du Web social: ce tissu social recréé en ligne écume et évalue l'information qui sera visible sur les profils. L'ordre social est bousculé, comme en témoignent le mouvement *Occupy*⁷, le cas des jus Oasis⁸ ou la grève étudiante au Québec en 2012. Le corps social des connectés sur Facebook institue son propre ordre interne où une logique d'organisation de l'information à partir de sa structure est reproduite dans tout le social: des liens directs sont à établir entre les pratiques sur Facebook et les pratiques sociales.

En fait, Facebook est en cohérence avec les changements plus généraux de la société et à partir desquels les médias socionumériques prennent forme. Si la disciplinarisation individuelle ou collective de Facebook fonctionne, c'est qu'elle est en adéquation avec des transformations plus globales du dispositif de socialisation. Facebook participe de la vague actuelle du Web social et de l'usage quotidien des téléphones intelligents et autres tablettes. Des liens constants entre Facebook et le dispositif de socialisation s'établissent et les deux sont cohérents l'un avec l'autre. Ils sont si unifiés qu'il ne serait même plus possible de penser le dispositif de socialisation actuel sans la disciplinarisation des médias socionumériques. Une étude de la production du soi social et des techniques de soi ne doit donc pas sous-estimer le rôle de Facebook et des autres médias socio-

7. Par exemple, la journaliste Jennifer Preston, du *New York Times*, affirme: «Social media has played a vital role in the Occupy Wall Street» (24 novembre 2011) (en ligne: <<http://www.nytimes.com/2011/11/25/business/media/occupy-movement-focuses-on-staying-current-on-social-networks.html>>, dernière consultation le 27 avril 2012).

8. Ce cas a été rapporté par différents médias dont *La Presse* (en ligne: <<http://www.cyberpresse.ca/actualites/quebec-canada/justice-et-faits-divers/201204/07/01-4513439-oasis-lassonde-cede-aux-protestations-virtuelles.php>>, dernière consultation le 27 avril 2012) et le *Huffington Post* (en ligne: <http://quebec.huffingtonpost.ca/marieclaud-ducas/oasis-lassonde-medias-sociaux_b_1413535.html>, dernière consultation le 27 avril 2012).

numériques dans les processus relationnels de la société contemporaine et doit évaluer à leur juste mesure leurs effets sur l'ensemble du dispositif de socialisation. La question éthique est alors soulevée à propos du rôle que veulent jouer les internautes dans ce dispositif et de leur liberté.

Éthique de la production de soi dans Facebook

En tant qu'objet technique, Facebook a pour vocation de produire un maximum d'effets avec une économie de moyens. Ce déterminisme fondamental s'avère d'ailleurs être un moteur puissant de son incrustation dans le processus de socialisation des sociétés contemporaines. Ainsi, « [l'être humain] veut vaincre la nature par un prodige nouveau » (Ovide, 1806). Or, dans Facebook, l'internaute fait face à une ambivalence illustrant un problème éthique d'importance. D'un côté, il s'ouvre à un réseau social potentiellement immense qui alimente les racines de son autodétermination (Deci et Ryan, 2000). Grâce à son clavier, qu'il contrôle entièrement, l'internaute fait ce qu'il veut. En quelques instants, il peut s'informer, prendre contact, jouer, aimer, détester, rencontrer, consulter, opiner, publier, s'émouvoir, partager, dialoguer, travailler, se mettre en scène. En ce sens, qui est le sens ordinaire que l'on attribue à la notion de liberté, l'usage de l'objet technique rend l'internaute libre. D'un autre côté cependant, par la facilité et la médiation exclusivement numérique que lui procure l'outil, il inféode plus ou moins partiellement la production de soi et la construction de ses interactions sociales à des échanges numériques fortement disciplinarisés par la structure et qui parcellisent (par la numérisation des échanges) autant son identité que celle des autres. Bref, dans cette liberté apparente, proclamée à travers la popularité de Facebook, quelle éthique est à l'œuvre ? Y a-t-il quelque chose qui est perdu, quelque chose qui risque d'être englouti ?

La liberté comme devoir

La réponse à cette question exige dans un premier temps de déconstruire la notion de liberté que bricole le sens commun. Pour y arriver, il semble falloir mettre en tension deux aspects de la liberté qui émergent de l'utilisation du dispositif Facebook comme mode de production de soi. Dans la théorie éthique moderne, sous l'influence du déontologisme ou de l'utilitarisme, la liberté se conçoit principalement de deux manières : ou bien comme *devoir*,

ou bien comme *satisfaction*. La notion de liberté comme devoir se concentre premièrement sur la découverte d'une compétence psychique qui rend le sujet capable, au moins partiellement, de se détacher de ses déterminismes naturels, de ses émotions par exemple, pour accomplir un acte délibéré et autonome. Cette vision de la liberté est principalement associée au déontologisme kantien. Elle n'est pas, comme chez Descartes, fondée sur un dualisme ontologique dans lequel le corps et l'esprit sont deux entités séparées. Elle repose plutôt sur un dualisme *phénoménologique*⁹ révélé par l'expérience introspective d'une conscience rationnelle capable de s'autodéterminer, parfois contre ses propres désirs et inclinations.

La *volonté* est une sorte de causalité des êtres vivants, en tant qu'ils sont raisonnables, et la *liberté* serait la propriété qu'aurait cette causalité de pouvoir agir indépendamment de causes étrangères... qui la *déterminent*; de même que la *nécessité naturelle* est la propriété qu'a la causalité de tous les êtres dépourvus de raison d'être déterminée à agir par l'influence de causes étrangères. (Kant, 2004 [1785]: 171)

Cette définition de la liberté est dite *négative*, car elle indique ce à quoi la liberté s'oppose pour manifester l'autonomie de la volonté. La liberté positive, chez Kant, est la propriété qu'a la volonté d'être pour elle-même sa propre loi (Kant, 2004 [1785]: 172). Mais par quel moyen cela est-il possible? Cela est possible parce que la volonté, guidée par la raison, peut déterminer l'action à partir de dispositions psychiques qui ne sont pas liées à des préférences ou à des désirs dirigés vers des objets. Par exemple, il peut arriver qu'un être humain très gourmand ajuste plusieurs de ses comportements au désir de manger. Dans le même temps, s'il le veut, il peut aussi s'écarter de ce désir et ne pas laisser l'objet (la nourriture) décider de ce qu'il fera. Cet être gourmand peut au contraire choisir d'ignorer son désir immédiat en fondant son action sur des motifs qui ne relèvent pas de son propre intérêt. C'est ce qu'il fait, par exemple, quand il partage avec ses semblables malgré la faim. La possibilité du partage, comme de tout autre acte éthique, émane d'ailleurs de cette aptitude première et universelle de la raison humaine de pouvoir agir de façon *objective*, c'est-à-dire indépendamment des considérations ancrées uniquement dans le besoin charnel et égoïste. En

9. Par phénoménologique, nous entendons ici la connaissance résultant d'une démarche de la conscience qui s'observe elle-même.

termes plus techniques, Kant nomme *impératif catégorique*¹⁰ cette règle d'action permettant au sujet de se déterminer librement. L'impératif catégorique fait ressortir l'importance, pour le sujet éthique, d'agir de façon *impartiale* et, conséquemment, d'adopter une conduite qui peut être jugée acceptable par tout être humain raisonnable qui serait placé dans des circonstances similaires.

Chez Kant, la possibilité de l'impératif catégorique (et de ce qu'il appelle la loi morale) est la condition *nécessaire* de l'éthique, car c'est à travers la liberté que l'être humain exprime avec le plus de force son essence singulière, sa dignité. C'est même grâce à elle qu'il maintient son intégrité comme individu et comme membre d'une espèce. En effet, si toutes les actions humaines étaient uniquement motivées par l'intérêt personnel, l'humanité se retrouverait assez rapidement dans un état de guerre permanent de tous contre tous (Hobbes, 2005 [1651]). On peut voir dans le raisonnement kantien à propos de l'éthique une analogie avec la science. Dans l'ordre de la connaissance, il n'est pas possible de rendre le monde intelligible sans des lois universelles, fondées notamment sur la causalité, et dont le sens est partagé par *tout* être humain doué de raison. S'il y a quelque chose et non rien, c'est précisément parce que le monde et la vie sont ordonnés suivant des régularités assimilables à des lois. Un monde sans loi ne pourrait pas exister parce que son instabilité structurelle le rendrait imperceptible à l'intelligence humaine. À vrai dire, sans stabilité structurelle, l'existence même de la vie serait impossible. Et il en va de même pour l'éthique. L'éthique kantienne suppose une structure de possibilité appuyée sur la capacité de faire des choix décentrés du strict rapport au moi, donc sur la liberté, de même que sur un sens partagé à partir duquel chaque être humain peut juger de la validité d'une action. Cette liberté et ce sens partagé sont nécessaires à l'intégrité de la vie humaine comme en témoignent, dans le droit international ou les religions du monde, la prohibition du meurtre ou la défense de la dignité et des libertés fondamentales.

Ainsi, suivant l'esprit du déontologisme kantien, la liberté est conçue comme responsabilité ou comme devoir. C'est-à-dire que le mouvement par lequel l'être humain s'élève au-dessus de lui-même

10. Il existe plusieurs formulations de l'impératif catégorique, la plus connue étant celle-ci : « Agis de telle sorte que la maxime de ta volonté puisse toujours valoir en même temps comme principe d'une législation universelle » (Kant, 1985 [1788], p. 53).

est un *effort* sans lequel ne peuvent advenir ni la liberté, ni l'éthique. Honorer l'humain en soi, c'est donc agir par devoir, en refusant aux inclinations naturelles et spontanées l'entière commande de nos actions. Quiconque a médité sur le sens de l'action éthique reconnaîtra d'ailleurs avec Kant que celle-ci, de tout temps, fut rendue possible par la forte capacité d'abnégation que partagent tous les êtres humains doués de raison.

La liberté comme satisfaction

De l'autre côté, la liberté comme satisfaction se fonde sur la tendance naturelle des êtres humains à valoriser les actions utiles, donc celles qui produisent un maximum de bénéfices au coût (humain, économique, etc.) le plus bas possible (Sen, 2010). Cette conception a été d'abord défendue par les philosophes anglais Jeremy Bentham et John Stuart Mill, mais elle domine la pensée économique depuis plusieurs décennies. La liberté comme satisfaction s'appuie sur une anthropologie assez radicalement différente de celle énoncée par Kant. Un passage célèbre dans l'œuvre de Bentham résume éloquemment cette vision :

La nature a placé l'humanité sous le gouvernement de deux maîtres souverains, la douleur et le plaisir. C'est à eux seuls qu'il appartient de signifier ce que nous devrions faire, comme de déterminer ce que nous ferons. D'un côté, le modèle du bien et du mal, de l'autre la chaîne des causes et effets, sont rivés à leur trône. Ils nous dirigent dans tout ce que nous faisons, dans tout ce que nous disons, dans tout ce que nous pensons... (Bentham, 2011 [1789]: 36)

Pour l'utilitarisme classique, qu'il soit économique ou philosophique, les actions humaines sont motivées par un *summum bonum* : la recherche du bien-être et la fuite de la souffrance. Est donc éthique ce qui promet la plus grande somme de bien-être pour le plus grand nombre de personnes (Mill, 2008 [1863]: 19). C'est dans ce contexte que la liberté apparaît, dans sa définition positive, comme le pouvoir de satisfaire une certaine recherche de bien-être. À l'inverse, dans sa version négative, la liberté commande de ne pas être empêché de poursuivre son bien-être, ce qui conduit au principe juridico-politique de non-nuisance (*harm principle*) énoncé par Mill :

Les actes de toute nature qui sans cause justifiable nuisent à autrui peuvent être contrôlés – et dans les cas les plus graves, ils le doivent – par la réprobation et, si nécessaire, par une intervention active des gens. La liberté de l'individu doit être contenue dans cette limite: il ne doit pas nuire à autrui. (Mill, 1990 [1859]: 45)

De cette recherche du bien-être comme finalité ultime de l'éthique découlent trois principes qui, on le verra, se révèlent dignes d'intérêt pour saisir l'éthique de la production de soi permise par le dispositif Facebook: la maximisation du rapport coûts-bénéfices, la liberté d'expression et le développement intégral de l'individualité. Le principe de maximisation est un aboutissement logique de l'impératif du «plus grand bien-être pour le plus grand nombre», dans la mesure où il invite à faire une somme, donc un calcul dans lequel l'option qui produit la somme la plus élevée de bien-être sera sélectionnée. Évidemment, comme dans tout calcul, les aspects négatifs d'une situation viennent s'ajouter aux aspects positifs pour créer l'arithmétique du choix éthique utilitariste. Cela dit, il devient naturel de viser les moyens les plus efficaces, puisque ce sont ceux qui offrent la somme de bien-être la plus élevée si on tient compte à la fois des coûts et des bénéfices associés à une action.

La liberté d'expression est quant à elle une transposition, dans la sphère politique, de la liberté comme satisfaction, c'est-à-dire de la recherche à travers l'action d'un certain état de bien-être. Le bien-être est en effet indissociable de la possibilité qui s'offre à chaque être humain de pouvoir vivre la vie qu'il souhaite, d'adopter les mœurs qui lui conviennent et d'épouser les idées auxquelles il croit.

De même qu'il est utile, tant que l'humanité est imparfaite, qu'il y ait des opinions différentes, il est bon qu'il y ait différentes façons de vivre et que toute latitude soit donnée aux divers caractères, tant qu'ils ne nuisent pas aux autres, et qu'il est donné à chacun d'éprouver la valeur des différents genres de vie. Bref, il est souhaitable que l'individualité puisse s'affirmer dans tout ce qui ne touche pas directement les autres. (Mill, 1990 [1859]: 45)

S'il souhaite accéder à une forme authentique de liberté, l'être humain doit pouvoir éprouver *par lui-même* l'ensemble de ses facultés au contact d'une *diversité* de situations qui l'aideront à construire son individualité (sa production de soi). À ce sujet, Mill note, dans un joli passage qu'il emprunte au philosophe allemand Wilhelm von Humboldt, que:

L'objet vers lequel doit tendre tout être humain et en particulier ceux qui ont l'ambition d'influencer leurs semblables, est l'individualité de la puissance et du développement. Il y a pour cela deux conditions à remplir: la liberté et la variété des situations, de l'union desquelles naissent la vigueur individuelle et la diversité, lesquelles fusionnent enfin dans l'originalité. (Mill, 1849: 46)

En somme, et contrairement à la vision déontologique de Kant, la conception de la liberté comme satisfaction se caractérise par sa visée eudémoniste, c'est-à-dire centrée sur le bonheur. En cela, l'éthique de Mill et la place qu'il y fait à la liberté n'est pas si éloignée de celles des penseurs grecs. Pour eux, comme nous le rappelle Foucault, c'est d'abord par le souci de soi, qui s'exprime dans le développement intégral de l'individu et de sa liberté, que le progrès du groupe social se réalise. La visée kantienne est autre, puisque son éthique se caractérise par une recherche systématique du détachement de soi au profit d'une action ayant la validité d'une loi universelle.

La liberté émergeant du dispositif de Facebook

Il est maintenant clair que se poser la question de la production de soi à travers le dispositif de Facebook plonge d'emblée la réflexion dans le thème de la liberté, que celle-ci soit comprise comme devoir ou comme satisfaction. La plateforme Facebook permet à l'internaute de satisfaire son désir de socialisation, d'expression personnelle, de rayonnement et, plus globalement, d'accéder à un univers qui peut être stimulant. L'abolition de certaines frontières spatio-temporelles n'est ici pas banale. La multiplication des sources d'information et leur mise en réseaux à l'échelle planétaire peuvent certainement contribuer au décroisement des pensées et au développement d'une prise de conscience qui renforce le sentiment de liberté. Ce qui unit les différentes conceptions de la liberté, c'est d'abord et avant tout la conscience de soi et la connaissance. Grâce à elles, l'être humain se défait d'une partie des programmations héritées de son enfance et devient adulte, donc plus libre: il sort de son « état de minorité^{II} » selon la lecture foucauldienne (1984d) d'une

II. La minorité est caractérisée par « un certain état de notre volonté qui nous fait accepter l'autorité de quelqu'un d'autre pour nous conduire dans des domaines où il convient de faire usage de la raison » (Foucault, 1984d: 1383).

réponse de Kant à la question *Was ist Aufklärung?* (Qu'est-ce que les Lumières?). Ce constat s'applique à l'éthique kantienne, car la raison et la volonté supposent la maturation de la conscience de soi, mais aussi à celle de Bentham et de Mill, puisque la recherche du bien-être exige un jugement aiguisé par la conscience et la connaissance. Le réseau de distribution constitué par Facebook participe de cette entreprise de sensibilisation des consciences par la libre circulation des informations. Il concourt à l'édification d'une véritable intelligence collective qui profite à chacune de ses parties prenantes.

Or, le dispositif de disciplinarisation par micro-actions induit toutefois certains effets pervers explicables par l'émergence de réflexes créés par la répétition de gestes rassurants. Le dispositif Facebook offre à son utilisateur la possibilité de socialiser dans un climat de relative sécurité psychologique (les affects sont présents en ligne, mais passent par le filtre de la plateforme) et, contrairement à l'approche en face-à-face où s'exposent à la vue de tous la gêne et le malaise, Facebook permet de se présenter aux autres par écrans interposés. Un plus grand contrôle sur les étapes de la socialisation existe donc. Ce confort résultant de l'emprise exercée par l'internaute sur sa réalité numérique agit comme un mécanisme de défense du moi. Cette situation risque alors de créer un sentiment de dépendance envers cet univers prévisible et sans risque où peuvent être écartées les douleurs du rejet et du regard poignant de l'autre. L'expérience de la souffrance et de l'altérité est pourtant considérée comme essentielle à l'émergence d'un sens éthique dans les courants existentialistes et phénoménologiques en philosophie (Husserl, 2000 [1931]; Sartre, 1976; Lévinas, 1990).

En fait, paradoxalement, cet objet qui se donne à l'internaute par le biais du clavier et de l'écran pose à celui-ci une limite physique insurmontable, à savoir celle de *l'organicité du corps* et de l'ensemble de ses attributs : l'énergie de la présence et de l'altérité, la sensualité intégrale, l'incontrôlabilité, la proprioception, etc. En conséquence, le façonnement de l'internaute par le contact répété avec cet *input* risque de produire un habitus d'où sont partiellement absents des aspects fondamentaux de l'éthique et de la liberté. D'un point de vue développemental, la conscience de soi, moteur de la liberté, repose sur l'apprentissage par l'ensemble des récepteurs que sont les sens, mais aussi par *l'épreuve* physique et psychologique résultant du caractère lourd, souffrant et parfois incontrôlable de la vie humaine – que le dispositif Facebook ne traduit qu'en partie.

Étant donné la relation à l'autre qui y est modulée par le prisme de la particularisation, la structure de Facebook favorise une dynamique égocentrique et de réification des identités. S'il est simpliste d'affirmer que cette dynamique est une fatalité par laquelle tout utilisateur chemine inéluctablement vers sa propre déshumanisation, le pouvoir d'attraction de l'outil recèle en lui-même la possibilité d'un enfermement de la socialisation, et corollairement du sens éthique, au sein d'un couloir numérique qui sécurise la relation à l'autre. Au final, il est permis de penser qu'au sein du dispositif Facebook, la recherche de bien-être, qui est au cœur de la conception utilitariste de la liberté comme satisfaction, peut finir par miner graduellement la capacité d'abnégation nécessaire à la réalisation de la liberté comme devoir. Il faut alors chercher des moyens d'éviter cet enfermement de l'individu en tendant vers un idéal éthique de l'usage de Facebook.

Conclusion

La question qui nous a animés tout au long de ce chapitre a été de savoir comment la pratique de Facebook peut devenir une technique de soi dans le contexte d'une disciplinarisation des comportements et de certaines difficultés à se déprendre de la structure pour faire l'exercice de sa liberté. En considérant la question sous l'angle du dispositif et non sous celui de la structure, il a été possible de mieux saisir ce dynamisme des forces en jeu et l'introduction d'une réflexion éthique par l'internaute dans son rapport à l'objet technique : l'internaute devient une des forces en jeu. Il est soumis aux forces du dispositif et en fait aussi partie : il y a un rapport de pouvoir, mais non pas un rapport de domination entre l'internaute et la structure. Théoriquement, le renversement est toujours possible entre les forces en jeu. Il y a abus de pouvoir lorsque l'on « déborde ce qu'est l'exercice légitime de son pouvoir et on impose aux autres sa fantaisie, ses appétits, ses désirs » (Foucault, 1984a : 1534). Il y a un risque certain, par exemple, que les propriétaires de Facebook abusent de leur pouvoir en soumettant les usagers à une marchandisation de leurs données personnelles ou à une surveillance « autoritaire » de leurs agissements. Or, malgré ce risque, l'internaute doit demeurer libre pour tendre vers un rapport éthique à cet objet technique qu'est Facebook et doit pouvoir se déprendre des conditions d'asservissement que le dispositif peut imposer par un déséquilibre des forces en jeu.

En fait, certains dispositifs sont plus rigides que d'autres et il a été impératif, dans cet article, d'évaluer la rigidité ou la souplesse du dispositif Facebook afin d'évaluer de quelle manière il informe non seulement le soi en ligne, mais aussi les liens sociaux. Nous avons vu que la disciplinarisation des pratiques sur Facebook s'inscrit dans une disciplinarisation plus large des pratiques à l'ère d'Internet et des médias socionumériques qui met une telle pression sur l'individu usager des nouvelles technologies que son champ d'action subit un effet normatif qui transforme certaines dispositions. Ce dispositif crée une tendance forte à ce que certains comportements aient lieu et à une certaine forme de socialisation. La question a alors été de savoir si l'internaute peut tout de même se ménager un espace pour que ces comportements qui prennent forme aient une visée éthique et que l'usager puisse les peaufiner en transformant son usage de Facebook en une technique de soi qui lui soit propre. La question a alors été de savoir comment les conditions de la liberté sont produites et comment la réflexion sur la forme de liberté de l'internaute (donc l'éthique de l'usager de Facebook) est encouragée.

Dans la perspective où l'on a défini l'éthique à partir des pratiques de soi foucaaldiennes, du déontologisme kantien de la liberté comme devoir et de l'approche utilitariste de la liberté comme satisfaction, nous en concluons que ces conditions de la liberté peuvent exister au sein du dispositif Facebook, mais au prix d'un effort éthique de faire de ses actes un mode de façonnement de soi « en accord avec la Raison » en sortant de notre « état de minorité » – c'est-à-dire en acquérant une maturité, en tant qu'usager d'un média socio-numérique. Notre devoir serait alors d'utiliser ce réseau social en ligne afin de nous affranchir, d'en faire réellement une technique de soi autoréflexive basée sur l'effort de devenir « un meilleur être humain » en nous opposant aux causes étrangères qui nous éloigneraient de cet objectif. Il faudrait devenir plus « fort » que la structure de Facebook (de ses objectifs mercantiles et « policiers », par exemple) pour s'en libérer et s'appropriier l'outil pour le détourner à son propre avantage, c'est-à-dire le détourner vers une recherche du bien commun et de la réduction de la souffrance de tous. Collectivement, utiliser Facebook non pas pour nuire aux autres ou s'éloigner de sa corporalité, mais pour s'ouvrir à l'autre et participer à l'amélioration de la vie sociale. Il faudrait considérer l'usage de Facebook comme un moyen de varier ses rapports à soi et aux autres, comme un ajout (et non pas un remplacement) à l'éventail des moyens pour entrer en relation avec les autres, pour diversifier ses sources d'information tout comme ses expériences et

ses liens sociaux, pour s'éprouver et être soi-même en en faisant une technique de soi qui participe au développement intégral de l'individualité et au bonheur du plus grand nombre. En perfectionnant cette ouverture au monde grâce à chaque micro-action, on pourrait maximiser le rapport coûts-bénéfices de cet outil pour optimiser la liberté d'expression, le bien-être commun et le vivre-ensemble où chacun pourrait participer à l'édification du monde dans lequel il veut vivre, grâce à la mise en commun et au réseautage permis par cet outil en ligne. En d'autres mots, il faudrait s'approprier cette structure rigide pour en faire un outil politique et artistique performant grâce à une disciplinarisation des comportements qui tende vers cette quête commune du mieux-vivre. Voilà ce que pourrait être cet idéal éthique de l'usage de Facebook afin d'en faire «une pratique réfléchie de la liberté» (Foucault, 1984a: 1530) et d'être libres, nous aussi.

Mobilisation de l'avatar dans la (dé)construction de l'identité de genre

L'exemple des *machinimas* parodiques

Gabrielle TRÉPANIER-JOBIN

Depuis l'avènement du Web participatif, plusieurs envisagent les technologies numériques comme des instruments grâce auxquels les consommateurs peuvent devenir producteurs et participer activement à la transformation de leur société. Bernard Stiegler (2006d; 2008), par exemple, conçoit les technologies numériques comme un possible remède contre la passivité, l'aliénation et l'asservissement dans lesquels les médias traditionnels comme la télévision plongent les individus, puisque la structure de leur dispositif technique favorise l'association entre le destinataire et le destinataire. Cet enthousiasme pour le potentiel émancipateur des technologies numériques s'accompagne toutefois, chez Stiegler, de la crainte qu'elles ne deviennent des instruments de contrôle de l'attention et du comportement des usagers encore plus puissants; le profilage mis en œuvre par des sites comme Amazon.com n'étant qu'un exemple parmi d'autres de techniques qui ont tendance à fixer l'utilisateur dans une habitude, en l'emprisonnant dans une catégorie de conduites collectives. Le remède tant attendu pour sortir nos sociétés de leur état de désaffection généralisé pourrait alors devenir un poison.

De manière similaire, nous pourrions considérer les jeux de rôle en ligne¹ comme un possible remède contre la passivité avec laquelle nous sommes exposés aux stéréotypes de genre véhiculés par les médias traditionnels, puisque la structure de leur dispositif

1. Un jeu de rôle en ligne (RPG) est un type de jeu vidéo qui se joue sur Internet et dans lequel les joueurs manipulent l'avatar qu'ils se sont construit pour interagir avec d'autres joueurs, se promener librement dans l'environnement du jeu, poursuivre une quête principale, perfectionner leurs compétences, surmonter des épreuves, accumuler des points d'expérience, se procurer des équipements plus performants, etc. Le terme «rôle» ne doit donc pas être entendu au sens de «jouer un rôle», comme le ferait un acteur, quoique certains serveurs *roleplay* regroupent les joueurs qui veulent incarner le rôle de leur avatar de manière plus littérale.

technique permet aux joueurs de fabriquer eux-mêmes leur avatar. Il y a toutefois lieu de se demander si le dispositif technique des jeux de rôle en ligne donne la possibilité aux joueurs de se construire un avatar qui s'éloigne des modèles dominants de la féminité et de la masculinité ou s'il est, au contraire, soumis aux mêmes normes régulatrices qui contribuent à la prolifération des stéréotypes de genre dans les médias traditionnels. Si ce dispositif ne permet pas de construire un avatar qui échappe aux conventions de genre, pouvons-nous espérer que les joueurs trouvent un moyen d'y remédier ou devons-nous craindre, à l'inverse, qu'ils ne consentent à reproduire les modèles occidentaux de la féminité et de la masculinité?

Pour démontrer l'importance de ces questions, il s'agira d'abord de voir comment l'avatar participe à la construction de l'identité de genre du joueur, en mettant entre autres à contribution les concepts de « performativité » et de « performance » tels que développés par Judith Butler. Il s'agira ensuite de voir dans quelle mesure les conventions de genre des sociétés occidentales investissent le dispositif technique permettant de fabriquer le corps des avatars, et ce en choisissant le jeu *World of Warcraft* comme exemple emblématique². Nous constaterons alors que la liberté de choix des joueurs, en ce qui concerne la production de leur avatar, est restreinte par l'éventail limité d'options qu'offre le jeu et qui se fondent en partie sur la conception que les sociétés occidentales se font de la féminité et de la masculinité. À la lumière de ce constat, il s'agira de voir quels moyens trouvent les joueurs pour se déprendre des contraintes du dispositif technique et pour opérer une distanciation critique par rapport aux modèles dominants à partir desquels se construit leur

2. *World of Warcraft (WoW)* est le jeu de rôle en ligne massivement multi-joueurs le plus populaire jusqu'à ce jour. Créé en 2004 par la compagnie Blizzard Entertainment, il comptait, au sommet de sa popularité en 2010, près de 12 millions d'abonnés provenant d'un peu partout dans le monde (BBC News). Puisqu'il comporte la plupart des caractéristiques d'un jeu de rôle en ligne, nous nous en servons comme exemple emblématique dans le présent article, même si nous sommes conscients qu'il existe d'importantes variations d'un jeu à l'autre.

identité de genre. Pour ce faire, nous nous appuyerons sur quelques exemples de *machinimas*³ parodiques qui réitèrent⁴ ironiquement les stéréotypes hommes/femmes du jeu *World of Warcraft*.

Rôle de l'avatar dans la construction de l'identité de genre

Afin de montrer l'importance d'étudier la marge de manœuvre dont disposent les joueurs pour produire leur avatar, il semble d'abord nécessaire de voir quel rôle joue l'avatar dans la construction de l'identité de genre du joueur. Telle que nous l'entendons, l'identité n'est pas le noyau substantiel, stable et permanent d'un individu⁵, mais une construction qui se renouvelle au gré des expériences et au fil d'une intériorisation constante de normes régulatrices et de lois assujettissantes, mises de l'avant par des institutions, des discours, des pratiques, etc. Dans cette perspective, l'identité n'est pas un ensemble de caractéristiques physiques et mentales durables qui assurent la cohérence et la continuité d'un individu, puisque la cohérence et la continuité d'un individu reposent sur sa correspondance à des normes d'intelligibilité sociales qui se transforment dans le temps (Butler, 2006 [1990]: 84). L'identité n'équivaut pas non plus à l'image qu'une personne se fait d'elle-même et qui serait liée à une conscience de soi « autoréflexive », comme le croient certains théoriciens de la modernité (Giddens, in Waggoner, 2009: 22). Quant à l'identité de genre, elle n'est pas une conséquence naturelle du sexe biologique d'un individu, mais une construction artificielle de sa féminité ou de sa masculinité sous l'effet des discours et sous la pression des référents culturels (Butler, 2006 [1990]).

Comme toute représentation médiatique, les stéréotypes de genre vidéoludiques affectent l'identité de genre de ceux et celles qui y sont exposés à répétition. Nombre d'études empiriques démontrent

3. Les *machinimas* sont de petits films d'animation qu'un joueur peut concevoir en utilisant le point de vue subjectif de son avatar pour capter les images d'autres avatars se déplaçant en temps réel dans l'environnement du jeu.

4. Puisque le préfixe « iter » provient de *itara*, qui signifie *autre* en sanskrit, le terme connote, mieux que n'importe quel autre, l'idée d'une répétition qui comporte de la différence (Derrida, 1990: 27).

5. Dans le *Petit Robert*, l'identité est définie comme « ce qui demeure identique à soi-même » (Robert, 1978: 957).

en effet que l'exposition fréquente des joueurs aux stéréotypes hommes/femmes est susceptible d'influencer leur confiance en eux, leur image corporelle, leur conception de la féminité et de la masculinité, leur regard critique envers les stéréotypes de genre, etc. (Barlett et Harris, 2008; Henning *et al.*, 2009). Étant donné la nature interactive, immersive et répétitive de l'expérience vidéoludique, il semble en outre plausible de croire que les stéréotypes des jeux de rôle en ligne influencent l'identité de genre des joueurs d'une manière différente de ceux des médias traditionnels. En effet, les stéréotypes de genre vidéoludiques ne se manifestent pas seulement sous la forme d'images qui s'offrent au regard des joueurs, mais aussi sous la forme d'avatars que les joueurs doivent eux-mêmes constituer et manipuler pour interagir dans le jeu.

Le terme « avatar » provient du mot sanskrit *avatara* qui signifie littéralement « descente » et qui réfère, dans la religion hindoue, à la manifestation corporelle d'un dieu dans le monde des mortels, communément appelée « incarnation ». Dans le domaine des jeux vidéo, le terme « avatar » sert plus précisément à qualifier le personnage qui représente le joueur dans l'univers numérique (Waggoner, 2009 : 8). Cette conception traditionnelle de l'avatar mérite toutefois d'être revue à la lumière des dernières innovations technologiques et des études récentes sur les jeux vidéo. Depuis l'arrivée sur le marché de dispositifs techniques offrant la possibilité aux joueurs de choisir l'apparence de leur avatar et d'en modifier certains aspects en cours de jeu, le terme « avatar » est de plus en plus souvent utilisé pour référer aux « constructions virtuelles qui sont contrôlées par des joueurs et qui fonctionnent comme des moyens d'interagir avec d'autres personnages » (notre traduction, Crawford, *in* Waggoner, 2009 : 8). En outre, les avatars sont de plus en plus souvent différenciés des agents comme Pac-Man, Mario Bros, Sonic ou Lara Croft, qui peuvent être contrôlés par les joueurs, mais dont les caractéristiques ne peuvent en aucun cas être modifiées. Cette distinction revêt une grande importance, dans la mesure où les joueurs n'entrent pas nécessairement en relation avec les agents de la même façon qu'ils entrent en rapport avec leur avatar.

Dans son ouvrage *My Avatar, My Self*, Zach Waggoner avance l'idée que la relation entre un joueur et son avatar repose sur une « connexion » et sur une « tension » : l'avatar fait partie du joueur puisqu'il est le produit de sa création, même s'il existe indépendamment de lui (2009 : 15). Le fait que le joueur construise lui-même son avatar implique en effet qu'il projette sur lui ses propres motivations,

que celles-ci soient fonctionnelles, esthétiques ou ludiques. À titre d'exemple, le joueur peut fabriquer un avatar à son image pour favoriser son processus d'identification, tout comme il peut opter pour un avatar qui ne lui ressemble pas pour expérimenter une identité autre. Il peut privilégier l'apparence de son avatar sur ses compétences et ses habiletés, ou encore faire fi des caractéristiques physiques de son avatar au profit de propriétés pouvant influencer sa performance. Il peut opter pour un avatar du même sexe, afin de mieux s'y identifier, ou choisir un avatar du sexe opposé, afin d'expérimenter une identité transgenre, d'explorer une version alternative de lui-même, d'augmenter son plaisir visuel⁶ ou de contrôler le corps d'un membre du sexe opposé dans un contexte non contraignant⁷. Il peut faire agir son avatar conformément à ses valeurs morales, ou encore s'en servir pour expérimenter une personnalité autre et poser des gestes allant à l'encontre de ses valeurs. D'une manière ou d'une autre, l'apparence et le comportement de l'avatar résultent des décisions que le joueur prend en fonction de ses objectifs de jeu. Pour rendre compte de cette réalité, James Paul Gee propose de différencier l'identité «réelle» du joueur et l'identité «virtuelle» de l'avatar d'un troisième type d'identité qu'il nomme «identité projective», et qu'il décrit comme le genre de personne que le joueur cherche à construire à travers son avatar. Puisque les aspirations, pour l'avatar, proviennent du joueur, précise Gee, l'identité

6. Dans une recherche menée par Maude Bonenfant, Magda Fusaro et Charles Perraton, plusieurs joueurs masculins admettent jouer avec des avatars féminins parce qu'ils sont plus agréables à la vue (Bonenfant, à paraître).

7. Selon Kennedy, le plaisir de jouer avec un avatar féminin réside parfois, pour les joueurs masculins, dans le fait de pouvoir contrôler le corps d'une femme dans un contexte qui n'est pas menaçant. Sur les blogues, explique-t-elle, rares sont les discussions consacrées à l'expérimentation d'une identité *queer* dans les jeux vidéo, mais fréquents sont les échanges de trucs pour dénuder un avatar féminin ou lui faire faire un *striptease*. Selon Kennedy, cette fétichisation de l'avatar féminin pourrait être une manière, pour les joueurs masculins, de calmer l'angoisse que suscite leur incarnation d'un personnage féminin (Kennedy, 2002).

«projective»⁸ est en quelque sorte l'espace mitoyen entre l'identité «réelle» du joueur et l'identité «virtuelle» de l'avatar, l'interface qui brouille la frontière entre eux (Gee *in* Waggoner, 2009 : 15).

À notre avis, le concept d'identité projective rend bien compte du fait que l'identité du joueur influence l'apparence et le comportement de l'avatar, mais décrit moins bien le mouvement inverse. En effet, l'avatar ne sert pas seulement de représentation dans le jeu, d'extension corporelle ou d'interface à partir de laquelle le joueur peut réaliser une série d'opérations, mais lui fournit aussi l'occasion d'expérimenter une forme de subjectivité qui transforme son identité à un degré plus ou moins grand. Comme nous l'avons précédemment mentionné, l'identité d'une personne se transforme au gré de ses expériences de vie. Or, l'apparence de l'avatar a justement un impact sur les relations qu'un joueur entretient avec les autres joueurs et, par le fait même, sur ses expériences dans le jeu. À titre d'exemple, un joueur qui opte pour un avatar féminin de belle apparence peut obtenir des faveurs de la part des autres joueurs, étant donné l'image qu'il projette. Un joueur qui choisit un avatar à la musculature spectaculaire et qui le couvre d'un équipement imposant risque, pour sa part, d'intimider ses adversaires et d'obtenir le respect de ses pairs.

L'identité est aussi étroitement liée au corps, non comme réalité matérielle prédiscursive, mais comme produit bien réel de normes régulatrices et de discours normatifs (Butler, 2006 [1990]). On pourrait être tentés de croire que l'image corporelle de l'avatar n'affecte en rien l'identité de genre du joueur, puisqu'elle ne lui renvoie pas un reflet de son corps charnel. Ce serait toutefois oublier que le corps charnel est une surface discursive, façonnée par le langage et les référents culturels, comme l'indique Foucault :

Le corps : surface d'inscription des événements (alors que le langage les marque et les idées les dissolvent), lieu de dissociation du Moi (auquel il essaie de prêter la chimère d'une unité substantielle), volume en perpétuel effritement. (2001a [1971] «Nietzsche, la généalogie, l'histoire» *in* *Dits et écrits I* : 1001).

8. Emprunté à la psychanalyse, ce terme renvoie à l'«opération par laquelle un sujet situe dans le monde extérieur, mais sans les identifier comme tels, des pensées, des affects, des conceptions, des désirs, etc., croyant de ce fait à leur existence extérieure, objective, comme un aspect du monde» (Chemana et Vandermerish, 2003 : 325).

À notre avis, l'avatar fait justement partie de ces discours qui servent de grille d'intelligibilité aux individus et qui laissent une empreinte sur les corps charnels en les marquant entre autres d'un sceau d'approbation ou de désapprobation. Tout comme la corporalité de l'avatar est influencée par celle du joueur si ce dernier le construit à son image, s'il lui prête des qualités qui lui font défaut ou s'il cherche à s'en démarquer physiquement, le corps de l'avatar véhicule un discours pouvant modifier le regard que le joueur porte sur son propre corps et ainsi l'inciter à adopter de nouvelles pratiques corporelles. Certaines études empiriques établissent en effet des liens de corrélation entre une exposition fréquente aux stéréotypes vidéoludiques et les troubles alimentaires, le recours à la chirurgie esthétique, l'usage de stéroïdes anabolisants et toutes sortes d'autres pratiques corporelles autodestructives (Downs et Smith, 2010 : 722).

Le dispositif technique de création des avatars est donc bel et bien un « dispositif » au sens où l'entend Michel Foucault, c'est-à-dire un « ensemble », un « agencement » ou un « réseau » hétérogène de discours, de lois, de techniques et de pratiques qui régule son milieu et influence le champ d'action des sujets sociaux (Revel, 2002 : 24-25 ; Foucault in Raffnsøe, 2008 : 58). Comme l'explique Maude Bonenfant,

[Le] dispositif « avatar » est un amalgame du sens produit par la technologie, les concepteurs, la société de divertissement et de consommation, etc. Le joueur ne peut en faire abstraction et prend forme à travers les limites et les possibles de l'avatar, car il devient « sujet » (dans le sens foucauldien du terme) des mondes en ligne justement grâce aux structures de ces mondes. Le sujet « internaute » est produit par les dispositifs en ligne et produit ces dispositifs en y participant (plus ou moins activement). (à paraître)

Le concept de « performativité », tel que développé par Judith Butler à la suite de John L. Austin, semble alors utile pour repenser la relation entre l'avatar et l'identité du joueur. Dans son ouvrage *Quand dire, c'est faire*, John L. Austin (1970) utilise le terme « performatif » pour qualifier les énoncés qui produisent un acte par le simple fait d'être prononcés, car ils ont acquis le pouvoir de le faire par convention (par exemple : « je vous déclare mari et femme », « je vous condamne », etc.), comparativement aux énoncés constatatifs qui servent à décrire quelque chose (par exemple : « le ciel est bleu », etc.). Judith Butler se réapproprie quant à elle le concept d'Austin pour expliquer que le genre féminin/masculin crée l'identité de sexe

en se naturalisant : « Le genre se révèle performatif – c'est-à-dire qu'il constitue l'identité qu'il est censé être. Ainsi, le genre est toujours un faire, mais non le fait d'un sujet qui précéderait ce faire » (2006 [1990] : 96). En utilisant ce concept pour décrire le rapport genre/sexe, Judith Butler opère un véritable renversement de la conception traditionnelle du genre (culturel et variable) comme interprétation plurielle du sexe (naturel et fixe).

Nous souhaitons, pour notre part, renverser de façon similaire la conception traditionnelle de l'avatar comme représentation plurielle du joueur, en avançant l'idée que l'avatar est « performatif », dans la mesure où il participe à la construction de l'identité du joueur qu'il est censé représenter, plutôt que d'être seulement le produit de celui qui l'a créé. L'avatar ne fait pas qu'assurer la médiation entre le joueur et le jeu ; il produit l'identité du joueur à un plus ou moins grand degré. Cela revient en outre à dire que l'identité du joueur ne préexiste pas à celle de l'avatar comme un substrat fixe et immuable qu'une identité dite « virtuelle » viendrait recouvrir afin d'en prolonger l'existence dans l'univers du jeu. L'identité du joueur n'est pas une entité achevée qui se cache derrière l'écran, comme certains ont tendance à le croire, mais une construction en perpétuel devenir, qui se transforme à la rencontre de l'avatar (Bonenfant, à paraître).

Il ne faudrait toutefois pas croire que la performativité de l'avatar opère d'un seul coup, comme par magie. Comme le soutient Judith Butler, la performativité n'est pas un acte unique, mais un processus qui produit ses effets à travers une mise en acte et une mise en discours récurrentes et ritualisées (2009 [1993] : 16). Tout comme la performativité de certains énoncés repose sur une convention, les normes de genre acquièrent leur pouvoir performatif à force d'être répétées d'un contexte à l'autre ou d'une représentation médiatique à l'autre. Ainsi, la transformation de l'identité de genre du joueur ne s'effectue pas spontanément à la suite d'un premier contact avec son avatar, mais est produite à travers la performance répétée que le joueur fait de certains comportements et de certaines pratiques corporelles lorsqu'il le manipule. Il ne faudrait pas croire, non plus, que cette « performance » s'effectue nécessairement de manière libre, consciente et volontaire. Pour Butler (2006 [1990]), il existe au moins deux types de performance qu'il ne faut pas confondre : la performance « ordinaire » du genre, que les sujets sociaux exécutent chaque jour, de façon machinale, après avoir intériorisé un ensemble de conventions régulatrices,

et la performance «parodique» du genre que certaines personnes accomplissent en reproduisant les conventions de genre de manière amplifiée. Alors que le premier type de performance contribue à naturaliser les conventions de genre, le deuxième type de performance a plutôt tendance à les dénaturaliser, en rendant évidente la performance ordinaire du genre elle-même. L'un et l'autre des types de performance se limitent à la reproduction de pratiques corporelles qui sont culturellement acceptées, bien que le second type de performance mise sur une reproduction amplifiée de ces pratiques corporelles qui met en évidence leur caractère artificiel. La performance quotidienne du genre dont parle Butler – et dont nous parlons ici – n'a rien d'un jeu de rôle intentionnel qu'exécuterait le joueur pour s'amuser ou pour faire valoir une position politique, contrairement à la performance parodique du genre qui repose sur une intention⁹ d'ironiser ces conventions.

L'influence entre l'identité du joueur et celle de l'avatar n'est donc pas un processus à sens unique: l'identité «réelle» du joueur et l'identité «virtuelle» de son avatar s'influencent à un point tel que les concepts d'«identité réelle» et d'«identité virtuelle» doivent être remis en question (Waggoner, 2009 : 5). Il faut toutefois spécifier que les joueurs ne sont pas nécessairement conscients de cette interinfluence, comme le démontrent les discours de ceux qui nient l'existence d'une connexion entre eux et leur avatar, tout en utilisant le pronom «je» ou «nous» pour en parler (2009 : 17-18). Il faut aussi préciser que les joueurs n'entrent pas tous en relation avec leur avatar de la même manière. Certains jouent avec leur avatar en maintenant une certaine distance par rapport à lui et en simulant des émotions, comme le ferait un acteur, alors que d'autres expérimentent leur avatar à la première personne du singulier en projetant sur lui leurs propres émotions (2009 : 11). Le niveau d'identification du joueur à l'avatar, son degré d'immersion dans le jeu et le degré de transparence de l'interface à ses yeux sont certes des facteurs qui peuvent influencer la reconfiguration identitaire du joueur, sans toutefois être des conditions *sine qua non* de son déclenchement, car les joueurs vivent toujours, à travers la création et la manipulation de leur avatar, des expériences qui enrichissent et modifient le répertoire de connaissances sur lequel se fondent leurs actions et leurs croyances (Bonenfant, 2011 : 208).

9. Toute parodie implique une part d'ironie et toute forme d'ironie implique une part d'intentionnalité (réelle ou inférée par le récepteur).

Bref, l'avatar est performatif, en ce sens qu'il produit l'identité du joueur qu'il est supposé représenter. L'identité de genre du joueur n'est pas fixe ; elle se transforme à un plus ou moins grand degré au fil des expériences qu'il vit dans le jeu et à travers la performance répétée qu'il fait de certaines conventions de genre lorsqu'il contrôle son avatar. D'où l'importance de cerner la marge de liberté dont disposent les joueurs lorsqu'ils créent leur avatar et d'où la nécessité de voir si le dispositif technique des jeux de rôle en ligne leur offre la possibilité de construire leur identité de genre (en ligne et hors ligne) en marge des modèles dominants de la féminité et de la masculinité.

Dispositif technique et liberté de choix du joueur

Dans la plupart des jeux de rôle en ligne, un dispositif technique donne au joueur la possibilité de choisir les attributs de son avatar. Avec les années, ce dispositif technique tend d'ailleurs à se perfectionner, de manière à offrir aux joueurs un éventail de races, de couleurs de cheveux, de vêtements et de traits du visage plus varié. Nombre d'auteurs s'enthousiasment d'ailleurs devant le pouvoir de création nouvellement accordé aux joueurs, puisque ce pouvoir leur permettrait enfin de prendre en main la construction de leur identité (Waggoner, 2009 : 37).

Il ne faudrait toutefois pas croire que les choix des joueurs, en ce qui a trait à la construction de leur avatar, s'effectuent dans une totale liberté. L'un des mythes les plus répandus concernant les univers numériques consiste à dire que les gens sont libres de s'y construire n'importe quelle identité, puisqu'ils échappent aux contraintes matérielles du monde physique (Bonenfant, à paraître). Ce mythe repose d'ailleurs sur une croyance encore plus fortement ancrée dans notre imaginaire collectif, soit celle que le « réel » et le « virtuel » sont deux mondes séparés dans lesquels ne circulent pas les mêmes signes, les mêmes normes et les mêmes référents culturels. On ne saurait concevoir l'univers en ligne et l'univers hors ligne comme des mondes qui évoluent en vases clos. Comme l'explique Maude Bonenfant,

il est difficile de distinguer les deux univers de sens, car les signes font partie d'un continuum, d'une sémiose sans fin dont les signes renvoient sans cesse à d'autres signes qui sont interreliés dans les mondes en ligne et hors ligne. (2011 : 221)

Dans *World of Warcraft*, la marge de liberté des joueurs, relative à la construction de leur avatar, est limitée par l'éventail d'options disponibles dans le jeu, qui sont elles-mêmes influencées par les conventions de genre des sociétés occidentales associant certaines caractéristiques à la beauté, au pouvoir, à la féminité ou à la masculinité. En plus d'influencer légèrement les compétences de l'avatar (force, intelligence, agilité, etc.), le choix de la race est ce qui détermine le plus son apparence. Chaque race comporte un éventail diversifié de coiffures, de visages et de couleurs de peau, mais la masse musculaire, la corpulence et les mensurations des avatars mâles et femelles de chaque race demeurent impossibles à modifier. Pour ce qui est du sexe de l'avatar, le choix se limite sans grande surprise à deux options (mâle ou femelle), conformément à la bicatégorisation des sexes qui prédomine dans les sociétés occidentales, malgré l'existence d'individus hermaphrodites se situant en dehors de ces catégories. Il faut toutefois préciser que le choix du sexe de l'avatar n'a aucune incidence sur les compétences et la force que lui confère le programme du jeu. Quant au choix de la classe, il influence non seulement les habiletés de l'avatar (guerrier, guérisseur, magicien, etc.), mais aussi son choix d'armements, de costumes et d'équipements, qui peut quant à lui affecter sa performance. Les joueurs qui effectuent leurs choix en fonction de critères purement esthétiques le font donc au risque de ne pas jouer le rôle qu'ils souhaitaient et au risque de compromettre leur performance dans le jeu.

On pourrait s'attendre à ce que les jeux de rôle en ligne aux univers fantastiques comme *World of Warcraft* offrent aux joueurs la possibilité de s'évader dans un monde qui n'obéit pas aux mêmes conventions de genre que celles valorisées hors du jeu. Cela ne semble toutefois pas être le cas. Même si les mondes vidéoludiques sont souvent peuplés de créatures étranges comme des orcs, des morts-vivants ou des elfes, la morphologie des corps de ces avatars ne diffère pas tellement des modèles corporels prônés par les discours occidentaux hégémoniques (Corneliussen, 2008). En effet, le corps des avatars féminins prend souvent la forme d'un sablier (*hourglass shape*), alors que celui des avatars masculins arbore, la plupart du temps, une imposante musculature en forme de V. Puisque le rôle des avatars dans *World of Warcraft* consiste entre autres à combattre des monstres à l'aide de leur force physique, la morphologie de certaines races correspond davantage aux modèles corporels valorisés dans le domaine du culturisme, soit une musculature gonflée aux stéroïdes chez l'homme et une musculature plus discrète chez

la femme. Les corps de certaines races d'avatars forment en outre un amalgame des caractéristiques physiques les plus prisées dans les sociétés occidentales, et correspondent à un modèle corporel inatteignable aux proportions irréalistes. La taille des femelles *Blood Elves* et *Night Elves*, par exemple, est d'une largeur similaire à celle de leur tête (Rubenstein, 2007).

Par ailleurs, la différence morphologique entre les avatars mâles et femelles de chaque race d'avatars repose sur un nombre restreint de marqueurs de sexe découlant des conceptions que les sociétés occidentales se font de la féminité et de la masculinité. Dans *World of Warcraft*, les femelles avatars se caractérisent surtout par leur poitrine ferme et rebondie, leurs fesses arrondies et leur taille affinée, alors que les avatars masculins se distinguent par leur plus grande corpulence, leurs larges épaules, leurs muscles gonflés et leur fessier plat (Rubenstein, 2007). On pourrait s'attendre à ce que le dimorphisme sexuel entre les avatars mâles et femelles des races animales ou monstrueuses soit moins prononcé que celui des races humanoïdes. Il est toutefois surprenant de constater que le dimorphisme sexuel est encore plus accentué lorsque les caractéristiques d'une race laissent planer un doute sur le sexe de l'avatar (Corneliussen, 2008). Certes, il existe, dans *World of Warcraft*, d'énormes variations morphologiques entre les avatars masculins de races différentes, du gnome minuscule au taureau bipède à la musculature monstrueuse, en passant par le nain trapu, l'humain au corps athlétique et l'elfe légèrement androgyne. Il existe aussi une importante diversité entre les avatars féminins de races différentes, de la gnomide miniature à l'imposante femelle taureau, en passant par la naine rondelette, l'humaine voluptueuse et l'elfe aux allures de top-modèle. Il est toutefois intéressant de constater que peu importe leur race, les avatars féminins sont toujours moins monstrueux et moins corpulents que leurs homologues masculins, comme si la féminité entraînait davantage en contradiction avec la laideur et la corpulence. Rien ne justifie une telle disparité morphologique entre les avatars mâles et femelles d'une même race, si ce n'est le désir d'enlever toute ambiguïté par rapport à leur sexe d'appartenance.

Certains auteurs affirment par ailleurs que le corps des avatars féminins est davantage présenté comme un objet sexuel que celui des avatars masculins, dans la mesure où la grosseur de leurs organes sexuels (seins, bouche, fesses) et le caractère suggestif de leurs costumes connotent la disponibilité sexuelle, alors que la forte

musculature des avatars masculins et le caractère massif de leurs armures connotent la domination (Kennedy, 2002; Corneliussen, 2008). Les joueurs qui choisissent un avatar féminin se retrouvent donc pris dans un paradoxe : ils ont l'occasion de jouer un rôle non traditionnel pour une femme et d'occuper une position typiquement masculine selon le système symbolique de la culture patriarcale (guerrière, chasseuse ou voleuse, plutôt que victime ou marchandise), mais sont en contrepartie forcés d'accepter le rôle d'objet sexuel et de s'offrir en spectacle aux autres joueurs. L'hypersexualisation des avatars féminins apparaît dès lors comme un moyen de compenser le fait qu'on leur attribue des aptitudes, des armes et des rôles typiquement masculins et, donc, comme un moyen de préserver leur féminité.

Bref, le dispositif technique des jeux de rôle en ligne offre aux joueurs la possibilité d'opter pour un avatar qui ne correspond pas tout à fait aux critères de beauté occidentaux, sans toutefois lui donner l'option de s'en détacher complètement. Un joueur peut sélectionner la naine grassouillette plutôt que l'elfe svelte, mais ne peut transformer son avatar en humaine obèse au visage monstrueux. Un joueur peut choisir la femelle *Tauren* en guise d'avatar, mais ne peut contrôler l'immense disparité entre elle et son homologue masculin. En faisant correspondre toutes les races du jeu à un modèle normatif de la féminité et de la masculinité, *World of Warcraft* empêche les joueurs d'opter pour une réelle alternative et crée un système de références réducteur à partir duquel les joueurs peuvent forger leur identité de genre. Plutôt que d'offrir un portrait neutre, varié et équilibré des hommes et des femmes, le jeu reconduit une vision binaire et stéréotypée des genres qui ne correspond pas à la réalité et qui peut donner l'impression aux joueurs, dont la physionomie s'éloigne des modèles dominants, que leur corps n'est pas assez attrayant pour être représenté à l'écran. En ce sens, l'avatar est une véritable « technologie politique du corps », au sens où l'entend Michel Foucault, un « bio-pouvoir » qui réorganise constamment le corps des joueurs en fonction de la norme (1976 : 184-186).

À notre avis, le dispositif permettant la création des avatars est une technologie de contrôle d'autant plus sournoise qu'elle repose sur un leurre : celui de donner au joueur l'impression qu'il détient une liberté de choix absolue sur l'apparence de son avatar. Plus encore,

le dispositif transforme en règles « constitutives »¹⁰ insurmontables des conventions sociales qui sont à la base flexibles, changeantes et ignorables (au risque, bien sûr, de subir des sanctions sociales). L'*hypermatérialisation*¹¹ des canons de beauté dans la structure du jeu et la fixation des normes de genre dans le code de programmation empêchent en effet les joueurs les plus téméraires¹² de se construire une identité de genre qui s'éloigne des modèles occidentaux de la féminité et de la masculinité. Alors que le xx^e siècle se caractérise par le passage d'une « société disciplinaire » à une « société normative » dans laquelle les lois s'assouplissent pour se mettre à fonctionner comme des normes régulatrices (Foucault, 1976 : 189-190), l'ère numérique semble, pour sa part, marquée par un durcissement des normes sociales à travers leur intégration à un code de programmation.

10. Selon Salen et Zimmerman, les règles « constitutives » des jeux vidéo correspondent à la structure formelle du jeu, les règles « opérationnelles », à la liste d'interdits du jeu et les règles « implicites », au code d'éthique sur lequel les joueurs s'entendent tacitement (notre traduction, 2004 : 130).

11. Nous reprenons ici une expression de Bernard Stiegler qui voit les technologies numériques non pas comme de l'« immatériel », mais comme de l'« *hypermatière* », c'est-à-dire comme un « complexe d'énergie et d'information où il n'est plus possible de distinguer la matière de sa forme » (2008 : III).

12. On pourrait croire qu'un bon nombre de joueurs cherchent à s'éloigner des modèles traditionnels de la féminité et de la masculinité lorsque vient le temps de construire leur avatar. Force est toutefois de constater que la majorité des joueurs conçoivent, au contraire, leur avatar en fonction des canons de beauté occidentaux. Une étude de Ducheneaut, Yee, Nickell et Moore (2006) démontre en effet que les races les plus populaires dans *World of Warcraft* sont celles qui correspondent le plus aux critères de beauté de la société occidentale. Les joueurs ont plus souvent tendance à choisir les humains ou les elfes en guise d'avatar que les nains ou les orcs. Cela est d'autant plus vrai lorsque le joueur opte pour un avatar de sexe féminin, comme si la féminité était davantage incompatible avec l'étrangeté et la monstruosité. Les choix des joueurs concernant la classe de leur avatar semblent, quant à eux, influencés par la conception traditionnelle que les sociétés occidentales se font des hommes et des femmes. En effet, les classes qui détiennent le ratio le plus élevé d'avatars femelles sont celles dont le rôle consiste à guérir et celles dont les costumes sont faits en tissus plutôt qu'en métal (2006 : 293-297).

Croire qu'un joueur de jeux vidéo de rôle est libre de construire l'identité en ligne de son choix parce qu'il est libéré des contraintes matérielles du monde physique revient donc à oublier que la construction de cette identité est limitée par les contraintes du dispositif technique, qui se fondent elles-mêmes sur les normes de genre du monde hors ligne. Devant cet état de fait, une question se pose : comment un joueur peut-il mobiliser le dispositif technique du jeu de rôle en ligne de sorte à se construire une identité autre, s'il est obligé de sélectionner les composantes de son avatar parmi l'éventail restreint de possibilités qui sont offertes par le jeu et qui sont elles-mêmes influencées par les conventions de genre de la société occidentale ?

Mobilisation du dispositif technique et *machinimas* parodiques

À notre avis, la production de *machinimas* parodiques est un moyen ludique d'y parvenir, qui repose sur un double stratagème : la réappropriation du dispositif technique par le détournement de son usage et la performance parodique des conventions de genres matérialisées dans le corps des avatars.

La production d'un *machinima* implique d'abord de faire un usage non conventionnel du dispositif technique des jeux de rôle en ligne en ne l'utilisant plus pour jouer, mais bien pour produire un film d'animation pouvant être diffusé sur des blogues ou des sites Internet comme YouTube. Certains producteurs de *machinimas* se contentent de capter les images d'un événement qui se déroule dans le jeu (une bataille, une attaque, une fête, etc.), pour en conserver une trace et constituer la mémoire collective de la société vidéo-ludique. D'autres producteurs de *machinimas* mettent toutefois en scène plusieurs avatars dans l'environnement du jeu, agencent les images de cette mise en scène au moyen d'un logiciel de montage et les couplent à une trame sonore, de sorte à raconter une histoire ou à véhiculer un message (Lowood et Nitsche, 2011). La production d'un *machinima* parodique implique, quant à elle, de répéter les conventions du jeu de manière ironique ou exagérée, pour souligner leur facticité, ou encore de les répéter tout en insérant des différences pour créer une incongruité et rendre évidente leur flexibilité.

À titre d'exemple, le *machinima Im Too Sexy*¹³, réalisé par un joueur surnommé Bionic, se moque de l'hypermasculinité des avatars de *World of Warcraft* en combinant les images d'un avatar masculin de race humaine à la musculature spectaculaire avec la chanson *Im Too Sexy* du trio Right Said Fred, et en lui faisant exécuter des mouvements de danse préprogrammés par les concepteurs du jeu. Alors que l'utilisation du design graphique et des avatars de *World of Warcraft* facilite l'identification de la cible parodiée, l'insertion d'une trame sonore étrangère au jeu remet les stéréotypes du jeu en perspective avec les paroles de la chanson («*Im too sexy for my love [...] Im too sexy for my shirt [...] Im too sexy for my hat [...] Im too sexy for my cat*»). Plus particulièrement, le superlatif «*too sexy*», qui revient à répétition dans la chanson, attire l'attention sur le caractère excessif de la masculinité des avatars de ce jeu vidéo. La scène d'introduction de ce *machinima* met quant à elle en évidence les préférences des joueurs en ce qui concerne l'apparence des avatars, alors qu'un personnage féminin répond ainsi à la question «*Am I too sexy?*» d'un nain trapu : «*No but he is*», en pointant du doigt un avatar de race humaine extrêmement musclé et recouvert d'un équipement impressionnant. Cette préférence est aussi illustrée à travers les agissements exagérés de plusieurs avatars féminins qui s'agenouillent, agitent les bras, sautillent ou se prosternent devant l'avatar musclé, sans parler de ceux qui le supplient, lui envoient des baisers ou le saluent de la main¹⁴.

Dans le même ordre d'idées, le *machinima Cloudangel as Barbie In World of Warcraft*¹⁵, réalisé par un dénommé Cod, ironise l'hyperféminisation et l'hypersexualisation des avatars féminins de jeux de rôle en ligne en associant les images d'un avatar féminin de race humaine aux proportions «idéales» et aux vêtements aguichants à la chanson *Barbie Girl* du groupe dance/pop Aqua. Les stéréotypes du jeu sont alors remis en perspective avec les paroles de la chanson («*I'm a Barbie girl in the Barbie world. Life in plastic, it's fantastic*»), et plus spécifiquement avec le mot «*plastic*», qui laisse sous-entendre

13. En ligne : <<http://www.youtube.com/watch?v=HVS7Nzg5Kug>>, dernière consultation le 11 septembre 2012.

14. Ces actions préprogrammées par les concepteurs peuvent être activées par l'écriture du code qui leur est associé (exemples : /gaze/giggle/kiss/knell etc.).

15. En ligne : <<http://www.youtube.com/watch?v=bwHv822sPvg>>, dernière consultation le 11 septembre 2012.

que le corps de l'avatar féminin est aussi artificiel que celui d'une poupée Barbie et qu'il correspond à un modèle corporel pratiquement inatteignable, si ce n'est au moyen de la chirurgie plastique. Les paroles, chantées par une voix d'homme (« *You're my doll, rock and roll, feel the glamour and pain. Kiss me here, touch me there, hanky-panky* ») et juxtaposées à l'image de l'avatar féminin qui s'agenouille en sous-vêtements devant l'avatar masculin pour lui faire une fellation, rappellent quant à elles que les avatars féminins sont souvent présentés comme des objets sexuels dans les jeux vidéo et met en évidence les rapports de domination qu'inspire cette fétichisation. L'idée que les avatars féminins sont souvent hypersexualisés dans les jeux vidéo est aussi renforcée par les scènes où Barbie danse en sous-vêtements, non seulement à des endroits où cette tenue est justifiée (sous l'eau, devant une chute d'eau, sur le bord la mer, etc.), mais aussi à des endroits où cette tenue est tout à fait inappropriée (devant un château, devant une maison, dans la rue, etc.). Les paroles « *You can brush my hair, undress me everywhere. Imagination, life is your creation [...] Dress me up, take your time, I'm your dollie [...] Make me walk, make me talk, do whatever you please* » semblent quant à elle s'adresser directement aux joueurs en leur rappelant qu'ils sont responsables de l'image que projette leur avatar, puisqu'ils contrôlent leur apparence et leurs comportements.

Conçue sur un mode narratif plutôt que sous la forme d'un vidéo-clip, la série de films *Among the Blood Elves* critique quant à elle ouvertement l'apparence de la race des *Blood Elves*, qui est l'une de celles correspondant le plus aux canons de beauté de la société occidentale et l'une des plus populaires auprès des joueurs de *World of Warcraft*. L'avertissement « *The following video is anti-Blood Elf. Some content may not be suitable for Blood Elf fans* », s'affichant au début de chaque film, rend d'ailleurs claire l'intention critique qui les anime. Cette série de films raconte les aventures d'un avatar de sexe féminin nommé Britty qui appartient à la race *Draenei* et qui tente de s'immiscer dans une guilde de *Blood Elves* en revêtant un masque à leur effigie. Dans les quatre vidéos de la série, les lieux, les avatars, les costumes, le style de musique, la hiérarchie intrinsèque aux guildes et l'opposition entre les factions (Alliance contre Horde) propres au jeu *World of Warcraft* sont fidèlement reproduits, de sorte que la cible parodiée est facilement reconnaissable. L'ajout de dialogues et la mise en scène des avatars servent quant à eux à mettre en évidence la superficialité des *Blood Elves*, qui semblent, à certains égards, accorder une plus grande importance à l'apparence qu'aux compétences et aux habiletés.

Dans le premier film de la série¹⁶, par exemple, une incongruité entre l'image de l'avatar féminin *Draenei* relativement mince et l'usage répétitif, à son endroit, de qualificatifs qui connotent l'obésité (*fat, fatty, big ass*, etc.) rend évidente l'obsession occidentale pour la minceur qui transparaît à travers le corps des femelles *Blood Elves*. Le caractère superficiel des *Blood Elves* est aussi mis en évidence, dans le second film¹⁷, par l'imitation que Britty fait de leurs pratiques corporelles et de leurs comportements lorsqu'elle se coiffe devant le miroir en sous-vêtements tout en contemplant son reflet dans la glace. Le masque disproportionné que Britty porte en permanence et qui représente le visage d'une femelle *Blood Elf* attire, pour sa part, l'attention sur le fait que tous les visages des *Blood Elves* sont des masques artificiels que l'on peut facilement reproduire en série. Comme beaucoup de parodies, ce *machinima* recourt aussi au procédé de l'autoréflexivité pour rendre plus claire l'intention parodique qui le guide. Autrement dit, il fait référence au système de signes auquel il appartient pour attirer l'attention des spectateurs sur les dispositifs qui produisent des représentations. À titre d'exemple, le troisième film de la série¹⁸ présente les images d'une caméra et d'un studio de tournage au moment où les membres de la guilde des *Blood Elves* produisent un vidéoclip sur une chanson de Justin Bieber, dans lequel l'artificialité et la superficialité sont à leur comble. Cette référence à la jeune *pop star* adulée pour sa beauté par des millions de jeunes à travers le monde, mais dont le talent est sans cesse remis en question par la critique, peut être interprétée comme une autre manière de souligner la superficialité des *Blood Elves*. La même interprétation peut être formulée à l'égard du dernier film de la série¹⁹, dans lequel les membres de la guilde des *Blood Elves* partent en mission tuer un dragon munis de sous-vêtements en guise d'équipement et d'une chorégraphie sexy en guise de stratégie.

16. En ligne : <<http://www.youtube.com/watch?v=wMLljXHMOpM>>, dernière consultation le 11 septembre 2012.

17. En ligne : <<http://www.youtube.com/watch?v=AXaUzOQyFQ8>>, dernière consultation le 11 septembre 2012.

18. En ligne : <<http://www.youtube.com/watch?v=apMYIN3A-AI>>, dernière consultation le 11 septembre 2012.

19. En ligne : <http://www.youtube.com/watch?v=FP096-VhT_Y>, dernière consultation le 11 septembre 2012.

Ces trois exemples démontrent, à notre avis, que la production de *machinimas* parodiques est un moyen innovateur, pour les joueurs, d'acquérir une plus grande puissance d'agir sur les conventions de genre qui forgent leur identité, en détournant le dispositif technique de sa fonction initiale pour produire un film et en performant de manière parodique les conventions de genre qui sont imposées à leur avatar pour mettre en évidence leur artificialité. Ces exemples prouvent qu'en plus d'être la cible de normes régulatrices et qu'en plus d'être marqué par des discours normatifs, le corps de l'avatar peut aussi devenir le lieu d'une résistance face à ces normes et le lieu d'une réinterprétation de ces discours.

Certains pourraient objecter, à ce propos, que reproduire les avatars les plus stéréotypés du jeu revient à s'enfermer dans les modèles dominants de la féminité et de la masculinité et revient à reconduire les conventions de genre qu'il s'agit justement de critiquer. Nous croyons, pour notre part, que notre puissance d'agir sur les normes de genre se réduit à faire avec elles en les répétant différemment. Selon Butler (2004 [1997]), il est impossible d'échapper complètement à l'emprise des normes régulatrices, car même les transgresser revient à se situer dans une relation d'opposition par rapport à elles et à subir les inconvénients de leur transgression (perte de son intelligibilité sociale, marginalisation, discrimination, violence, etc.). Cela ne signifie toutefois pas que nous sommes impuissants face aux conventions de genre qui construisent notre identité. C'est justement parce que l'identité et le corps sont en partie les effets de discours normatifs et non uniquement des faits de nature qu'il est possible de les reconfigurer et de les rematérialiser de façon à subvertir les modèles dominants (Butler, 2009 [1993]: 16). Selon Butler, les performances parodiques de la *drag queen* et du *drag king* sont d'excellents exemples de rematérialisations subversives du corps, dans la mesure où leur imitation des genres féminins et masculins «*révèle implicitement la structure imitative du genre lui-même*» (2006 [1990]: 261).

Ces idées s'inscrivent dans le prolongement de la pensée de Michel Foucault, qui n'identifie pas le pouvoir à une structure, à un appareil d'État ou à une institution qu'il serait possible d'attaquer depuis une position extérieure, ni au terme le plus fort d'un rapport de domination binaire qu'il serait possible d'inverser, mais plutôt à une multiplicité de forces en relation, immanente au champ social et traversée par d'innombrables «*points de résistance*». Selon Foucault, ces «*points de résistance*» ne se réduisent pas au corollaire, au vis-à-vis,

à l'opposé d'un pouvoir hégémonique envers lequel ils n'ont aucun poids politique. Même si certains d'entre eux sont réintégrés dans le pouvoir, d'autres parviennent à introduire des divisions au sein d'une unité, à reconfigurer des stratifications sociales et même à provoquer une révolution lorsqu'ils se coordonnent avec d'autres points de résistance de manière stratégique (1976 : 122-127). Pour Foucault, la modification des rapports de force passe donc par la réappropriation des règles et non par leur transgression :

Le grand jeu de l'histoire, c'est à qui s'emparera des règles, qui prendra la place de ceux qui les utilisent, qui se déguisera pour les pervertir, les utiliser à contresens et les retourner contre ceux qui les avaient imposées ; qui, s'introduisant dans le complexe appareil, le fera fonctionner de telle sorte que les dominateurs se trouveront dominés par leurs propres règles. (Foucault, 2001a : 1013-1014)

Par ailleurs, la méthode généalogique élaborée par Foucault, à la suite de Nietzsche, revient entre autres à faire un usage parodique de l'histoire, en poussant à l'extrême sa « mascarade » pour démontrer qu'elle est elle-même « un grand carnaval du temps, où les masques ne cesseront de revenir » (2001a [1971] : 1021). Michel Foucault semble donc lui aussi attribuer à la parodie le pouvoir de mettre l'artificialité du « réel » en évidence.

Dans les jeux de rôle en ligne, l'impossibilité de transgresser les normes du genre ne repose pas seulement sur le risque de perdre son intelligibilité sociale ou sur l'impossibilité de se situer à l'extérieur du pouvoir, comme c'est le cas dans le monde hors ligne, mais aussi sur une contrainte structurelle difficilement surmontable. La production de *machinimas* parodiques apparaît donc comme un moyen ingénieux de se déprendre des contraintes matérielles du dispositif, sans avoir à altérer le code de programmation du jeu. Bien qu'elle ne permette pas aux joueurs de construire l'identité de leur avatar en dehors des modèles dominants, elle leur permet néanmoins d'établir un rapport de distanciation critique avec ces modèles, de manifester leur mécontentement quant aux restrictions qui leur sont imposées et de renverser le rapport de force entre eux et l'objet technique. En ce sens, les *machinimas* parodiques sont de véritables « points de résistance », au sens où l'entend Foucault, et leurs productions, de véritables « techniques de soi » grâce auxquelles les joueurs peuvent faire un travail sur eux-mêmes, seuls ou avec l'appui d'autres joueurs, en exécutant un certain nombre

d'opérations sur le corps et la conduite de leur avatar, de sorte à engendrer en eux une modification et à atteindre un plus grand degré de perfection (« Les techniques de soi » in *Dits et écrits II*, 2001b[1988]: 1604).

Conclusion

L'étude du dispositif technique permettant la construction des avatars dans les jeux de rôle en ligne illustre bien comment le remède tant souhaité pour sortir l'homme moderne de son état d'aliénation peut devenir un poison s'il se laisse contaminer par des normes régulatrices. Elle révèle entre autres qu'au-delà de l'apparente liberté de choix qui s'offre au joueur pour construire son avatar se dissimule un ensemble de contraintes techniques, d'influences culturelles et de relations de pouvoir qui limitent considérablement sa capacité de sélection. Cela vient d'ailleurs confirmer l'une des craintes de Bernard Stiegler, soit celle que des techniques de contrôle s'immiscent au cœur des technologies numériques, jusqu'au point d'empêcher les individus de se réinventer en s'individuant différemment (2006d: 44-45). L'analyse de quelques *machinimas* parodiques démontre toutefois que certains joueurs refusent de se laisser empoisonner par les technologies numériques et trouvent des moyens ingénieux de se les réapproprier pour s'individualiser autrement, intensifier leur singularité et lutter contre « l'indifférenciation de toutes choses » (2006: 44). Puisque la production de *machinimas* parodiques consiste à retourner contre le dispositif du jeu vidéo ses propres contraintes, elle met aussi en application l'idée de Bernard Stiegler selon laquelle il faut combattre les technologies de contrôle à partir de ces mêmes technologies (2006d: 74). C'est donc peut-être du côté de la réappropriation créative du dispositif technique et non du côté de sa structure participative qu'il faut chercher les véritables remèdes aux maux de nos sociétés.

Pour vivre autrement

Le portable à l'heure du « Printemps québécois¹ »

Charles PERRATON

J'aime mon ordinateur... Parce que tous ceux et celles
que j'aime y vivent dedans²!

Technology is my native tongue. I'm online six hours a day.

I have a cell phone, voicemail, fax, laptop, and palmtop.

*I'm connected – and lately, I've been wondering where all
this equipment is leading me. I've found myself asking a question
that's both disquieting and intriguing: What kind of person am I becoming
as a result of all this stuff³?*

Howard Rheingold (1999)

La question qui nous intéresse ici est celle de la place du portable⁴ dans notre vie aujourd'hui. Je voudrais concentrer mon propos sur la relation que nous entretenons avec cet objet technique qui appartient à notre quotidien. Je m'intéresserai plus particulièrement

1. L'expression consacrée « Printemps québécois » ou « Printemps érable » désigne l'ensemble des événements entourant la grève étudiante du printemps 2012 au Québec. D'abord une grève étudiante, débutée le 13 février 2012, la plus importante de l'histoire du Québec, portant sur la hausse des frais de scolarité, le mouvement a rapidement pris les proportions d'un conflit social d'envergure mettant au jour plusieurs enjeux du néolibéralisme (Baillargeon, 2012b; Bouchard, 2012; Piroška et Petitclerc, 2012).

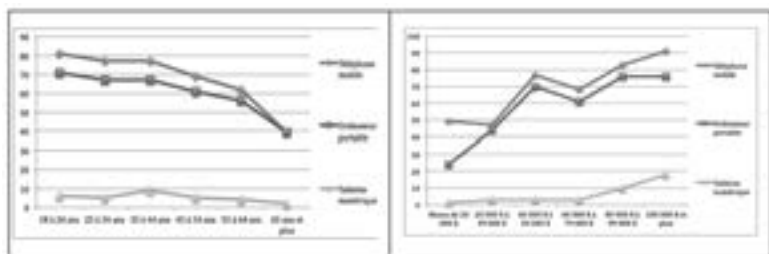
2. Expression abondamment utilisée sur le Web.

3. « La technologie est ma langue maternelle je suis en ligne six heures par jour, j'ai un téléphone cellulaire, une messagerie vocale, un fax, un ordinateur portable et un autre de poche. Je suis toujours branché et je me demande où tout cela me mène. Je me pose cette question à la fois inquiétante et fascinante: quel genre de personne suis-je en train de devenir avec tout ça? » (Notre traduction)

4. Dans cet article, j'emploierai le terme « portable » pour désigner l'ensemble des appareils mobiles (ce qui comprend l'ordinateur portable, le téléphone cellulaire, le téléphone intelligent et la tablette numérique).

au portable. Le portable est devenu un incontournable. Il est d'une utilité redoutable pour la recherche d'informations, l'écriture, les projets multimédias, les présentations. On l'utilise pour communiquer et échanger avec les parents, les amis et les collègues. Toutes nos communications sont sur notre portable. D'aucuns le considèrent comme le meilleur outil pour chercher, innover ou se renouveler (s'inspirer, découvrir de nouvelles idées, des images, des vidéos, de nouvelles manières de faire, etc.). Il permet de corriger, améliorer, effacer, ajouter, recommencer, etc.

Sans entrer dans des considérations statistiques, il est bon de noter que selon le Centre facilitant la recherche et l'innovation dans les organisations (CEFRIIO, 2012b), Internet dépasse au Québec la télévision comme source d'information chez les 18-44 ans aujourd'hui⁵. L'utilisation du portable varie significativement selon l'âge et le revenu des gens. On observe que les adultes de 18 à 24 ans sont les plus susceptibles d'avoir un ordinateur portable (71 %) ou un téléphone mobile (81 %), alors que la tablette numérique est l'apanage des personnes dont le revenu familial annuel est de 80 000 \$ et plus (14 %), et même de 100 000 \$ et plus (18 %).



**Portables possédés
par les adultes québécois
selon l'âge (2011)**

**Portables possédés
par les adultes québécois
selon le revenu (2011)⁶**

5. « Selon *L'état des médias d'information 2012* du Pew Research Center's Project for excellence in journalism (PEJ), un document qui prend tous les ans le pouls du journalisme américain, 27 % de la population américaine utilise désormais une plateforme mobile pour s'informer. » (Desplanques, 2012)

6. Selon les données du CEFRIIO (2012a).

Se pose la question de l'incidence de ce type d'objet technique sur nos vies. Même s'il n'est pas donné à tout le monde de posséder un portable, nous pouvons poser l'hypothèse que ceux qui en font usage présentent préfigurent le type d'usage sinon la forme de vie qui dominera sous peu. Mais alors quel pouvoir l'individu a-t-il de choisir son type de vie étant donné l'arrivée de pareils objets techniques ? On serait en droit de se demander si, de manière générale, les objets techniques qui nous entourent (et plus particulièrement les portables) sont des objets qui occupent un rôle important dans le changement de nos habitudes et de notre façon de vivre. Je parle d'hypothèse, mais pour être plus juste, il faudrait parler de postulat de départ : le postulat selon lequel le portable a une incidence sur nos vies. Sommes-nous sous la gouverne de l'objet technique ? L'usage du portable décide-t-il de l'orientation de nos vies, de la forme de notre vie ?

Le titre du présent ouvrage, *Mobilisation de l'objet technique dans la production de soi*, suggère l'idée que l'objet technique peut avoir un rôle à jouer dans la transformation de soi. Mais on peut mobiliser un objet sans avoir une idée très claire et précise de ce que nous faisons, des raisons et des fins pour lesquelles nous le faisons. L'objet que nous mobilisons, nous l'utilisons à des fins plus ou moins intentionnelles, conscientes et contrôlées. De la même façon que le langage peut être mobilisé dans la relation et dans la communication avec les autres, l'objet technique pourrait servir de moyen pour opérer un travail sur soi. Ce qui m'intéresse ici, c'est la place de l'objet technique dans ce processus de production de soi. Or, comme nous le verrons plus loin, les événements entourant le Printemps québécois offrent une belle occasion pour l'analyse.

Production de soi ?

On ne saurait parler de production de soi sans rappeler l'illusion de tous les idéalismes qui mettent le sujet au centre du monde et de la communication, car « l'autonomie du sujet » est relative, jamais donnée d'avance. Depuis Kant, nous savons qu'elle s'obtient par le courage et la force de se dépandre de toute forme d'autorité qui limite la liberté d'agir et de « penser par soi-même ». On ne saurait parler en effet de « liberté du sujet » ni de « libre arbitre » sans rappeler ce travail nécessaire de l'individu sur lui-même, ce travail mettant en question les représentations qui font de lui un sujet psychique, un sujet de droit et un sujet de raison.

Certes, le sujet ne saurait se constituer ailleurs que dans le monde et autrement que par le langage. Mais l'introduction à la vie en société et l'apprentissage de la communication ne se limitent pas à l'acceptation et au partage des règles et des codes sociaux et linguistiques légués et imposés par la tradition, c'est aussi l'occasion d'expérimenter les limites de la règle, du code et de la loi, et par là de contribuer à leur transformation. Grâce au travail critique de la pensée sur elle-même, ce retour permanent sur notre être peut se faire au profit d'une certaine élaboration de soi, et cela au sens où il est possible de « faire œuvre de sa vie ». Une œuvre qui s'élabore dans l'expérience des limites à franchir grâce justement à ce travail réflexif sur nous-mêmes en tant qu'êtres libres : libres d'imaginer, de se souvenir, de vouloir et de concevoir le monde autrement. Or cette expérience des limites s'effectue sur le mode de la mobilisation et de la médiation de l'objet technique et de l'agencement des corps, des techniques et des objets, le sujet prenant plus ou moins la mesure de ses limites, à savoir que ni sa volonté ni sa conscience ne peuvent lui assurer la maîtrise des forces qui l'animent.

Comme il existe un lien entre notre confiance dans le monde et les croyances qui sous-tendent notre engagement, la question de l'avenir et des valeurs qui supportent notre action est celle des formes de subjectivation et, par conséquent, de la production de soi. C'est ce que nous pouvons soutenir en prenant d'abord appui sur Nietzsche qui, dans la *Généalogie de la morale*, s'interroge sur le sort des forces sous le poids de la mauvaise conscience. Il développe l'idée selon laquelle c'est dans l'effort de survie que se pose la question de la relation d'une force avec elle-même. Ainsi, après que la force se soit affirmée et que les êtres bâtisseurs d'État se soient subordonnés d'autres forces pour la construction de leur Empire, les forces dominées mettent leur rapport au monde et à elles-mêmes en question.

La critique permanente de soi se fait par le travail critique de la pensée sur elle-même et suppose la connaissance des forces en présence et des limites de ce que peut la volonté. Dans un texte qu'il adresse aux « contempteurs du corps » (Nietzsche, 1947 [1883]), Nietzsche apporte une distinction utile entre le « soi » et le « moi ». Tandis que le soi concerne les forces pulsionnelles de l'individu à l'œuvre dans le corps, le moi correspond aux prétendus attributs de la subjectivité (on pense notamment à la conscience, à la volonté et à l'entendement) qui sont censés être en mesure de maîtriser le corps et de contrôler les pensées. Le moi croit être l'instigateur de son action, alors qu'il est le produit d'un « vaste jeu de forces en

conflit» (Requet, 2007) qui habitent le corps, lequel se présente comme une « pluralité de forces irréductibles » (Deleuze, 1962 : 45) sur laquelle règne (ou plutôt croit régner) une unité subjective qui ignore ce qui se passe de plus important sous elle.

« Derrière tes pensées et tes sentiments, mon frère, se tient un maître plus puissant, un sage inconnu – qui a nom “soi”. Il habite ton corps, il est ton corps » (Nietzsche, 1947 [1883] : p. 45).

Mais dans la mesure où ni la volonté ni la conscience n’ont la maîtrise des forces qui nous animent, quel sens donner au titre même de notre ouvrage ? Comment parler de « production de soi » sans laisser se profiler un idéalisme métaphysique fondé sur la croyance dans le caractère déterminant des formes conceptuelles et sensibles du sujet pensant ? Raison pour laquelle il importe de savoir quelle est la part de soi et de l’objet technique dans le procès de production de soi. En vue de répondre à cette question, postulons que ce à quoi nous nous efforçons, c’est à exister pleinement, à être ce que nous sommes essentiellement, librement. Or la liberté s’acquiert dans l’expérience, et non avec elle. Elle oriente l’effort de manière à ce que l’action ne soit pas déterminée par les causes extérieures. Dit autrement, le sujet a ses limites. Il ne peut donc être le seul opérateur de sa propre transformation. La présence des autres lui est essentielle, c’est-à-dire que sa liberté s’exerce avec les autres à l’horizon de ses actes. Mais rien ne lui assure que les objets et les techniques qu’il mobilise pourront le « sortir de son état de minorité », ils pourront tout aussi bien servir des intérêts de contrôle.

Commentant le texte de Kant (1991 [1784]), « Qu’est-ce que les Lumières ? », Foucault (1984g) rappelle que la thèse principale qui y est défendue consiste à définir l’*Aufklärung* par rapport à un état de minorité dans lequel sont maintenus les individus à qui il est interdit de penser par eux-mêmes. En se référant à ce texte, Foucault définit la modernité comme une attitude consistant à héroïser ironiquement le temps présent et à s’astreindre à l’élaboration ascétique de soi, ce qui n’a rien à voir avec la découverte de soi-même et de « sa vérité cachée ».

Pour sortir de cet état de minorité, Kant énonce dans son *Anthropologie du point de vue pragmatique* (Kant, 1993 [1798] : §§43 et 59) trois maximes qui guident l’être agissant par liberté : 1) penser par soi-même, 2) se mettre par la pensée à la place de quelqu’un d’autre, 3) penser en accord avec soi-même. La première maxime renvoie à « la pensée libre de contrainte », c’est-à-dire que penser par

soi-même consiste à se libérer des contraintes (culturelles, sociales et politiques) qui pèsent sur nous. La deuxième maxime renvoie à « la pensée libérale » qui prend en compte le point de vue des autres. La troisième maxime renvoie à « la pensée conséquente » qui lie les deux premières en appliquant un principe de non-contradiction. Penser par soi-même ne consisterait donc pas à s'isoler du reste du monde pour se retourner sur soi, mais à pouvoir et à devoir mettre en question sa « subjectivité », à revoir les règles, les croyances et les principes à partir desquels nous évaluons et agissons par contrainte ou par habitude. Penser par soi-même consiste aussi à se mettre par la pensée à la place des autres, c'est-à-dire à entendre, comprendre et intégrer dans la communication les autres points de vue. Penser par soi-même consiste finalement à penser en accord avec soi-même, lorsque la pensée dépasse ses limites individuelles pour s'universaliser, lorsqu'elle permet de sortir de soi, et ainsi de surmonter son état de minorité. Pour cela, comme le rappelle Kant, il faut volonté et courage : « Sapere aude ! Aie le courage de te servir de ton propre entendement : telle est donc la devise des Lumières » (Kant, 1991 [1784]).

Chez Nietzsche, la partie consciente de la pensée est la plus superficielle et la plus médiocre. De manière générale, la pensée y est continuellement mise en minorité par le travail de la conscience. Comment l'expliquer ? Du fait que la conscience advient sous la forme médiatisée des mots et des signes de communication, son développement va de pair avec celui du langage. Et parce que la conscience s'est ainsi développée en société et par utilité dans la communication, tout effort pour « se connaître soi-même » consistera à amener à la conscience ce qu'il y a de non individuel et de socialement déterminé en nous. Dans l'effort de production de soi, l'enjeu consistera alors à se libérer de « l'image puissante d'un sujet séparable de ses actes » (Pippin, 2006 : 106) et, ensuite, à considérer la nature en général, et la nature organique en particulier, comme l'expression d'une pulsion de base qui ne veut en rien être soumise à quelque volonté que ce soit (*ibid.* : 30). On comprend dès lors que l'action sera plutôt l'expression du sujet que le produit de son intention. Cela conduit à envisager la possibilité d'une « relation négative » avec soi-même et à fonder son espoir dans le dépassement du pessimisme qui résulte de la fin des illusions, de la destruction des anciennes valeurs et du système en place (*ibid.* : 119). Les techniques de soi et les objets techniques qu'elles mobilisent peuvent éventuellement servir à la production de nouvelles conditions d'existence.

Le concept d'*hypomnēmata* développé par Foucault (2001 [1983]) permet de voir dans l'écriture une technique «au service de soi». Ancien mot grec, qui désigne les supports de mémoire artificielle, les *hypomnēmata* prennent leur importance aujourd'hui avec le développement du Web et des multimédias dans le stockage, le traitement et la production d'information. Grâce au travail d'écriture et à l'usage des nouveaux supports de mémoire, parmi lesquels le portable occupe une place de premier choix, l'individu peut entreprendre un travail sur soi. Il peut, par l'incorporation du multiple (les différentes sources d'information, les rencontres et les expériences), se dépandre de lui-même, prendre conscience de ce qui l'assaille ou de ce qui le réconforte, de ce qui, dans un cas comme dans l'autre, le met en état de minorité. Mais par le courage dont il fera preuve, il pourra compter sur les autres et se servir de la tradition – sans lui obéir aveuglement – pour combattre les différentes formes de détermination qui pèsent sur lui et limitent ses capacités d'agir et de penser.

Un portable pour soi

Le soi est à la fois produit et élément producteur de sa condition. Mais le sujet n'a pas le total contrôle de lui-même, tout au plus dispose-t-il d'une marge de manœuvre lui permettant d'expérimenter différents agencements au sein desquels il est confronté à ses propres limites. Qu'y a-t-il de particulier avec le portable? Qu'est-ce qui le caractérise? Qu'apporte-t-il de différent que n'apportent pas les autres objets techniques? Son nom en dit déjà beaucoup. Le portable est un objet technique avec lequel on se déplace tout en ayant accès universellement aux personnes (via les mails, Skype, Facebook et Twitter), au savoir (via Wikipedia) et aux lieux (Google Earth). Qu'il s'agisse d'accéder aux personnes, au savoir ou aux lieux, les données utilisées, peu importe qu'elles soient affectives, cognitives ou spatiales, seront de même nature et objet de différents traitements auxquels se livre son utilisateur. Le dispositif qui le permet se trouve intégré dans le prolongement du corps. Il est incorporé à la personne, l'accompagne dans tous les lieux et circonstances de sa vie.

Le portable est devenu l'élément central de la mobilisation dans ce processus qui engage chacun dans sa relation aux autres, à soi et au monde. L'universalité de l'accès, en tout temps et en tout lieu, le caractérise. Le rapport à soi-même change dès lors qu'il ne nécessite plus des données spatiales fixes. Ainsi importe-t-il moins de

savoir qui nous sommes et où nous habitons, que de savoir où nous sommes et avec qui nous sommes en relation. Le portable permet de se faire une image de soi au moment d'en produire une pour les autres. Les coordonnées de l'individu⁷ ne sont plus les mêmes et ne jouent plus le même rôle.

À la différence du téléphone fixe qui nous garde à demeure et implique un aménagement particulier de notre espace de vie, le téléphone mobile nous suit et nous touche de près. Le portable touche à notre intimité et a pour conséquence le réaménagement des espaces du quotidien grâce notamment au Wi-Fi qui fait de chaque coin de la maison un espace potentiel de loisir ou de travail. Ce n'est plus seulement un nouvel objet technique et un nouveau moyen de communication, c'est aussi une nouvelle manière de vivre. C'est ce qui fait dire à plusieurs que le portable est un « territoire du moi⁸ ». Grâce à ce nouvel objet technique et à l'Internet auquel il est lié, on peut en effet travailler n'importe où et n'importe quand : dans les aéroports, les trains, les hôtels, au café, chez soi, etc.

Le bureau se fait nomade aussi bien que le travailleur ; il n'y a plus de frontière entre chez soi et le lieu de travail ; la manière de travailler (au café, en transport, etc.) s'en trouve réinventée. En classe ou à la bibliothèque, l'étudiant se connecte sur l'Internet pour travailler, de même qu'il reste branché pendant les pauses pour écouter de la musique, voir des photos, visionner des clips, faire la relève de ses courriels, consulter et interagir sur les blogs, etc. Cela illustre que le portable inscrit son utilisateur, où qu'il soit, dans une zone intermédiaire entre le travail et le loisir.

Se trouve réuni dans le portable ce qui est important pour soi : les documents personnels, les photos, la musique, les courriels, les textes, les films, les signets, les applications, les configurations, etc. Le portable permet de s'isoler, mais aussi de se rapprocher des siens, de resserrer les liens affectifs. Par le stockage, la sélection et le traitement de l'information en « connaissances maîtrisées, appropriées »

7. Même l'itinérant (SDF) peut ne pas être aujourd'hui en dehors des circuits de communication en ayant son adresse électronique.

8. Le portable est « l'un de ces objets que Goffman a appelé un "territoire du moi", à savoir les objets à travers lesquels l'égo se fait représenter, vis-à-vis d'autrui » (Camus-Vigué, 2010 : 7).

(Camus-Vigué, 2010 : 8), l'utilisateur participe à la production de soi⁹. Augmentant ses capacités cognitives (en gardant copie des textes, articles et autres documents et ses notes de travail), l'utilisateur transforme l'information éphémère en données durables et traitables.

Le portable, en s'introduisant dans nos vies, a radicalement transformé notre horizon culturel et tout particulièrement le rapport que nous entretenons avec les autres, les objets et le monde. L'usage de l'objet technique permet d'opérer un travail de production de soi. Comme le soutient Stiegler, «il n'y a [...] pas de pensée pure sans une mémoire extérieure et technique qui nous permette d'y accéder» (Stiegler, 2007 : 263). Comme d'autres objets techniques avant lui, mais de manière plus intime, le portable se présente comme «un dispositif sur lequel il est possible de prendre appui pour agir et créer» (Camus-Vigué, 2010 : 6).

Ayant «tout sous la main», il devient possible de travailler en différents lieux et de retravailler sans cesse le même objet (texte, œuvre, etc.), de telle sorte que le produit est davantage dans le processus de production que dans ce qui en résulte. De nouvelles habitudes de consommation naissent également à l'usage et la mobilisation de l'objet technique devient essentiel à l'emploi du temps (commerces de proximité, points de vente en lieux de transit, commerce par Internet, etc.). Le portable permet un nouveau rapport au territoire et son utilisation contribue à la dynamique de l'espace public. La raison du succès du portable se trouve dans l'autonomie qu'il donne aux individus en leur permettant d'avoir un accès «universel» aux personnes, aux lieux et au savoir, et en leur permettant d'inventer une nouvelle manière d'être ensemble. Grâce à leur portable, «ils hantent donc un espace topologique de voisinages, alors que nous habitons un espace métrique, référé par des distances. Ils n'habitent plus le même espace» (Serres, 2011).

Pour plusieurs, le portable permet d'intégrer au travail la créativité et les activités divertissantes (photos, vidéos, musique, articles, courriels, jeux, etc.). Il voit le jour dans un contexte de révolution de la mobilité que le condo et l'habitat modulaire avaient entamée. Ce qu'offre le condo que n'offre pas l'habitat individuel traditionnel (le logement et la maison unifamiliale), c'est aux yeux de plusieurs – en tout cas de la publicité et du marketing – l'interchangeabilité,

9. Camus-Vigué cite des cas de SDF qui sont néanmoins connectés (avec son identifiant Mac).

la mobilité et l'indépendance. Ce qui est certain, c'est que de nouveaux liens et de nouvelles manières d'être ensemble s'inventent aujourd'hui. Je peux m'adresser à vous de chez moi ou d'ailleurs, et vous me recevrez de chez vous ou d'ailleurs.

Le portable à l'ère des réseaux sociaux

Grâce au portable et à l'action sur les réseaux sociaux, plusieurs personnes peuvent agir sur les événements en prenant appui sur la mobilisation de l'objet technique dans un processus socialisé de production de soi. On voit dans le Printemps québécois un exemple éclairant de la place que prend aujourd'hui l'objet technique dans un procès original d'individuation et de socialisation.

Lors de ces événements, les réseaux sociaux (Richardin, 2012) et les médias étudiants (Dallaire-Ferland, 2012 ; Lehoux, 2012) ont été mobilisés de manière à accroître la force d'expression et la puissance d'agir des acteurs de l'événement. Le regroupement des individus et leur mobilisation sur les réseaux sociaux au cours de ce mouvement social sont à l'origine d'un événement dont le « corps » constitué a notamment pris la forme de la manifestation. Certes, il n'y a pas eu que les manifestants pour s'alimenter et se nourrir aux réseaux sociaux sur différents *hashtags* tels que #ggi, #manifencours, #casse-roles et #assnat, il s'y trouve également les forces de l'ordre, par exemple @spvm, qui ont tenté d'orienter, dissiper ou dissuader les manifestants. Il s'est donc trouvé un espace virtuel pour englober l'action des individus dans l'espace physique et ainsi contribuer, par l'usage que ces derniers ont de l'objet technique, par la mobilisation qu'ils ont eu de l'objet technique, à accroître ou diminuer leur puissance d'agir. Les échanges d'informations dans l'espace en ligne ont pu contribuer à l'optimisation des actions dans l'espace physique.

Les réseaux sociaux permettent aux associations étudiantes de coordonner leurs actions sans avoir à revenir ou à recourir à l'exécutif national. L'exécutif s'occupe des comptes officiels sur Facebook et Twitter, mais profite de la contribution de leurs membres pour alimenter les médias sociaux (ajouts de photos, de vidéos et de liens lors des événements). Ainsi les réseaux sociaux ont-ils joué un rôle déterminant dans la production de l'événement, indexant chaque individu à la forme sociale et politique qui les englobe : la manifestation. Du fait que les manifestants se déplaçaient avec leur mobile, il apparaît clair que leur point de vue sur l'événement différera de celui des personnes interprétant la manifestation d'après les images

et les commentaires disponibles à la télévision. La différence entre le manifestant et le téléspectateur ne tient pas seulement au fait que l'un est passif pendant que l'autre est actif, mais à la nature du média concerné et au rapport à l'objet technique que cela suppose.

Prenons le cas de Justin Ling (Gurney, 2012; Leavitt, 2012; Ling, 2012), journaliste indépendant qui collabore aux sites de nouvelles @OpenFileMTL et @Xtra_Canada. Alors qu'il couvrait la manifestation nocturne du 22-23 mai 2012, il fut interpellé par les policiers du SPVM et mis en état d'arrestation pendant une trentaine de minutes, avant d'être relâché. L'intérêt de son cas réside dans le fait que la mobilisation de l'objet technique a joué un rôle dans sa libération. À 23 h 23 min, le 22 mai, il écrivait coup sur coup à ses nombreux abonnés sur Twitter deux messages: «*I am under attr*» et «*under arrest*». Puis, un peu moins d'une demi-heure plus tard, à 23 h 52 min, il les informait à nouveau sur sa condition: «*Hey everyone. I've been released. Let me take a breather and I'll fill you in.*» Il faut préciser que ce n'est pas la réaction de ses abonnés qui a entraîné sa libération, mais la police elle-même qui a pu retrouver son compte sur Twitter et découvrir qu'il était bel et bien un journaliste comme il le leur avait déjà précisé. L'histoire de Justin Ling témoigne du nouveau contexte dans lequel nous plonge l'ère de Twitter: un contexte où l'application des lois, le journalisme et les manifestations publiques prennent des proportions totalement différentes de celles auxquelles nous étions habitués.

Le journaliste Sparks Riley du journal étudiant *The Link* avait déjà connu un sort semblable le 17 mai lorsqu'il a été arrêté par la police en même temps que d'autres journalistes de *La Presse* qui, pour leur part, ont été aussitôt relâchés. Sous prétexte que Sparks n'était pas membre de la FPJQ, les policiers mirent un certain temps avant de le relâcher; ce qu'ils firent à la suite des nombreuses réactions sur Twitter.

Créé en avril 2010, le compte Twitter de la police de Montréal, @SPVM, est désormais devenu un incontournable pour quiconque veut garder l'œil ouvert sur le déroulement des actions dans la rue. Avec ses 38 548 abonnés¹⁰, ce compte est devenu pour les services de l'ordre un moyen de relayer l'information aux Montréalais en temps réel. D'abord consacré à la communication avec les résidents pour les informer d'où se dirigent les manifs, le Service

10. En date du 14 juin 2012.

de police a choisi ensuite de communiquer directement avec les personnes prenant part aux manifestations et avec celles se trouvant à proximité des lieux de manifestation, via @SPVM, après avoir constaté que les mégaphones étaient inefficaces pour atteindre les foules nombreuses. De plus en plus de journalistes des médias traditionnels citent l'information fournie par @SPVM et les interrogent parfois sur certaines affirmations circulant sur les réseaux sociaux (Baillargeon, 2012a). C'est ainsi que les 26 et 27 mai, le SPVM consent à répondre aux nombreuses questions concernant le sort d'une victime (Sébastien Tranchard) de la brutalité policière. Le 30 mai, des journalistes de *La Presse* retrouvent la victime et démentent ainsi la rumeur selon laquelle elle serait décédée des suites d'une « intervention musclée » de la part des policiers.

Jeu de langage, habitus et forme de vie

Comme on le verra plus loin, les énoncés produits sur Twitter au cours du conflit étudiant se dotent parfois d'une force de frappe qui tient en partie à leur vitesse de déplacement dans les réseaux sociaux, mais aussi à leur forme ouverte et indéterminée. Nous verrons qu'ils alimentent les débats et contribuent à une agitation pouvant mener à des choix de vie. On pourrait se demander si ces choix ne sont pas surtout et seulement circonstanciels, et par conséquent liés à un événement dont la durée sera nécessairement limitée. Mais faut-il qu'une forme de vie soit suivie par tous tout le temps pour qu'elle mérite qu'on s'y arrête ?

Ce qui se joue aujourd'hui dans la mobilisation des objets techniques, c'est la production d'une forme de vie au sein de laquelle ne cesse de changer le rapport à soi. Il change parce que le rapport aux autres ne cesse de changer. L'exemple du conflit étudiant illustre comment la mobilisation de l'objet technique contribue à fabriquer une « forme de vie citoyenne » qui déborde largement le seul niveau des individualités. C'est dans l'interaction directe et médiatisée que l'individu s'exprime, se politise et se mobilise. L'expérience de la rue contribue à son changement, à l'augmentation de sa puissance d'agir par l'association avec les autres et la mobilisation optimale de l'objet technique. Il en sort l'esprit critique et aguerri, capable de penser autrement le sens de la démocratie, les responsabilités de l'État, le rôle des médias, etc. Bref, il sort – du moins : un temps et en partie – de son état de minorité, convaincu qu'il existe une autre forme de vie possible que celle de la résignation. Il a su conjurer la peur et refuser l'intolérable.

L'objet technique n'explique rien en lui-même. C'est sa mobilisation dans un agencement particulier qui permet de comprendre ce qui se joue pour les uns et les autres. On peut supposer également que le portable n'introduit pas à une vie totalement coupée de la réalité, puisqu'il soumet aux règles d'usage. Mais les récents mouvements sociaux se sont avérés être de véritables laboratoires permettant d'expérimenter et d'observer la création de nouvelles formes d'individuation et de socialisation, l'éclosion d'une forme particulière de vie fondée sur la prise de conscience des exigences d'une véritable démocratie : la culture du « vivre-ensemble » et la solidarité, l'action directe et la critique du néolibéralisme, l'expression et l'expérience de formes argumentatives intimement liées à l'usage des nouveaux médias dans l'espace public. Croire que l'arrivée du portable puisse contribuer à changer nos habitudes de vie, c'est croire que la forme de vie qui se rattache à son usage ne puisse se réduire au respect des règles implicites d'usage. Nous verrons, à l'instar d'Agamben, que la règle ne précède pas mais procède d'un choix de vie, que la forme de vie précède la règle, ou plutôt qu'elle précède la production et l'obéissance à la règle.

Référons-nous pour cela à certains auteurs ayant abordé la question générale des formes de vie. Je convoquerai pour cela Ludwig Wittgenstein, Giorgio Agamben, et Pierre Bourdieu dont les concepts de *jeu de langage*, *forme de vie* et *habitus* serviront à problématiser notre objet.

La signification d'un mot, d'un usage, ou d'une action sont fonction de leur appartenance à un monde, à la place qu'ils occupent dans une certaine forme de vie : « Ce qui doit être accepté, le donné – ainsi pourrait-on dire – seraient les *formes de vie* » (Wittgenstein, 1990 [1945] : 359). Comme le souligne Fabrice Clément (1996), le concept wittgensteinien de « forme de vie » est étroitement lié à la notion de « jeu de langage » et donne lieu à diverses interprétations. On lui attribue généralement deux interprétations : l'une dite naturaliste (la forme de vie a un fondement biologique : ainsi les êtres humains ont-ils en commun entre eux, et même avec certains animaux, de marcher, manger, boire, jouer, etc.), l'autre dite culturaliste (les formes de vie varient en fonction de l'incorporation des structures sociales : ainsi certains groupes humains se distinguent-ils entre eux par leur maîtrise du langage et ainsi à leur manière de commander, questionner, raconter, etc.).

Le concept de forme de vie est intimement lié à ce que nous pouvons faire au moyen du langage, à ce que nous pouvons faire à l'intérieur d'un jeu de langage. Ainsi que le sens d'une pièce dans un jeu d'échecs varie en fonction des règles qui en définissent les possibilités, le sens d'un mot varie en fonction du jeu de langage auquel il appartient (« *The meaning of a word is in its use* »). Sans doute faut-il changer de forme de vie si nous découvrons que le monde ne correspond pas à nos mots, nos usages et nos actions.

Que la vie soit problématique, cela veut dire que ta vie ne s'accorde pas à la forme du vivre. Il faut alors que tu changes ta vie, et si elle s'accorde à une telle forme, ce qui fait problème disparaîtra. (Wittgenstein, 2002 [1937]: 84)

En incorporant ce que nous apprenons par imitation, nous ne cessons de changer notre forme de vie; nous devenons à la fois étranger à nous-même et familier à notre communauté. La maîtrise des jeux de langage auxquels ma vie est associée « repose ainsi sur une assimilation qui s'apparente à un apprentissage ou même à un *dressage* » (Clément, 1996: 8). Très tôt, je suis appelé à imiter par habitude ce qui se fait sous mes yeux ou se dit devant moi de sorte que j'apprends à croire aux choses et à agir selon elles. L'apprentissage est une initiation et précède le savoir et le doute.

Supposer que nous ayons la connaissance des règles prévalant dans un jeu de langage au moment où nous en faisons usage « serait comme supposer que dès lors que des enfants jouent avec un ballon, ils jouent à un jeu selon des règles strictes » (Wittgenstein, cité par Ambroise, 2004). Les règles sont implicites et font l'objet d'un apprentissage qui prend la forme pour Bourdieu de l'habitus. Alors que selon un point de vue structuraliste les règles causent les comportements des individus qui n'ont d'autre choix que de les suivre, que selon une perspective subjectiviste, ce sont les individus qui décident de l'action à prendre, « c'est le contexte qui va venir déterminer la règle qu'ils appliquent » (Ambroise, 2004).

Bourdieu reprend à son compte la proposition wittgensteinienne sur l'usage réglé du langage (« *The meaning of a word is in its use* ») pour la transposer à l'ensemble des pratiques sociales qui résulteraient d'habitus. Le concept d'habitus rend compte de l'histoire incorporée des individus et de leur façonnage par cette histoire, une histoire donnant lieu à des actions étant « à la fois le produit de l'histoire de l'individu et du contexte auquel il est confronté » (*ibid.*). Il n'est donc pas porteur d'une visée rationnelle comme telle. Il engendre à la fois

une capacité d'action et une capacité de jugement qui permettent aussi bien le maintien d'une forme de vie que son auto-appréciation. Il apparaît de cette manière que l'auto-référentialité de l'*habitus* est le facteur de cohérence de la forme des styles de vie.

Dérivé du latin *habéo* (infinitif *habere*), *habitus* « tenue », « manière d'être », a en commun avec *habilis* « qui va bien à la main » et *habilitas* « aptitude », « convenance », l'idée de l'incorporation (attitude, habitude) (cf. Bréal et Bailly, 1885 : 121-122). Chez Bourdieu, l'*habitus* est le produit d'une histoire individuelle et collective incorporée que nous mettons en pratique dans nos actions. Le terme *habitus* se définit comme « force formatrice d'habitudes », « comme système des schèmes intériorisés qui permettent d'engendrer toutes les pensées, les perceptions et les actions caractéristiques d'une culture, et celles-là seulement » (Bourdieu, 1967 : 152).

L'*habitus* [...] c'est ce que l'on a acquis, mais qui s'est incarné de façon durable dans le corps sous forme de dispositions permanentes. La notion [...] s'inscrit dans un mode de pensée *génétique*, par opposition à des modes de pensée essentialistes [...] [L']*habitus* est quelque chose de puissamment *générateur*. [...] L'*habitus* est un principe d'*invention* qui, produit par l'histoire, est relativement arraché à l'histoire : les dispositions sont *durables*, ce qui entraîne toutes sortes d'effets d'*hystérésis* (de retard, de décalage...). (Bourdieu, 1980 : 134-135)

Habitus et habit (dans le sens de l'uniforme, du costume) font couple : « “L'*habitus* habille l'âme comme le vêtement le corps” (adage cité autrefois par les grammairiens latins qui voulaient illustrer la syntaxe de l'analogie) » (Héran, 1987 : 389). Habit est à *habitus* ce qu'habitat et habiter sont à *habitare* dont la signification est passée d'« avoir souvent » à « demeurer ». Habit : emprunté au latin *habitus* « mise, tenue » : « En français, le mot “habit” va être synonyme de “maintien” de “tenue”, au sens de “tenir sa place”, son rang » (Paquot, 2005 : 50). C'est une manière d'être, de se comporter.

On peut considérer le portable comme faisant partie de l'« aspect général » de la personne et de son habit. Il est fréquent aujourd'hui de trouver des pantalons, vestes et sacs comprenant des poches pour cellulaire. Le mobile est indéniablement devenu l'un des éléments constitutifs de la tenue vestimentaire de l'utilisateur des objets techniques. Le cellulaire fait partie de l'habit, et constitue un

prolongement de l'apparence. Dans les écoles primaires et secondaires, les règles de vie concernent aussi bien la tenue vestimentaire que l'utilisation des cellulaires et des portables¹¹.

L'habitus est pour Bourdieu la manière de voir les choses et d'agir dans le monde que nous avons acquise dans l'expérience. Ces schèmes prédisposent à l'action et permettent de s'adapter à la situation. L'habitus opère comme une grammaire d'actions possibles dont nous possédons plus ou moins la compétence, c'est-à-dire plus ou moins la capacité de l'actualiser. Dans les situations qui se présentent, nous agissons en respect des règles grammaticales acquises (habitudes) lors des expériences passées. Mais si l'habitus prédispose à certaines pratiques, il ne contraint pas à un seul usage; il y aura de la variation.

L'agent engagé dans la pratique connaît le monde [...] Il le comprend en un sens trop bien, sans distance objectivante, comme allant de soi, précisément parce qu'il s'y trouve pris, parce qu'il fait corps avec lui, qu'il l'habite comme un habit ou un habitat familier. Il se sent chez lui dans le monde parce que le monde est aussi en lui sous la forme de l'habitus, nécessité faite vertu qui implique une forme d'amour de la nécessité, d'*amor fati*. (Bourdieu, 2003: 206)

L'habitus est non seulement une façon de voir, mais aussi une capacité d'adaptation ayant un pouvoir rétroactif sur ce cadre de perception, d'appréciation et d'action. L'individu, dans son action, a toujours le contexte de l'action des autres pour s'ajuster (il n'y a pas de règle pour un seul). On doit comprendre qu'il y a un processus au sein duquel l'action de chacun contribue à la production, la reproduction ou la modification de ces schèmes partagés d'action (*ibid.*: 209).

À l'instar de Wittgenstein, Agamben fait d'abord remarquer que le fait de suivre une règle n'est pas une affaire privée, car la règle n'est pas séparée de la vie. Il observe ensuite que ce n'est pas tant la règle qui détermine la vie, mais la vie qui, en s'affirmant dans une forme particulière, rend la règle utile et nécessaire. C'est que les règles ne

11. Dans son guide d'accueil de l'aspirant policier, l'École nationale de police du Québec stipule à l'article 2.6 que «Le téléavertisseur ou le téléphone cellulaire ne peuvent être portés avec l'uniforme, et ne peuvent être utilisés durant les périodes de formation, de même que dans les aires d'hébergement» (École nationale de police du Québec, 2011).

prescrivent pas des actes, mais les fondent en les définissant. Alors que l'habitus est acquis et qu'il joue le rôle de médiateur entre l'expérience passée et les comportements à venir, la forme de vie est choisie¹². Pour Agamben, la forme de vie est « l'ensemble des règles constitutives qui la définissent » (2011 : 101).

Précisons ce point. Les origines du syntagme « forme de vie » remontent au temps des moralistes latins (Cicéron, Sénèque et Quintilien) (*ibid.* : 128), mais c'est avec les franciscains qu'il « prend le caractère d'un véritable terme technique propre à la littérature monastique et que la vie comme telle devient la question en tout point décisive » (*ibid.* : 130). Voulant vivre selon la forme du saint Évangile, François choisit une vie « qui, en suivant un exemple, se fait elle-même forme, coïncide avec elle » (*ibid.* : 135). Vivre d'une manière prédéterminée ou selon une forme choisie ne consiste pas tant à appliquer une règle à la vie, que de vivre selon cette forme¹³.

Agamben pense la règle ou la norme sans la loi, il les pense sans les séparer de la vie. Dans son enquête sur les rapports entre règles et forme de vie, il note que la relation des franciscains à la règle implique, comme l'a théorisée Wittgenstein, « une communauté et une habitude ». Le moine inverse le rapport à la règle puisqu'« il "vit" dans l'obéissance, mais, par une inversion encore plus extrême, c'est la vie qui s'applique à la norme et non la norme à la vie » (*ibid.* : 90). On ne saurait être plus clair : le rapport à la règle n'est pas celui d'obéissance à la loi, mais celui de l'habitude (une coutume, un habitus).

12. Comment la vie peut-elle faire l'objet d'un « choix » ? Disons, en termes spinozistes, que la vie fait l'objet d'un choix lorsque ce dernier porte sur la forme à donner à la vie. Le choix consiste alors à lutter pour gagner son autonomie, chercher à être une cause adéquate de ses actes et être la cause principale de sa manière de vivre et de penser.

13. La singularité de la forme de vie des franciscains réside dans le fait qu'ils choisissent de vivre « en dehors des déterminations du droit » (Agamben, 2011 : 149), leur seul droit étant celui « de n'avoir aucun droit » (Hugues de Digne, cité par Agamben, 2011 : 153). Chez les franciscains, l'usage ne se définit pas négativement par rapport à la propriété, mais conformément à un ethos et en respect d'une forme de vie au sein de laquelle le rapport au monde ne s'actualise pas dans un procès d'appropriation.

Pour vivre autrement

Pour nous, l'enjeu soulevé par la motivation de l'objet technique n'est pas tant celui de la maîtrise de l'objet technique – s'agissant alors d'en avoir la maîtrise et non d'être sous sa gouverne – que celui de son intégration dans une forme particulière de vie. Ainsi, la question de l'usage est moins celle de l'appropriation que celle d'un choix de vie et de l'ouverture des possibles: ni usage comme appropriation ni usage par nécessité, mais par possibilité (comme forme particulière de vie).

Parce que nous sommes des êtres de puissance, « les modes, les actes et les processus singuliers du vivre ne sont jamais simplement des faits, mais toujours et avant tout des possibilités de vie, toujours et avant tout des puissances » (Agamben, 1993: §4). Parler de « forme de vie » suppose que la vie peut avoir une forme permettant de canaliser et organiser les/ses forces. Et lorsque la vie se dote d'une telle forme, elle permet de vivre d'une certaine manière, de maximiser sa puissance d'agir. Dès lors, habiter ensemble consiste non seulement à partager le même habitat et le même habit (la même apparence), mais aussi et surtout des *habitus*, une forme de vie. Vivre sur le mode de l'habiter consiste à partager une règle et une forme de vie (Agamben, 2011: 28).

Au cours du Printemps québécois, les associations étudiantes n'ont pas eu de mal à utiliser les médias sociaux à leur avantage, d'autant moins que le gouvernement a été complètement absent des réseaux sociaux. Avec plus de 8 000 tweets et 38 000 abonnés, la police de Montréal a été l'exception en utilisant Twitter pour informer les manifestants sur ce qui était légal ou non, sur les rues ouvertes, les directions à prendre, etc. Twitter a été au centre des échanges. Les *hashtags* #ggi, #manifencours, #casserolesencours et #assnat ont généré les principales conversations.

On a vu que les nouveaux médias offrent des sources relativement plus indépendantes et autonomes d'information que celles des médias traditionnels. Ils offrent également de nouveaux outils qui facilitent l'organisation, la mobilisation et la coordination des groupes d'actions décentralisés sur le terrain. La répression et la neutralisation du mouvement et de ses organisations s'en trouvent ralenties, voire en partie inefficaces.

Nous nous sommes demandé ce que le portable apportait dans notre vie. Nous avons développé l'idée qu'il en était devenu une partie intégrante, qu'il avait un lien particulier avec le corps et en prolongeait la puissance d'agir. Cela a été l'occasion de se demander s'il pouvait être à l'origine d'une nouvelle manière de vivre qui, si elle n'est pas clairement définie à l'heure actuelle, n'en reste pas moins en train de s'inventer.

Les événements entourant ce conflit sont riches et intéressants pour observer de près comment se joue l'avenir d'une façon d'être à partir de l'usage de ce type d'objet technique, depuis que le conflit débuté en mars dernier a pris les proportions d'un conflit social. Cela est en partie dû au refus du gouvernement de considérer les revendications étudiantes, mais c'est aussi dû à un contexte social et politique mondial. Le mouvement social québécois a pour ainsi dire profité de l'impulsion de certains autres mouvements dans le monde. On pense évidemment au Printemps arabe, aux indignés espagnols et grecs de l'été dernier et au mouvement Occupy Wall Street qui s'est étendu à plusieurs villes nord-américaines, dont Montréal et Québec l'été dernier. Depuis, le Québec est même devenu une source d'inspiration pour plusieurs autres luttes dans le monde. Le mouvement a pris de telles proportions qu'il s'inscrit maintenant dans une critique mondialisée du néolibéralisme. Le contexte permet donc d'observer un lien particulier entre les utilisateurs et le portable, de voir comment les usages orientent notre façon de vivre et comment les choix de vie de chacun donnent une direction particulière à la manière d'utiliser l'objet technique.

On l'a vu, au cours du Printemps québécois, les médias sociaux ont été au cœur du conflit. Parmi eux, Twitter a joué un rôle prépondérant. L'importance de Twitter tient à la nature de l'outil, à la spécificité de ce qu'il permet de produire et à la manière que les utilisateurs ont d'en faire usage. On le sait, Twitter permet à ses utilisateurs d'envoyer de courts messages (limités à 140 caractères). À regarder de près ce qui se joue dans la production d'un tweet, on constate que la forme engendre une force pragmatique particulière. Selon les premières études rendues publiques sur l'usage de Twitter pendant le conflit (Guilhaumon, 2012; Motulsky-Falardeau, 2012), les énoncés ont été propices aux émotions, à la solidarité, aux accusations et aux dénonciations (pour plusieurs, Twitter a été l'occasion d'exprimer leur colère, ne sachant pas toujours dans quelle direction la diriger). Ils ont contribué à l'organisation du mouvement, à accroître l'intensité du mouvement.

Par sa taille, l'énoncé sur Twitter produit différents effets sur son destinataire, dont ceux de communiquer une émotion, sensibiliser, indigner, inciter, etc. À l'instar des « petits récits¹⁴ », les tweets voient leur vitesse de déplacement accrue par rapport aux autres textes et discours disponibles sur la toile ou dans les médias traditionnels. Au même titre que les petits récits, ils valorisent davantage les particularismes qu'ils ne prétendent à l'universalité des grands récits modernes. À l'opposé, « le petit récit reste la forme par excellence que prend l'invention imaginative » (Lyotard, 1979: 98). Sur Twitter l'énoncé est court, mais peut être lu par plusieurs, en commençant par les abonnés de celui qui l'a produit et ensuite par les autres abonnés auxquels ouvre la reprise de l'énoncé lors de son retweetage. On ne saurait donc sous-estimer l'importance des tweets et de leur répétition.

Il se trouve que tous les énoncés n'ont pas la même vitesse de déplacement. Certains n'ont pas les qualités requises pour donner à un utilisateur l'envie de le reproduire et de l'offrir à ses propres abonnés ou de le soumettre pour appréciation et discussion sur l'un ou l'autre des hashtags. Tous les tweets n'ont pas les mêmes qualités, n'ont pas la même force. Les insultes, par exemple, ne satisfont pas les meilleures conditions pour leur reprise. D'abord parce qu'elles sont assez personnalisées, ensuite parce que l'insulte n'apporte pas vraiment de réponse à la question de l'action à mener: l'insulte d'un premier par un deuxième ne donne pas plus envie à un troisième de reprendre la formule pour en insulter un quatrième qu'elle ne propose de pistes à suivre. Pourtant, certains énoncés possèdent une autre force que leur simple vitesse de déplacement: ils comprennent une force de généralisation. Tout en s'appliquant à un objet en particulier, ils ont la propriété de pouvoir s'appliquer à un autre objet, de pouvoir être généralisé. Pour le dire autrement, l'énoncé parle de X, mais il est ainsi rédigé qu'il peut s'appliquer à Y ou à Z.

Prenons quelques exemples:

4. Michel Laurence @MichelLaurence (120518-07:40): *Vous pouvez m'arracher mon carré rouge et mon foulard, mais pas mes idées ni ma colère! #PL78 #22mai #GGI #LibérauxCorrompus #ASSnat*

14. Lyotard oppose aux « grands récits » les « petits récits » qui n'ont aucune « valeur de légitimation » ni pouvoir d'émancipation (Lyotard, 1986: 41).

5. Jacques Lesage @chacoura (120518-18:14): *On ne peut plus manifester, on surveille nos écrits, demain on nous interdira de penser! #ggi*
6. Bernard Bourdon @BernardBourdon (120607-12:12): *Il vient un temps devant autant d'abus que ce n'est plus de la désobéissance civile de se révolter mais un signe de bonne santé mentale!*
7. Christian Vézina @capveranda (120622-13:02): *Sortir manifester dans la rue c'est entrer dans une importante pièce de sa propre demeure: l'espace politique et public. #22juin #manif*

Le 1^{er} énoncé est à la fois clair et précis sur la question qu'il traite tout en possédant une part importante d'indétermination qui lui permet de s'appliquer à d'autres objets. Lancé sur Twitter le 18 mai¹⁵, alors qu'on ne connaît pas encore le contenu de la loi 78, l'énoncé de @chacoura reprend une idée forte pour l'appliquer à la situation présente: «*on peut toujours m'enlever mon carré rouge, mais pas mes idées!*». Pour son auteur, Michel Laurence, sympathisant à la cause, si le carré rouge symbolise l'accessibilité aux études, la lutte contre la loi spéciale et la justice sociale, il symbolise d'abord et avant tout la résistance. Il se dit prêt à cette ultime éventualité qu'on lui interdise le port du carré rouge («*vous pouvez me l'arracher*»), mais jamais à celle qu'on lui enlève ses idées. Cela rappelle les propos d'une étudiante américaine qui, après que les autorités eurent démantelé le campement, est retournée à Zuccoti Park pour continuer à faire entendre sa voix: «*les autorités peuvent arracher nos tentes, elles ne peuvent pas nous enlever nos idées*» (Rousselot, 2011). Cela montre bien que son énoncé a une force de généralisation très grande lui permettant de s'appliquer à d'autres situations. Pour reprendre l'idée kantienne de l'Anthropologie, nous pourrions ajouter que l'auteur du 1^{er} énoncé continue de «*penser en accord avec lui-même*» après s'être mis «*en pensée à la place de tout autre*» (Kant, 1993: 186).

L'auteur du 2^e énoncé semble exprimer la même idée d'une manière pessimiste: «*demain on nous interdira de penser*». Pourtant, autre chose se dit dans ce propos que semble partager l'énoncé suivant. Les 2^e et 3^e énoncés ont en commun de s'exprimer sous la forme indéfinie du «*on*» et du «*il*», témoignant par là de efforts de l'auteur pour dépasser sa condition individuelle. Ces énoncés témoignent

15. Jour de l'adoption de la loi 78, à 17 h 30, par 68 votes favorables et 48 contre.

de cette force singulière qui porte la vie de l'individu au niveau de l'événement: «*On ne peut plus...*», «*Il vient un temps...*». Contre toute attente, Twitter devient l'occasion de «porter la vie à l'état d'une puissance non personnelle» (Deleuze et Parnet, 1977: 61).

La force du dernier énoncé cité en exemple ne tient pas seulement au fait qu'il puisse être reçu et repris par plusieurs, mais aussi au fait qu'il parle du conflit étudiant tout en pouvant s'appliquer à n'importe quelle question relative au «vivre-ensemble». Que dit-il qui peut être repris par plusieurs et dans différents contextes? Sortir, c'est entrer. L'espace public m'appartient. L'espace public est politique et me concerne.

Notre intérêt pour les énoncés est symptomatique du sort subi par les personnes à l'expérience des médias sociaux lors du Printemps québécois. Est-ce que l'usage de l'objet technique pourrait introduire l'individu dans une nouvelle manière d'être, une nouvelle forme de vie? La réponse se trouve dans la façon qu'il a d'écrire et dans l'effet de ce qu'il écrit sur les autres et sur lui-même. Si l'auteur d'un tweet voit ce qu'il écrit repris par des dizaines et des dizaines de personnes, son statut s'en trouve modifié; il n'est plus l'auteur de ce qu'il écrit. Pourtant, nous sommes toujours dans un monde juridique qui rend les individus responsables de leurs énoncés. Dans le contexte du Printemps québécois, l'usage de Twitter a eu, pour plusieurs, un effet dépersonnalisant sur eux. Dans le 1^{er} énoncé, @chacoura joue davantage le rôle d'embrayeur que celui de chauffeur. L'usage de Twitter dans le contexte du conflit en cours est en train de changer le statut des personnes. @chacoura est un embrayeur, alors que l'intelligence, l'imagination et l'expérience de Michel Laurence sont mises à profit pour accroître la puissance d'embrayage du dispositif. @chacoura devient un rouage important dans la constitution d'une force collective qui va décupler la capacité des étudiants à revendiquer et, éventuellement, obtenir sinon gain de cause à court terme, du moins une exacerbation des enjeux favorable à un gain de cause à plus long terme.

L'objet technique devient un pur prolongement du corps, en ce sens qu'il augmente la puissance d'agir de l'utilisateur. Il peut voir ses compétences d'embrayage s'accroître et voir son rôle personnel devenir de plus en plus grand au fur et à mesure qu'il se fond dans l'événement. C'est en cela que nous dirons que l'utilisateur est inscrit dans un processus socialisé de dépersonnalisation. Il suffit d'en faire l'expérience, d'avoir vécu ces événements sous cette forme, pour savoir qu'il y a une alternative à la façon de vivre actuelle.

L'objet technique est l'une des pièces de l'agencement social qu'il présuppose. L'agencement auquel il appartient comprend des personnes, des objets, des signes et des flux énergétiques. Font partie de l'agencement « Printemps érable » les principaux éléments suivants : les acteurs du conflit (étudiants, manifestants, associations étudiantes, police, gouvernement, journalistes et population), les objets techniques (portables, caméras, équipements des manifestants et des forces de l'ordre), les productions discursives (énoncés, textes et discours) et les moyens de communication (médias traditionnels et médias sociaux). Les énoncés qui en résultent peuvent être de l'ordre de l'éloge, de la défense, ou de la protestation, de la provocation, de la révolte, ou de l'accusation et de l'insulte, mais ils sont dans tous les cas des produits de l'agencement.

S'agissant de mobilisation de l'objet technique dans le processus de production de soi, rien n'interdit de penser le soi dans son extension, c'est-à-dire dans son élargissement aux dimensions de l'agencement collectif d'énonciation. L'agencement est constitué d'une multitude d'éléments hétérogènes les uns aux autres et s'effectue sous un autre mode que structuré et *a priori*. L'objet technique reste indéterminé aussi longtemps qu'il n'est pas rapporté à un agencement. Ce n'est pas plus l'outil que l'individu qui détermine l'usage, mais l'usage qui qualifie les termes en présence puisqu'il est une relation. Sous la forme de l'investissement symbolique, l'imagination en est une modalité. Raison pour laquelle nous pouvons penser l'imagination comme la conjugaison de forces configuratrices et non comme le produit ou l'effectuation d'une faculté des sujets en présence. Plus que jamais l'imagination s'inscrit dans un processus social rendant possibles de nouveaux agencements d'humains et de non-humains (corps, machines et objets).

Conclusion

Nous avons vu que l'enjeu soulevé par la motivation de l'objet technique n'est pas celui de sa maîtrise, mais de son intégration dans une forme particulière de vie. L'utilisation du portable et le recours à Twitter au cours du Printemps érable en auront fait la preuve en permettant l'élaboration par plusieurs d'une forme de vie marquée par la critique et l'engagement. Pour cela, nous proposons de parler de « forme de vie citoyenne ». Pour plusieurs, le Printemps québécois a en effet permis de surmonter la désaffection et le désengagement. Peut-être leur engagement social leur a-t-il fait perdre une part de leur liberté, mais l'absence d'engagement les menaçait

davantage en les réduisant au simple niveau de l'asservissement (liberté individuelle) et de l'impuissance politique (liberté collective). Au gré de leurs échanges sur Twitter, ils ont tôt fait de devenir des embrayeurs de la cause, participant ainsi d'un agencement qui dépasse largement le niveau de leur émancipation personnelle.

À l'analyse, il apparaît plus opportun de passer de la conception kantienne de la critique à celle de Nietzsche pour comprendre la nature de cet engagement sur le terrain. Et sans doute Foucault permet-il de faire le lien entre Kant et Nietzsche. Il est bon de rappeler à cet effet que pour lui l'objet de toute critique porte sur la manière que l'on a d'être gouverné et donc de « ne pas accepter comme vrai [...] ce qu'une autorité vous dit être vrai, ou du moins ce n'est pas l'accepter parce qu'une autorité vous dit qu'elle est vraie, c'est ne l'accepter que si on considère soi-même comme bonnes les raisons de l'accepter » (Foucault, 1990 [1978]: 39). Tout au long du conflit, la critique n'a cessé de se développer et de s'organiser par la force d'expression des uns et des autres, dans l'espace public en général et plus particulièrement dans les réseaux sociaux où Twitter, nous l'avons dit, a joué un rôle prépondérant. La fonction critique et l'engagement politique devinrent les caractéristiques d'un nouvel *ethos*. Un *ethos* relevant d'une attitude marquée par le désir et la volonté de se déprendre de toute forme d'autorité qui limite la liberté d'agir et de penser, de « penser par soi-même ». Une attitude qui permet non seulement la survie du corps, mais aussi la libération des instincts – c'est-à-dire des forces qui l'habitent et le traversent – et de la pensée en se sortant de son état de minorité. Et cet état de minorité pourrait être caractérisé par la fonctionnalisation et la hiérarchisation des instincts, et par la subordination de la pensée à la conscience et à la raison. Bref, la critique a repris ses lettres de noblesse en assumant sa « fonction [de] désassujettissement » (*ibid.*).

La malédiction de la troisième main

Thierry BARDINI

Pouce! En guise d'introduction

Et voici que je me mets encore à parler avec mes mains... Mais pas comme « mes racines italiennes » pourraient le laisser penser, non, bien plus prosaïquement, comme je vois tellement de gens le faire, ces jours-ci, dans la rue, ou dans l'autobus, dans les cafés et les restaurants, et même parfois au cinéma... Encore que bien souvent, ils ne parlent qu'avec leurs pouces... Étonnante gymnastique... Mais enfin, voilà que maintenant, moi, je me mets encore à parler avec mes mains... tac tac tac au rythme de mon *pianotage*. On pourrait parler, en reprenant l'idée de Walter Ong, d'une *oralité secondaire de la main*. À ces écrits d'écran qui rappellent les flux de l'oral (et pas seulement par leur absence d'orthographe standard) correspondrait bien une nouvelle façon de parler pour la main. Les gestes ne lui suffisent plus, à la main; il ne lui sied plus que l'on parle *avec* elles (mais alors au pluriel, notez bien). Non, cela ne lui suffit plus, à la main, elle veut parler toute seule. Vous me direz : mais enfin ce n'est pas nouveau, depuis que nous écrivons, nos mains se sont mises à parler ainsi. Ah mais non ! J'insiste, la main vient juste de se mettre à parler, vraiment : il lui a fallu attendre une prothèse efficace, une prothèse qui fonctionne à distance, et en temps réel. Et pour cela, ils peuvent toujours s'aligner, vos stylets, vos plumes, vos crayons, vos poinçons, vos stylos... Vous me direz encore : mais il y a belle lurette qu'elle signe, la main ! Certes, mais seulement par défaut. Ici, elle se met à parler avec excès, par-delà l'espace et le temps, mais instantanément, je répète : *en temps réel*. C'est la main qui reprend la main. Elle, que l'on voyait déjà en mauvaise posture, pour tout dire en voie d'obsolescence, retrouve une jeunesse; elle, que d'aucuns avaient quasiment enterrée en pensant que les nouvelles technologies de la communication – même si l'on se demande aussi combien de temps elles vont rester nouvelles, ces technologies – auraient mis la dernière main, à la main... Eh bien non, la voilà qui surenchérit : non seulement j'écris, je signe, je geste, que dis-je, je gestibule, je gestifère même, mais voilà aussi : je texte, moi, Mōssieu.

Voilà un certain temps que cette question me préoccupe, cette question du sort de la main. L'idée m'en est venue lorsque j'ai étudié la genèse de l'informatique personnelle, c'est-à-dire, pour simplifier, du micro-ordinateur doté d'une interface graphique. Ce type d'interface, inventé autour de 1973 à Xerox PARC (Palo Alto Research Center), se caractérise par la présence de fenêtres, d'icônes, de menu et d'un dispositif pour pointer, sélectionner et agir sur des objets représentés à l'écran (en vernaculaire informatique, on parle d'une interface WIMP pour *Windows, Icones, Menus, Pointer*). Le pointeur qui m'a intéressé, justement, c'est la souris, inventée au milieu des années 1960 au laboratoire de Douglas Engelbart au Stanford Research Institute (SRI, maintenant Stanford Research International). En étudiant cette innovation, j'avais compris qu'elle permettait « la traduction des gestes de l'utilisateur dans l'espace graphique de l'ordinateur » (*Bootstrapping*: 102). Je m'étais alors tout de suite dit : existerait-il là un avenir pour la main ?

Index: La main des poètes et des philosophes

Je propose d'abord quelques réflexions préliminaires au sujet de la main. Je commence avec une remarque de Gregory Bateson, qui s'insurgeait jadis contre une conception erronée qui n'y voyait qu'un ensemble de cinq doigts. Bateson disait qu'il considérerait la proposition « j'ai cinq doigts dans cette main » comme fausse, en insistant sur le fait que s'il ne connaissait pas nécessairement la réponse correcte à la question du nombre de doigts de la main, la bonne réponse passerait probablement plus par le nombre de relations entre les doigts plutôt que par le nombre de doigts. Sa conclusion sera aussi l'amorce du présent papier : « *Take your hand home and take a good look at it sometime* » (1991: 303), écrivait-il. Je vais donc suivre le conseil de Bateson, en m'attachant par la suite au sort de la main à partir d'un sens particulier du mot « *home* » : celui des sites du World Wide Web, des environnements numériques. Mais pour l'instant, voici quelques précisions sur cet organe singulier.

La main est en effet un organe bien singulier, la main au singulier. Cette main au singulier, dont Descartes disait aussi « qu'elle était une partie du corps, certes, mais douée d'une telle indépendance qu'on pouvait aussi la considérer comme une substance à part entière et quasiment séparable » (Derrida, 1990: 191). Sur la singularité de la main s'accordent tant de philosophes pourtant si dissemblables :

Descartes, mais aussi depuis Aristote jusqu'à Heidegger, Deleuze et Guattari, Levinas, et même Derrida (malgré ses réserves). Et les poètes ne sont pas en reste :

Épelle l'amour sur les doigts
 Lorsque les doigts sont mutilés
 Si fervente serait ta joie
 Et tant fertile ta journée!
 (Char, 1983 [1926]: 791)

Parler avec les mains, compter sur ses doigts, et pourquoi alors ne pas suivre le poète et «épeler sur les doigts» comme un abrégé de toute connaissance? La main a souvent été conçue comme un organe du toucher, un organe de préhension, ou plus encore, un auxiliaire de notre compréhension (épeler, compter). Dès l'Antiquité grecque, ce sens s'impose: dans *Antigone*, Sophocle dit que «l'Homme est devenu savant, grâce aux ressources de ses techniques procurées par la main» (1929: v. 332-334, p. 89). Anaxagore confirme et en rajoute en affirmant simplement que l'homme est intelligent *parce qu'il a des mains*, et Aristote conclut, en récapitulant le syllogisme: «En effet, l'être le plus intelligent est celui qui est capable de bien utiliser le plus grand nombre d'outils: or la main semble bien être non pas un outil, mais plusieurs. Car elle est pour ainsi dire un outil qui tient lieu des autres» (Aristote, 1956: 136). Dans son discours aux chirurgiens, Paul Valéry revient aussi sur cette question: «successivement instrumentale, symbolique, oratoire, calculatrice, – agent universel, ne pourrait-on la qualifier *d'organe du possible*, comme elle est, d'autre part, *l'organe de la certitude positive?*» (1957: 819). Mais ce qui nous touche ne se laisse pas nécessairement saisir, comme le dit à juste titre un autre poète quand il est sommé de s'expliquer: «La poésie ne se laisse pas saisir» (Char, 1983 [1980]: 859). D'autres philosophes, ainsi, refusent de limiter la main à la préhension. Pour Derrida, par exemple,

s'il y a une pensée de la main ou une main de la pensée, comme Heidegger le donne à penser, elle n'est pas de l'ordre de la saisie conceptuelle. Elle appartient plutôt à l'essence du don, d'une donation qui donnerait, si c'est possible, sans rien prendre. [...] La main de l'homme serait donc une chose à part non pas en tant qu'organe séparable mais parce que différente, dissemblable [...] de tous les organes de préhension (pattes, griffes, serres); elle en est éloignée de façon infinie [...] par l'abîme de son être. [...] Cet abîme, c'est la parole et la pensée. «Seul

un être qui parle, c'est-à-dire qui pense, peut avoir la main et accomplir dans le maniement des œuvres de la main [...]». La main de l'homme est pensée depuis la pensée, mais celle-ci est pensée depuis la parole ou la langue. (1990: 191-194)

Derrida reprend ici le triangle d'or des relations main-parole-pensée, à partir de cette phrase d'Heidegger: « Le singe, par exemple, possède des organes de préhension, mais il ne possède pas de main » (1999: 192). Cette main, donc, qui exprime plus que par la préhension (y compris la compréhension), l'abîme humain qui nous sépare du singe... Emmanuel Levinas semble d'accord sur ce point avec Derrida, et insiste sur un autre mode d'être de la main, la caresse:

La caresse est un mode d'être du sujet, où le sujet dans le contact d'un autre va au-delà de ce contact. [...] Elle est comme un jeu avec quelque chose qui se dérobe, et un jeu absolument sans projet ni plan, non pas avec ce qui peut devenir nôtre et nous, mais avec quelque chose d'autre, toujours autre, toujours inaccessible, toujours à venir. La caresse est l'attente de cet avenir pur, sans contenu. Elle est faite de cet accroissement de faim, de promesses toujours plus riches, ouvrant des perspectives nouvelles sur l'insaisissable. (Lévinas, 1980: 82-83)

Ici aussi les poètes insistent sur ce don, même quand il s'agit de gifles:

Ma colère tout à coup se projeta hors de ma main, comme un gant de vent qui en serait sorti, comme deux, trois, quatre, dix gants, des gants d'effluves qui, spasmodiquement, et terriblement vite se précipitèrent du bout de mes doigts, vers la tête odieuse qu'elles atteignirent sans tarder. Ce dégorgement répété de la main était étonnant [...] Ce jour-là, je touchai la magie. (Michaux, 1949: 21)

Gifles, caresses, mains fermées ou ouvertes – « que devient ton poing quand tu tends les doigts? », se questionne un autre poète¹. Bref, poètes et philosophes se soucient de cet organe si singulier, et justifient ainsi mon propre souci.

Majeur: Phylogénétique de la main

J'ai évoqué précédemment, en suivant Derrida (et donc Heidegger), le rapport entre la main, l'outil et le langage, en soi, mais aussi par opposition à d'autres formes de vie qui en sont dénuées (« L'abîme »

1. Christophe Miossec, *Boire*, PIAS, 1995.

qui nous sépare du singe, disait Heidegger). Il est temps maintenant d'entrer dans le vif du sujet et de développer ma préoccupation : s'interroger sur le sort de la main implique de la considérer dans la longue durée de l'évolution. Pour ce faire, je vais commencer par mobiliser les travaux fondateurs d'André Leroi-Gourhan. Ce spécialiste de la préhistoire humaine avait remarqué, à l'aube de la cyberculture triomphante, qu'à partir des premiers anthropiens, l'évolution de la main n'est plus un phénomène uniquement physiologique, mais plutôt un processus technico-culturel complexe : « La main, acquise dès le singe, écrivait-il en 1964, cesse de se transformer (sinon de s'adapter du côté neuro-moteur) à partir du point où l'outil vient l'occuper [...] et la pointe de l'évolution massive se porte vers l'outil » (Leroi-Gourhan, 1965 : 56). Cependant, comme nous allons le voir, son intuition centrale est que cette évolution extra-somatique n'est pas sans conséquences pour l'évolution humaine.

Dans cette perspective, il convient de comprendre l'évolution de la main en relation à l'évolution technique (comme le veut Bateson), mais aussi à celle du cerveau, du langage, et du reste du corps, ce que Deleuze et Guattari qualifient de « nouvelle distribution » :

Ce qu'on appelle propriétés de l'homme – la technique et le langage, l'outil et le symbole, la main libre et le larynx souple, « le geste et la parole » – ce sont plutôt des propriétés de cette nouvelle distribution, qu'il est difficile de faire commencer avec l'homme comme une origine absolue [...] La main comme forme générale de contenu se prolonge dans des outils qui sont eux-mêmes des formes en activité, impliquant des substances comme matières formées ; enfin, les produits sont des matières formées, ou des substances, qui servent d'outils à leur tour [...] Non seulement la main est une patte déterritorialisée, mais la main libre est déterritorialisée par rapport à la main prenante et locomotrice du singe. (1980 : 79)

On connaît la fameuse thèse qui veut que la singularité évolutive de l'humain provienne de l'acquisition de la posture dressée, libérant ainsi la main de la fonction de locomotion et permettant le développement de la partie occipitale du crâne, accueillant ainsi un plus gros cerveau. En termes un peu plus précis, voici comment Leroi-Gourhan exprime cette idée :

Cette adaptation est la même dans son principe pour tous les quadrumanes, mais elle offre des variations internes considérables d'une espèce à l'autre, variations portant à la fois sur le comportement, les postures d'activité et la charpente physique. Celles dont la structure corporelle

correspond à la plus grande libération de la main sont aussi celles dont le crâne est susceptible de contenir le plus grand cerveau puisque libération manuelle et réduction des contraintes de la voûte crânienne sont deux termes de la même équation mécanique. Un cycle se noue pour chaque espèce entre ses moyens techniques, c'est-à-dire son corps, et ses moyens d'organisation, c'est-à-dire son cerveau, cycle dans lequel, à travers l'économie de son comportement, s'ouvre la voie d'une adaptation sélective de plus en plus pertinente. (1964: 88)

En d'autres termes, « le cerveau commande l'évolution, mais il reste inéluctablement tributaire des possibilités d'adaptation sélective de la charpente » (*ibid.*). L'outil, la technique, prolonge et extériorise ces voies d'adaptation sélective de la charpente osseuse, peu à peu, « la main cesse d'être outil pour devenir moteur » (Leroi-Gourhan, 1965: 41). La main n'est finalement jamais autant moteur que dans le geste du lancer balistique (ou jet). En ce qui concerne la « nouvelle distribution » évoquée précédemment à la suite de Deleuze et Guattari, un neurobiologiste contemporain, William H. Calvin, croit dur comme pierre que le premier outil (biface en français, *hand-ax* en anglais) était en fait un projectile. De nombreux résultats expérimentaux le conduisent d'ailleurs à insister sur la complexité de l'acquisition d'une telle gestuelle d'une part, mais aussi, d'autre part, sur les connexions cérébrales entre cette maîtrise gestuelle et l'apparition du langage :

There certainly seems to be a sequencer common to both hand movements and language [...] Two major lines of evidence point to cortical specialization for sequencing, and both of them suggest that the lateral language area has much to do with it [...] These discoveries reveal that the "language cortex," as people sometimes think of it, serves a far more generalized function than had been suspected. It is concerned with novel sequences of various kinds: both sensations and movements, for both the hands and the mouth. (Calvin, 1998: 48)

Évolutivement, la nouvelle distribution pourrait donc avoir été « programmée » dans une évolution des territoires corticaux co-responsables du mouvement des lèvres et des mains... Une « programmation » ou un « codage » que l'on peut tout autant distinguer au niveau de la main elle-même : comme le disent Deleuze et Guattari, « la main ne doit pas être considérée ici comme un simple organe, mais comme un codage (code digital), une structuration dynamique » (1980: 79). Selon Leroi-Gourhan,

la dynamique de libération de la main atteint d'ailleurs son point culminant avec l'automatisme, où elle se prolonge dans une libération de la mémoire, dans le programme de l'automate :

Ce n'est que depuis une vingtaine d'années que le mimétisme de l'artificiel sur le vivant a atteint un degré assez élevé. Il a fallu pour cela un siècle de familiarisation avec l'électricité, puis avec le maniement des flots d'électrons. Il en a résulté la machine actuelle qui, quelle que soit sa destination, est une synthèse des différentes étapes traversées. Les organes mécaniques d'exécution, animés par autant de sources d'énergie qu'une bonne articulation l'exige, sont déclenchés par un programme qui, à l'une de ses étapes au moins, est matérialisé sur une bande. La transformation essentielle tient dans l'existence d'un véritable système nerveux de transmission des ordres et de contrôle par des organes centraux. La suite des gestes mécaniques est liée par des mémoires transformables, la santé physique de la machine est contrôlée par des organes qui règlent la vitesse, la température, l'humidité des différents organes [...] Il est bien difficile, pour un biologiste, de ne pas mettre en parallèle la mécanique d'animaux déjà évolués avec ces organismes qui ont fini par constituer un monde vivant parallèle. (Leroi-Gourhan, 1965 : 55-56)

Au total, l'intuition géniale de Leroi-Gourhan – rappelons qu'il écrit au début des années 1960 alors que les ordinateurs digitaux n'en étaient encore qu'à leur préhistoire – mobilise deux dynamiques de libération (main et mémoire) complémentaires et aux effets conjugués sur la main autant que sur le cerveau. Dans ce schéma évolutif, la force motrice quitte la main à mesure qu'elle perd sa qualité d'outil pour ne devenir que porteuse de l'outil d'abord, puis déclencheur de son mouvement par la suite ; enfin, « au dernier stade, la main déclenche un processus programmé dans les machines automatiques qui non seulement extériorisent l'outil, le geste et la motricité, mais empiètent sur la mémoire et le comportement machinal » (*ibid.* : 41-42). Les conséquences de cette dynamique conduisent le préhistorien, dès cette époque, à diagnostiquer une potentielle *régression de la main* :

« Ne rien savoir faire de ses dix doigts » n'est pas très inquiétant à l'échelle de l'espèce, car il s'écoulera bien des millénaires avant que ne régresse un si vieux dispositif neuro-moteur, mais sur le plan individuel, il en est tout autrement ; ne pas avoir à penser avec ses dix doigts équivaut à manquer d'une partie de sa pensée, normalement, philogénétiquement humaine. Il existe donc à l'échelle des individus si ce n'est à l'échelle de l'espèce, dès à présent, un problème de régression de la main. (*ibid.* : 62)

C'est justement sur la relative obsolescence de la main que je voudrais réfléchir ici, en actualisant la perspective évolutive envisagée par Leroi-Gourhan à l'époque des machines programmables à mémoires digitales, personnelles et distribuées ; en bref, à l'ère de l'informatique pour le reste d'entre nous (comme disait la fameuse publicité d'Apple). Si, comme le voulait le poète, la main pouvait être conçue comme « l'organe du possible », alors sa régression pourrait signifier la relative fermeture du champ des possibles des pratiques manuelles ; c'est ce point justement qu'avait entrevu un des acteurs principaux de la genèse de l'informatique personnelle, à peu près en même temps que Leroi-Gourhan, mais de l'autre côté de l'océan Atlantique :

It is worth pausing to ponder how few well-developed skills there are that are both complex and widespread. Almost everyone can get about in three-dimensional space. Almost everyone can speak and understand one of the natural languages – perhaps not grammatically, but fluently. But relatively few people can do anything else that is even remotely comparable in informational complexity and degree of perfection... Of the remaining candidates for inclusion in the list of widespread complex skills, we may with some misgivings accept writing, and perhaps the playing of musical instruments. After this comes typing. And typing ends the list. It is possible that, in future decades, typing will move up past music and that it will become almost as widespread as writing and more highly developed. (Licklider, 1965 : 98-99)

Cette citation provient de J.C.R. Licklider, un des personnages les plus influents de l'histoire récente de la recherche informatique américaine. Licklider a en effet créé et dirigé pendant ses trois premières années le Bureau des techniques de traitement de l'information (Information Processing Techniques Office ou IPTO) de l'Agence pour les projets de recherche avancés (Advanced Research Project Agency ou ARPA) du département de la Défense américain, principale source de financement de la recherche informatique dans les années soixante. Cette prophétie peut sembler s'être réalisée au-delà des souhaits de son auteur : non seulement il y aurait actuellement plus de gens aptes à la dactylographie qu'à la pratique d'un instrument de musique, mais il pourrait aussi sembler que la dactylographie ait dépassé l'écriture. Je pense ici à ces nouvelles générations (disons celles nées après 1973) dont on se demande parfois si elles sont en effet capables d'écrire sans leur traitement de texte ou du moins sans leurs correcteurs automatiques d'orthographe (et le style SMS n'arrange rien à l'affaire).

Par-delà le caractère exagéré et certainement réactionnaire de ce genre d'affirmation, je voudrais partir ici de ce constat pour évoquer le cœur de mon argument : la possibilité, en phase avec la thématique de ce numéro des Cahiers du gerse, de l'émergence récente de nouveaux types de mobilisation des objets techniques dans la production, mais aussi dans la destruction de soi, bref autant dans la production de capacités (*skills*) que d'incapacités. Je veux parler ici de ce rapport étrange, peut-être paradoxal, entre des nouvelles capacités et des nouvelles incapacités induites, comme si ces phénomènes ne pouvaient plus être totalement séparés. Cette nouvelle forme d'(in)capacité, je vais maintenant l'aborder sous deux angles complémentaires : sous l'angle du handicap d'abord, et sous celui de l'éducation (ou de l'instruction) ensuite. Mais avant cela, je voudrais revenir sur une caractérisation possible de notre époque, plus de quarante ans après l'énoncé de Licklider. Je pense avoir trouvé un mot qui la résume bien, en ce qui concerne la question qui m'intéresse ici : *graphomanie*.

Annuaire : Un mariage forcé ?

Milan Kundera est un des rares écrivains à avoir diagnostiqué la graphomanie ambiante. « La graphomanie n'est pas le désir d'écrire des lettres, des journaux intimes, des chroniques familiales (c'est-à-dire d'écrire pour soi ou pour ses proches), mais d'écrire des livres (donc d'avoir un public de lecteurs inconnus) », écrit-il dans *Le Livre du rire et de l'oubli*. Et il ajoute :

La graphomanie [...] prend fatalement les proportions d'une épidémie lorsque le développement de la société réalise trois conditions fondamentales : 1. un niveau élevé de bien-être général, qui permet aux gens de se consacrer à une activité inutile ; 2. un haut degré d'atomisation de la vie sociale et, par conséquent, d'isolement général des individus ; 3. le manque radical de grands changements sociaux dans la vie interne de la nation. Mais l'effèt, par un choc en retour, se répercute sur la cause. L'isolement général engendre la graphomanie, et la graphomanie généralise, renforce et aggrave à son tour l'isolement. À l'ère de la graphomanie universelle, le fait d'écrire des livres prend un sens opposé : chacun s'entoure de ses propres mots comme d'un mur de miroirs qui ne laisse filtrer aucune voix du dehors. (1985 : 155-156)

Je veux reprendre ici cette ébauche d'analyse sociologique et la développer à la fois dans une perspective anthropologique et dans une perspective politique. Anthropologiquement, je poursuivrai les

analyses de Leroi-Gourhan dans le sens d'un handicap évolutif; politiquement, je poursuivrai cette critique de l'oisiveté individualiste en retrouvant les analyses d'un sociologue du début du xx^e siècle, Thornstein Veblen.

En bref, j'annoncerai ma thèse par la provocation suivante: la graphomanie universelle actuelle est peut-être aussi *l'ère de l'humain enfin transformé en machine à écrire*.

Mais revenons d'abord au handicap. Je l'entendrai plus au sens de la course qu'à celui du désavantage. Je veux évoquer ici un rapport entre nos machines et nous: les raisonnements de Leroi-Gourhan et les pratiques d'un artiste contemporain comme Sterlarc², par exemple, me conduisent à problématiser ce rapport dans les termes d'une course à handicap³. Le handicap, dans le cadre de la course, prend classiquement deux formes différentes: 1) un départ plus tardif pour celui qui est supposé être le plus rapide, ou 2) une surcharge pondérale. C'est cette deuxième modalité qui m'inspire ici, lorsque j'envisage notre transformation spectaculaire, et technologiquement *médiée*, en l'âne du fameux festival nietzschéen ou en surhomme de la même origine, augmenté par l'exégèse rimbaldodeleuzienne («l'homme chargé des animaux mêmes...»). Extraordinaire surcharge pondérale! Il peut en effet sembler que dans la course évolutive avec nos machines, *nous* portions le handicap: la course s'est d'abord jouée dans les termes de la machine, qui insistait pour que nous nous diminuions afin que la course soit juste, que les chances de «victoire» soient égales...

Pour courir, il nous a fallu pour un temps nous diminuer, comme dans le cas du travail «en aveugle», auquel je vais maintenant passer. Pour filer la prophétie de Licklider, il faut, je crois, reprendre l'histoire du clavier. Je veux revenir ici sur une histoire bien connue,

2. Stelarc est un artiste multidisciplinaire australien dont le programme artistique pourrait être résumé au slogan «le corps humain est obsoleète». Cf. Stelarc. *The Monograph*, sous la direction de Marquard Smith, Cambridge, MIT Press, 2005.

3. Et non plus sous les abords idylliques de la symbiose comme Licklider dans son fameux papier de 1961 («Human-Computer Smbiosis», in *IRE Transactions on Human Factors in Electronics*, p. 4-11) ou même de la coévolution comme dans mon propre traitement de la question, il y a quelques années (cf. Bardini, 2000). Notez que j'évite à dessein la troisième alternative, par trop science-fiction à mes yeux, d'un *parasitisme*.

et sur laquelle j'ai déjà écrit dans le passé⁴ : l'étrange standard technique que constitue le clavier QWERTY. Je ne veux cependant pas revenir sur l'anachronisme qu'il constitue maintenant, alors qu'il fut jadis créé afin de ralentir le ou la dactylographe, mais bien plutôt sur sa manière de s'inscrire dans l'histoire d'une lignée technique (un phylum machinique), à la convergence de l'histoire de l'imprimerie, mais aussi de la couture et de l'armement mécanisés (les premières machines à écrire commerciales furent manufacturées par Remington, qui œuvrait dans les deux).

En plus d'être créées pour ou par des aveugles, les premières machines expérimentales ont vite repris, à des fins de productivité, les usages induits par ces trois pratiques plus ou moins artisanales, au moins dans un sens : celui du travail en aveugle, c'est-à-dire en fait la disjonction de la vision et de la pratique manuelle. Ce qui me semble essentiel ici, c'est bien de noter que la pratique de la casse, si cruciale pour le *mapping* du clavier (et ce, quelle qu'en soit la raison), se prolonge aussi dans le rapport tactile au caractère (devenu clé, touche, piton), au détriment du regard. Celui-ci s'en trouve certes parfois libéré pour une autre visée (le texte à entrer et plus tard la feuille dactylographiée), mais pas nécessairement : la dactylographie s'accommodera toujours de notre cécité, quand bien même elle ne l'exigerait pas... Ce qu'elle cherche, finalement, était déjà anticipé à l'heure des premières machines, comme en témoigne cette citation de la fin du XIX^e siècle : rien de moins qu'une pratique manuelle mécanisée conçue comme un réflexe conditionné et qui, en retour, redéfinirait à son image la pratique « naturelle » antérieure.

One can conceive of language in its initial development as a conditioned reflex. It is the character of reflected intentionality that distinguishes conditioned from inborn movements of expression, their greater ability to adapt, in appropriate form and degree, to the intended purpose. Because of this quality, we are not quite prepared to see in them anything but the play of mechanical circuits acquired through exercise. And yet, pantomime, the spoken word, and the written word are nothing but the product of internal, self-regulating mechanisms that are channeled and coordinated through emotions and conceptions, just as one can operate a sewing, typing or speaking machine without knowing its mechanism⁵.

4. T. Bardini (1998), « Le clavier, avec ou sans accords : Retour sur une controverse oubliée », *Réseaux*, n° 87 (janvier/février), p. 45-74.

5. Adolf Kußmaul, en 1881, cité dans Kittler, 1999 : 188.

La course prit un nouveau sens en cet instant de l'année 1888, lorsque Frank E. McGurrian de Salt Lake City, un des premiers inventeurs d'une méthode d'apprentissage de la frappe en aveugle, prouva, montre en main, sa supériorité sur un concurrent qui n'utilisait que quatre doigts et regardait son clavier. (Cooper, 1983: 5) Enfin, l'homme (et bientôt, la femme) augmenté mécaniquement tapait plus vite qu'il n'écrivait à la main: le handicap allait s'inverser. Dans un mouvement digne d'une partie à qui-perd-gagne, ce serait maintenant la machine qui apparaîtrait *a priori* supérieure, plus durable, plus efficace, en un mot, *plus performante*. La table était mise pour l'inversion fatale, et l'apparition de cette honte proliférante que diagnostiquera quelques années plus tard Günther Anders, cette honte prométhéenne qui nous afflige depuis l'avènement de la modernité, et que les successives révolutions industrielles sauront élever au rang d'angoisse métaphysique: «La honte d'être *devenu* plutôt que d'avoir été fabriqué, [...] honte de devoir son existence – à la différence des produits qui, eux, sont irréprochables parce qu'ils ont été calculés dans les moindres détails – au processus *aveugle*, non calculé et ancestral de la procréation et de la naissance» (2001: 38). Alors, en aveugle, nous devînmes co-machinés, et honteux...

LA BOULE À ÉCRIRE EST COMME MOI,
FAITE D'ACIER
MAIS FACILEMENT TORDUE EN VOYAGE.
PATIENCE ET TACT SONT REQUIS EN MASSE,
DE MÊME QUE DES DOIGTS FINS,
POUR NOUS UTILISER.⁶

Qui mieux que Friedrich Nietzsche, l'un des premiers écrivains mécanisés, pour déclamer cette vérité apocalyptique, *je suis machine, oh, homme à peine, surhomme peut-être déjà*? D'acier, telle ma machine à écrire, comme sainte Jeanne revue par L. Cohen, qui pouvait

6. Texte original:

schreibkugel ist ein ding gleich mir.

von eisen

und doch leicht zu verdrenn zumal auf reisen.

geduld und takt muss reichlich man besitzen

und feine fingerchen, uns zu benuetzen.

F. Nietzsche, «Lettre/poème février/mars 1882», cité dans Kittler, 1999: 207.

naguère s'exclamer, «*if he was fire, oh then she must be wood*⁷». Et Kittler ajoute, en évoquant le destin de la machine du philosophe de Sils Maria, soumise aux aléas climatiques de la *riviera* génoise : «*With the collapse of his machine, Nietzsche became man again*⁸». Intéressant choix de termes : un coureur exténué, un empire corrompu peuvent certes s'effondrer, mais une machine à écrire ?

S'il peut sembler que nous soyons dorénavant engagés dans une course à handicap avec nos machines, il faudrait alors tout de suite ajouter que cette course a tous les caractères paradoxaux de la mythique course d'Achille et de la tortue (telle la course de la fable, mais dont la morale aurait été *pré-écrite* par Zénon d'Élée). Il me faut maintenant revenir à ce type de paradoxe en introduisant, enfin, la troisième main de mon titre. Dans le processus de grammatisation qu'elle impulse, la main se mécanise lentement pour devenir, hélas, collection d'index : la main mise à l'index, la mainmise de l'index.

Clic clic clic

C'est dans la souris munie d'un seul bouton que ce devenir est le plus clair. Ce qui fut oublié au passage, bien sûr, c'est que la souris devait originellement être dotée de cinq boutons, à l'image inverse de cet autre dispositif inventé pour l'autre main, un clavier à cinq touches. Il n'est guère plus de doute pour personne que dans son incarnation actuelle, notre machine à écrire exige en retour de notre part l'aberration morphologique d'une troisième main : deux pour son clavier, et une pour sa souris... Hormis Stelarc, peu d'entre nous sacrifient à cette exigence, et intériorisent alors cette honte manuelle, la malédiction de cette extrémité absente. Ce que peu savent, par contre, c'est que cette absence renvoie à une autre absence et que là réside, en fait, la malédiction de la troisième main. Car cette main absente, mais pourtant nécessaire, n'est certes pas maudite du fait de son absence. Si c'était le cas, une troisième main artificielle, à la Stelarc, ferait l'affaire... Non, cette main absente est maudite car sa nécessité ne doit son existence qu'à la disparition d'une quatrième main, la main de l'extase informatique. Ou en tout cas, telle est la thèse de l'inventeur de ladite souris, cette prothèse de la troisième main. Douglas Englebart, conscient de l'absence de la troisième main, avait prévu une alternative technologique à la prothèse de Stelarc : non pas une main artificielle, mais bien

7. Leonard Cohen, «*Joan of Arc*», *Recent Songs*, Columbia, 1979.

8. Nietzsche, *ibid.*, p. 208.

un autre clavier, un clavier à accords qui, en réduisant les touches au nombre des doigts d'une main, permet l'usage de la main au singulier (Bardini, 2000). Au prix, certes, d'un apprentissage... qui n'aura finalement jamais lieu à l'heure de la souris atrophiée de ses boutons mêmes, à l'heure du marché de l'informatique personnelle... à l'heure de la convivialité.

Comme le voulait Bateson, ce qui compte ici, ce n'est pas le nombre de doigts (et donc le nombre de touches), mais bien les relations entre les doigts, incorporées dans une pratique (presque) disparue à la surface de nos claviers : la pratique de l'accord, c'est-à-dire la frappe simultanée de plusieurs touches, clés ou pitons. Je dis « presque » disparue, car que sont ces touches étranges (ces alt, cmd, trèfle, pomme, et autres légumes) si ce ne sont autant d'entrées au paradis de l'accord informatique ? (Vous savez, cette porte qui sépare les néophytes, qui utilisent systématiquement les menus, des usagers d'élite qui, justement, utilisent ces « raccourcis clavier ».) La solution « naturelle » avait certes été perçue dès l'origine de la mécanisation de l'écriture, comme en témoignent les images des prototypes du *xix^e* siècle, avant la stabilisation du dispositif à partir du design de Sholes en 1873, qui présentent tous des claviers... hérités du piano ! Rien d'étrange, donc, dans le fait que nous continuons à « pianoter » sur nos machines à écrire... Quoi qu'il en soit, c'est sur un dernier point qu'il me faut maintenant conclure, en évoquant une autre dimension de la troisième main et de sa malédiction : de retour à la graphomanie.

La « virtualisation » de la culture, cette grammatISATION numérique de l'expérience, a des faux airs de régression infinie : *troisième main*, comme pourraient dire les historiens, est le qualificatif d'un récit au cube, récit de récit de récit. La graphomanie ambiante est aussi un symptôme de l'ère du copier-coller (*cut and paste*) généralisé, cette pratique qui donne même son surnom à la génération actuelle (et des maux de tête à ses profs, aux prises avec de nouvelles formes de plagiat). Il convient de noter que cette pratique est née en même temps que l'interface graphique (c'est-à-dire en même temps que l'informatique personnelle), à Xerox PARC, au milieu des années soixante-dix. Xerox, cette compagnie de copieurs, se réinventait alors en compagnie de documents (*the document company*) et se proposait de révolutionner le *business* avec la notion ô combien illusoire de « bureau sans papier » (*paperless office*). En informatisant la pratique des éditeurs professionnels, en dématérialisant

cette « pratique du papier⁹ », elle aura surtout réussi à amplifier au point de la dénaturer la pratique fondatrice de la citation : de la deuxième à la troisième main, pour amorcer cette régression infinie de l'organe singulier. Le risque est qu'avec cette régression infinie de la main vienne une régression infinie du langage, une glosso-lalie accompagnant la graphomanie comme l'apraxie accompagne souvent l'aphasie.

Auriculaire : Incapacité apprise et course de relais

Il me reste maintenant à conclure sur un dernier concept qui, je crois, donnera tout son sens à cette régression : l'incapacité apprise¹⁰. Tout ceci pourrait passer pour une simple condamnation luddite de la technologie et de ses mains artificielles, s'il n'y avait aussi, je l'espère du moins, un autre message : toutes les incapacités, comme les compétences, les talents et les dons, d'ailleurs, ne sont pas innées. Certains handicaps sont acquis, et certains, encore plus paradoxalement, sont acquis de concert avec une compétence ou un talent. Tel est, je crois, à l'échelle de notre espèce, le statut actuel de la régression de la main diagnostiquée, entre autres, par Leroi-Gourhan. Telle est, je crois aussi, une des origines de cette graphomanie contemporaine. La « bonne nouvelle » est que tout cela n'est peut-être pas irréversible ; car ce que l'humain a appris, il peut encore le désapprendre, et retrouver la main. Si, au passage, il pouvait aussi retrouver le goût du silence et une certaine inti-

9. « Découpage et collage sont les expériences fondamentales du papier, dont lecture et écriture ne sont que des formes dérivées, transitoires, éphémères [...] il faut garder le souvenir de cette pratique originelle du papier, antérieure au langage, mais que l'accès au langage n'abolit pas tout à fait [...] le texte, c'est la pratique du papier » (Compagnon, 1979 : 16-17).

10. « What the schools of commerce now offer is further specialization along the same line of proficiency, to give increased facility in financiering and salesmanship. This specialization on commerce is like other specialization in that it draws off attention and interest from other lines than those in which the specialization falls; thereby widening the candidate's field of ignorance while it intensifies his effectiveness within his specialty. The effect, as touches the community's interest in the matter, should be an enhancement of the candidate's proficiency in all the futile ways and means of salesmanship and "conspiracy in restraint of trade," together with a heightened incapacity and ignorance bearing on such work as is of material use » (Veblen, 2007 [1918] : 152).

mité du verbe, j'avoue que je ne m'en plaindrais pas... car comme l'écrit si bien Jankélévitch, « il n'y a pas de "règle" : c'est le tact qui est la règle, le délié infiniment infini du tact, et l'esprit de finesse qui débrouille intuitivement les logogripes, et distingue les faux synonymes confondus par l'esprit d'à-peu-près » (1980 : 237).

Notre course paradoxale avec nos machines pourrait, après tout, être aussi conçue comme une course de relais, où de main naturelle à main artificielle se passerait cycliquement le témoin.

La vexation par les images

Critique du rapport de propriété à partir de la pratique
de la photographie de rue

Fabien DUMAIS

Devant l'étendue des possibilités d'analyse que recouvre le thème de la mobilisation de l'objet technique dans la production de soi, l'angle choisi pour circonscrire l'objet sur lequel porte cet article est celui de l'image, plus précisément le rapport qu'un individu entretient avec « l'image de lui-même » et le rôle qu'a ce rapport dans le processus de subjectivation. L'appareil photo, en tant qu'objet technique, produit des images qui peuvent s'intégrer dans une démarche de production de soi. Or, ces images ne sont pas nécessairement l'œuvre de l'individu photographié et celui-ci n'a pas toujours consenti à leur prise ou à leur publication. Comment se définit pour l'individu le rapport aux images photographiques ? La pratique de la *street photography*, ou photographie de rue, sert ici d'exemple pour l'analyse de ce rapport. Un rapport de propriété à l'image de soi-même traverse l'ensemble du discours posé sur cette pratique, discours ayant des effets sur la conception individuelle et sociale des formes de subjectivité, sur les idées morales légitimées et sur la production juridique de lois (le droit à l'image) concernant la prise et la publication d'images produites par un appareil photo.

L'ensemble d'éléments discursifs et non discursifs qui donnent sens au rapport de propriété constitue un agencement qui limite les possibilités de transformation du soi par l'*expérience vexatoire* que pourraient permettre les images issues de cette pratique photographique. Dans son texte « La vexation par les machines », Peter Sloterdijk définit la vexation comme « [...] la douleur causée par le fait d'être pénétré par quelque chose de momentanément ou de durablement plus puissant que l'homéostasie narcissique » (Sloterdijk, 2001a [1996] : 236), entendant par homéostasie narcissique la sensation « [...] d'une intégration affective et cognitive réussie de l'être humain en lui-même, dans son collectif moral et dans sa culture » (*ibid.* : 235-236). Autrement dit, une expérience vexatoire trouble l'équilibre qu'une personne ressent habituellement par rapport à elle-même et à son intégration dans l'environnement social dans lequel elle évolue. La vexation diffère de l'agression parce qu'elle « [...] renvoie à un processus intellectuel dans lequel l'homme

curieux [...] se révèle de plus en plus comme celui qui récolte un désavantage croissant à être soi-même; son instruction se fait au prix de sévères dommages à son bouclier immunitaire cognitif» (*ibid.* : 240). La vexation a comme finalité l'évolution du vexé et non la diminution de sa puissance d'agir ou son aliénation; elle l'instruit en quelque sorte sur une partie potentielle de lui-même. En affectant la forme de son identité, la vexation transforme l'individu.

Or, le rapport de propriété qui sera critiqué dans cet article se base, en la tordant à son avantage, sur une philosophie de l'identité et de la représentation, observable déjà sous des formes différentes dans les conceptions classique et moderne du droit et dans l'idée transcendante des droits humains. La critique du rapport de propriété à l'image et de ses fondements est possible si l'on recourt à une philosophie de l'immanence qui permet de reconfigurer le rapport à l'image dans le processus de subjectivation, *faisant passer l'image du statut de représentation à celui d'apparition*. Ce changement de perspective est crucial pour fonder un nouveau rapport à «l'image de soi-même», parce qu'il rend mieux compte de la nature de la photographie de rue, sans avoir à l'interpréter à partir d'une conception de l'individu basée soit sur une finitude morale, soit sur un rapport commercial de propriété à soi-même. Dès lors qu'il n'est plus question d'être «représenté» par une image (que ce soit, comme on le verra, en amont ou en aval de l'individu), mais bien d'être rempli de la force de métamorphose de ce que l'on appellera bientôt des *images apparitionnelles*, une nouvelle éthique devient possible: elle ne sera non plus basée sur l'illusion d'intégrité si prégnante dans le droit, mais sur la vitalité des rapports de forces engendrés. Alors seulement pourra-t-on apprécier à leur juste valeur les images issues de la photographie de rue.

L'image dans la subjectivation

La photographie de rue a en effet comme matériau le quotidien humain. Pour pratiquer un tel genre photographique, on peut prendre en photo des humains, des corps qui, dans l'espace public, se déplacent et s'affairent à toutes sortes d'activités, participant ainsi à la modulation de cet espace. Certes, le paysage photographique peut participer de la redéfinition de l'environnement de la vie quotidienne. Par sa présence, le paysage «regarde» le quotidien et ainsi le change. Mais réduire la photographie de la quotidienneté à cet espace sans visage en limiterait les effets aussi bien sur la pratique que sur les sujets. Le regard réflexif que l'humain peut

produire sur lui-même est d'autant plus puissant que le visage est pris en photo. Le visage est un lieu de la subjectivation psychique et sociale, il présente des mondes possibles pour la production de soi, et ce même dans un sens organique : « Par l'ouverture du visage [...], l'homme est devenu un animal ouvert au monde [...] [S]on agent, son média [...] est en premier lieu l'espace interfacial ou la sphère interfaciale. [...] [L]es visages humains [...] se sont dans une certaine mesure hissés les uns les autres hors de la silhouette animale, par une simple contemplation réciproque » (Sloterdijk, 2010 [1998] : 180). Bien avant le portrait ou le miroir, la sphère interfaciale est un média grâce auquel l'humain a pu élaborer un mode d'organisation de la pensée caractérisé par une ouverture à l'autre et au monde.

Par l'image du visage d'autrui, l'humain est amené à penser. On se rappelle que le mythe de Narcisse, illustrant métaphoriquement l'action de réfléchir sur soi, est basé sur la fascination qu'exerçait sur Narcisse lui-même « son » image. Or, pour Sloterdijk,

Le mythe de Narcisse [...] doit [...] être lu [...] comme une allusion au caractère inquiétant et inhabituel de la réflexion faciale débutante. [...] [S]a chute stupide dans l'image suppose que jusqu'alors, chaque visage qu'il lui était donné de voir ne pouvait être que le visage d'un autre. Le malheur narcissique constitue un accident du début de la réflexion sur soi-même. (Sloterdijk, 2010 [1998] : 217)

La conception préindividualiste de la réflexion que l'on retrouve dans le mythe de Narcisse prend certes en compte l'image, seulement elle est alors habituellement produite par la communauté. C'est ce qui rend si inquiétant pour Narcisse la perception de son reflet, justement parce qu'il se pense seul au moment de la rencontre.

Ni la communauté ni l'individu ne pré-existent l'une à l'autre en tant que formes. Chacun crée pour l'autre des possibles, sans lesquels aucune de ces formes ne pourrait être : « Autrui n'apparaît ici ni comme un sujet ni comme un objet, mais, ce qui est très différent, comme un monde possible, comme la possibilité d'un monde effrayant » (Deleuze et Guattari, 2005 [1991] : 22). Effrayant, effectivement, car l'ouverture est corrélative d'une perte des certitudes, aussi illusoire soient-elles. Il est à noter ici que dans le mythe de Narcisse, autrui peut être le visage d'une autre personne, mais l'image joue aussi bien ce rôle. La fonction-autrui, ou *ce qui nous*

regarde, s'incarne dans plusieurs artefacts, et l'image d'un visage actualise doublement cette fonction parce que le visage et l'image la performant simultanément.

Or, si l'image est une fonction-autrui ou un complexe de possibles qui affecte suffisamment un corps pour que celui-ci change son état, alors *elle ne peut pas être comprise essentiellement comme une représentation*, mais comme un ensemble de forces qui modulent le devenir des corps. À l'encontre de l'opinion commune supposant que l'image soit d'abord une représentation du monde, on la définit ici comme un pli (un rapport de forces) dans le tissu de l'expérience, qui a pour caractéristique de se plier continuellement, sans plan d'organisation préétabli. Il y a des « compositions de rapports de forces » (Sauvagnargues, 2007 : 158) qui surgissent, *l'image comme apparition*, outil du plan d'immanence, bousculant la métastabilité des formes en place. Les faits du monde sont eux-mêmes des compositions, des « *formes agissantes*, des images en actes » (Didi-Huberman, 1996 : 159). L'image ancre empiriquement la perception dans la matière, telle une immanence visuelle au cœur des phénomènes.

Photographier le quotidien consiste d'une part à s'immiscer dans les plis de la vie humaine, tout hétéroclite et changeante que celle-ci puisse être, à sonder les événements qui ne se laissent pas englober dans l'apparente fixité du monde, et d'autre part à faire apparaître l'image elle-même comme un événement qui plie le quotidien. Il s'agit de mettre en évidence les interstices et même créer des plis dans le tissu du quotidien, plis ayant un potentiel de subversion à actualiser. Car si la « [...] photographie participe d'une forme de transfiguration de la quotidienneté du monde » (Tisseron, 1996 : 122), c'est bien parce que, même sans la photo, des plis apparaissent dans la vie quotidienne, tels des événements produisant un mouvement expérientiel. L'image photographique, quant à elle, peut rendre saillant ce dynamisme en créant un moule (Deleuze, 1983 : 39), un instant dans la modulation des événements.

On a montré avec l'analyse de la visagéité, et expliqué grâce au mythe de Narcisse, que l'image est fondamentale dans le processus de subjectivation : « [...] le corps ne peut être dit que parce qu'il est pris dans la fiction (au sens du verbe latin *ingere* : façonner pour représenter). Il ne peut décoller de l'indicible qu'à condition qu'il soit fait image » (Legendre, 1994 : 41). La relation entre la trace du corps et la forme (ou l'image) du corps ne doit pas être comprise comme une relation iconique, car celle-ci n'apparaît que

secondement et de façon différée. La ressemblance avec soi-même est l'effet d'une rétrospection cognitive produisant le mirage de l'autoréflexivité. Advenant qu'on la considère première, elle est sous-tendue par un présupposé substantialiste à propos de soi-même, qui s'appuie sur une double croyance, soit celle de l'*avoir* – «cette image est la mienne» – et celle d'un réalisme naïf – «cette image représente l'essence de ce que je vois». Or, du point de vue soutenu ici, l'image se lie plutôt à la trace du corps dans une tension telle que c'est leur différence qui les fait être et durer. Cette relation de contiguïté rappelle la scission entre une inscription existentielle et sa «représentation». Elle ne présuppose ni une matière passive ou substantielle (substantialisme) ni une forme préexistante dans une cause formelle (idéalisme antique), dont la relation au corps serait supposément symbolique, comme si une image parfaite pouvait transcender l'image empiriquement façonnée. Dans la relation que l'on tente plutôt de définir ici, *prendre forme*, c'est établir processuellement et empiriquement une tension entre la trace du corps et le corps mis en image, ceux-ci se produisant par la tension. Certes, ce processus sémiotique ne se produit pas sous la forme du *tabula rasa*. Il y a toujours comme troisième terme une «image interprétative», tel un environnement formé de multiples éléments de l'expérience passée et présente, comprenant entre autres des connaissances et des affects. La tension, qui fait durer, est d'autant plus grande que l'image interprétative renforce la relation et augmente paradoxalement le nombre et la valeur des possibles ainsi rendus disponibles pour la transformation de tout corps. On peut dire que l'efficace de la relation dépend de la puissance contextuelle de l'image interprétative.

On ne saurait trop montrer l'importance de l'image interprétative, notamment à cause du rôle organisateur et stabilisateur qu'elle joue, par exemple dans le processus de subjectivation et dans la définition du rapport que l'individu entretient avec l'image de lui-même. Comme telle, l'image interprétative n'est qu'une fonction, au sens où son contenu peut être tour à tour pris comme matière pour une autre image interprétative. L'enchevêtrement des images interprétatives forme un réseau de sens. L'analyse régressive des postulats de chaque image interprétative amène à supposer, il est vrai, qu'une image interprétative doit agir comme un plan d'organisation transcendant l'ensemble des images interprétatives. Il s'agit pourtant d'une interprétation ontologique d'une fonction «logique» du processus sémiotique. Or, d'un point de vue immanentiste, on ne peut pas affirmer qu'un plan d'organisation ait un

tel statut ontologique, car cela signifierait instituer l'image interprétative en forme primordiale, à laquelle on ne pourrait que se conformer. Tel est le paradoxe ontologique de la sémiologie, d'un point de vue immanent : en tant que fonction logique d'une structure sémiotique, l'image interprétative reste toujours subordonnée à une relation *radicalement empirique* qui est constitutive du devenir de son propre être, bien que cette même relation ne soit pas possible sans référer à une image interprétative. Au plan de transcendance doit alors être substitué un plan d'immanence qui assume et performe le paradoxe ontologique d'une image interprétative à la fois première et empiriquement prise dans un devenir. Un des buts de cet article est de réinterpréter le rapport à l'image de soi-même à partir d'une perspective immanentiste, cela ayant un impact sur les conceptions juridique et sociale de la photographie de rue. Mais avant d'en arriver à une telle réinterprétation, il importe de bien expliquer le réseau de sens qui relie ensemble, dans une philosophie de l'identité, « plan de transcendance », « *a priori* de la représentation », « droits humains » et « rapport de propriété », dont le « droit à l'image » fait état.

La construction du rapport de propriété

Plusieurs images produites sont subordonnées aux lois du marché et à l'idéologie de la communication, au contenu sémantique des « messages » qui transitent par les médias de masse, trouvant dans ce paradigme sécurité et pérennité. Ces images sont des représentations, des messages transférables et commercialisables. Même la notion d'événement est reprise à la faveur de cette régulation économico-communicationnelle. À l'ère de « l'information continue », qui prétend conjurer l'abîme temporel et sémiotique entre la représentation et l'événement par une logique de la transparence – « ce que l'on montre/voit représente ce qui est, ici et maintenant » –, les « conditions de l'événementialisation » (Stiegler, 1996 : 121) sont alors en grande partie régies par des techniques développées dans le but de transmettre ces messages au public. Or, à trop vouloir esquiver l'indéterminé de l'expérience en tentant de montrer tout ce qui arrive, la notion d'événement perd de sa complexité et de son extension. De ce point de vue, « [...] un événement n'accède au rang d'événement et n'a effectivement lieu que s'il est "couvert" [...] La "couverture" obéit à des critères de sélection articulés par la finalité de la production d'une plus-value » (*ibid.* : 134-135). Le plan d'organisation englobant la production d'images réduit l'événement

aux catégories dichotomiques du tout-privé ou du tout-public : n'est photographiable que ce qui est d'intérêt privé (se photographier soi-même et son avoir) ou d'intérêt public. Et le flou conceptuel qui entoure ledit intérêt public est alors contrecarré par une radicalisation du pôle inverse : chaque personne dans l'espace public a droit à sa vie privée et ne peut être photographiée par autrui dès lors que l'intérêt public n'est pas évident aux yeux du système qui le juge, selon des règles issues du plan d'organisation.

On perd en effet de plus en plus la possibilité de produire des images d'une vie quotidienne tombant à l'extérieur de la catégorie de l'intérêt public, parce que la loi, au Québec, exige depuis 1998 (suite au jugement de « L'affaire Aubry » à propos d'une image prise par le photographe Gilbert Duclos) le consentement des personnes photographiées pour pouvoir les publier, ce qui est en pratique fort difficile à obtenir. La polémique entourant la photographie de rue est que, si d'une manière générale on apprécie ce type d'images, il y a néanmoins un malaise à se faire photographier. Le geste photographique peut être perçu comme une agression envers la personne photographiée. Devant les dérives possibles quant à l'utilisation préjudiciable de ces images, un « droit à l'image » est produit, telle une traduction juridique de la sensation d'agression éprouvée par l'individu. « Le droit à l'image, note le juriste et professeur Jean Goulet, [...] est cette prérogative impartie à toute personne de régir la saisie et la circulation de son image. Ce droit est ancré à sa personnalité même [...] » (Goulet, 2010 : 36). C'est dire qu'il est inscrit dans la loi comme inaliénable. Ce droit considère comme une atteinte, voire une agression, la publication sans consentement d'une image dans laquelle les personnes reconnues ne sont pas utilisées seulement à titre d'accessoires par rapport au sujet principal de l'image.

Pour fonder ce droit, on a cru bon de le considérer dans l'optique du droit à la vie privée de la *Charte québécoise des droits et libertés*, et ce à partir d'une branche de la vie privée, soit le droit à l'anonymat, celui-ci étant « [...] la possibilité de faire certaines choses sans être identifié » (Trudel, [consulté en] 2011 : 114), ce qui est généralement valable aussi dans l'espace public. C'est donc ce droit qui est violé lorsqu'on publie un portrait pris à la volée dans la rue. Mais dès l'instant où ce droit est ancré dans la vie privée, l'individu se sent moralement justifié de considérer la prise de photo en soi comme une agression contre sa personne, parce que son image est saisie par un autre, via un appareil qui le permet. Dit en ces mots, il est facile

de concevoir le geste photographique comme le vol de l'image d'un individu, les verbes *prendre* et *saisir* pouvant se référer à l'avoir, la possession ou la propriété.

Il s'agit maintenant de montrer à grands traits comment on en est arrivés aujourd'hui à une image interprétative déterminant un rapport de propriété à l'image de soi. Ce schème interprétatif est observable aussi bien dans le droit contemporain que dans la forme de subjectivité représentative du mode actuel de régulation sociale. On pose l'hypothèse que le rapport à l'image est passé d'un point de vue moral et transcendant à un point de vue économique et transcendant, et que cela se concrétise particulièrement dans les transformations historiques qu'a subies l'individualisme. Certes, le mythe de Narcisse met en lumière le fait qu'une « évolution individualisante » (Sloterdijk, 2010 [1998]: 218) a déjà eu lieu, mais une focalisation narcissique particulière est apparue lors de la rupture agonistique entre les sociétés traditionnelles et la modernité. L'individualisme, comme doctrine visant l'émancipation et la liberté, est né à l'époque moderne et s'est transformé en fonction des changements socio-historiques. De la morale moderne comme devoir universel pour tous les individus – selon une conception « horizontale » des valeurs (la mêmeté en amont des situations empiriques) –, on est passés à la propriété économique contemporaine de soi sur soi, sur un mode atomistique, selon une conception « verticale » des valeurs (l'ipséité en amont des situations empiriques, juxtée à une mienneté de l'avoir et de l'être). D'un rapport moral à l'image (« quels sont mes droits et devoirs issus de l'image moderne de l'individu ? »), on est passés à un rapport de propriété à l'image (« quels droits ai-je sur ma propre image ? »).

Dans l'analyse que l'on propose se dresse aussi une critique du droit. Non pas tant une critique menant à la révélation d'un jugement sans contenu qui surplomberait la loi positive, ni même une critique visant à dénoncer les faiblesses de la loi, nous référant encore par là à une structure implicitement non critiquée. On partage plutôt le point de vue de Laurent de Sutter (2009) pour qui « [...] la critique de la pensée de la loi est avant tout déploiement de ce statut paradoxal : elle révèle que la loi constitue toujours un “plan de transcendance” qui en est comme le secret, mais un secret de bien peu de valeur » (*ibid.* : 57). Concevoir le droit selon un plan d'immanence est une tâche encore à accomplir, et s'il est impossible ici de procéder à une telle clinique du droit, on espère que cette réflexion indiquera au moins quelques idées allant dans cette direction.

Un mot d'abord sur le droit classique, qui précède chronologiquement le droit moderne (s'y étant opposé) auquel l'actuel droit doit beaucoup. Le droit classique, note Sutter, est comme une «[...] blessure ouverte par l'ironie socratique» (*ibid.* : 35), celle-ci étant «[...] l'expression d'un désir de *rectification* de ce qui apparaît comme un déficit dans le chef de l'individu – déficit toutefois destiné à rester toujours actif, dès lors que seule la disparition de l'individu dans l'Idée [du bien] serait à même de la réaliser» (*ibid.*). Toute «solution» amenée par Socrate est une plaisanterie qui rit de l'autorité individuelle et rappelle l'impossible réconciliation entre le fond (l'Idée) et l'individu. Néanmoins, de l'intérieur la finitude de l'individu s'accompagne d'un éros de rectification par la dialectique, parce que le *telos* du bien y est comme inscrit. La dialectique est au cœur du droit classique, car elle cherche la vérité ontologique qui ne se réduit pas à une vérité démonstrative extérieure à l'individu (Dixsaut, 2001 : 325). D'un point de vue extérieur, l'exercice dialectique part des artefacts représentationnels que traînent avec eux les individus. La tradition est intégrée comme lieu de travail pour la mise en œuvre d'un droit visant le plan de transcendance, bien que la transcendance ne soit pas affirmée comme telle chez Platon, car le bien comme but de la dialectique lui est intérieur. *Le rapport classique à l'image de soi-même est dialectique, au sens où c'est dans le jeu des images et par la rectification de ces images qu'une émancipation de soi et de l'humanité est possible.* La dialectique est le principe actif du droit classique pensé par Platon. Ce droit est basé sur le jeu du *logos* qui est représentatif des mouvements de la pensée.

Or, les lois, dans le droit classique, sont jugées non pas à partir du bien, mais à partir de l'*image* du bien (c'est-à-dire le «mieux») à laquelle il faut obéir. Cette extériorisation du bien est une nécessité pour l'institution du droit classique. Même si elle est en soi illusoire (et donc forcément injuste), l'image du bien fait en conséquence ironiquement office de justice. Reprenant l'allégorie de la caverne, Sloterdijk explicite ce qu'il en est pour Platon du retournement radical vers l'idée du bien, dont paradoxalement seule la «disparition» de l'individu serait la «preuve» que le retournement a eu lieu, ce qui pose un problème pour la pratique du droit :

[...] selon Platon, tous les phénomènes du monde, toutes les images et toutes les perceptions sont produits par un projecteur mental lançant des idées sur des écrans de matière mobile, c'est-à-dire sur les corps. [...] Si l'on s'arrache aux jeux des images et si l'on cherche le chemin permettant de sortir de la caverne de projection pour rejoindre la liberté, on passe, à

l'approche de la sortie, près du projecteur d'*eidos*. En le regardant, nous comprenons enfin, avec autant d'étonnement que d'ironie: c'est donc ainsi que l'on produit des phénomènes. (Sloterdijk, 2001b [1996]: 319-320)

En pratique, un système juridique s'appuyant sur l'ironie socratique ne pourrait s'effectuer que par la persuasion et la domination. Le type de droit qui le surplombe est dysfonctionnel, d'une part parce que l'idée du bien qui le fonde ne peut être émise que par la persuasion ou la domination (par une volonté divine, elle-même représentée par une autorité), et d'autre part parce que même si l'on admettait que la persuasion n'est qu'un moyen subordonné au processus de découverte, l'essence même du bien ne pourrait être alors que « dialectiquement saisie » (Dixsaut, 2001: 163), c'est-à-dire dans un échange désintéressé qui suppose, et donc cherche la vérité. On imagine bien que l'échange dialectique tourne court lorsque le coupable veut se défendre ou lorsque l'innocent est déjà condamné avant la tenue du procès.

Le droit moderne doit alors se défaire de l'image classique de la loi. Tout autrement ironique que le droit classique, le droit moderne tel que Kant le synthétise procède par une inversion du bien et de la loi: «[...] la loi morale, écrit Gilles Deleuze à propos de la conception kantienne du droit, est la représentation d'une pure forme, indépendante d'un contenu et d'un objet, d'un domaine de circonstance. La loi morale signifie LA LOI, la forme de la loi, comme excluant tout principe supérieur capable de la fonder » (Deleuze, 1967: 72). Or, du moment où la loi n'a ni contenu ni objet, elle purifie sa propre forme de loi de manière à se cliver de toute circonstance empirique. Suivant cette interprétation, Kant fait preuve à la fois d'ironie et d'humour, malgré tout le sérieux auquel sa thèse mène: «[...] une ironie consistant à se retirer le fondement que l'on recherchait; et un humour consistant à se retirer la possibilité de pouvoir affirmer cette absence de fondement » (de Sutter, 2009: 26). L'ironie kantienne, c'est «[...] l']ironie classique [...] correspondant à] l'image moderne de la loi [...] qui] opère cette suture [à la blessure] par la représentation: l'être et l'individu s'y rejoignent pour ne plus faire qu'un – sauf qu'il s'agit d'une image » (*ibid.*: 35). Ce simulacre consiste à créer cette illusion d'intégrité en amont de l'individu empirique et paradoxalement un sentiment de finitude chez ce dernier. Ses devoirs étant ancrés en lui, il ne peut que souffrir d'une grande culpabilité; il n'est en effet jamais totalement ce qu'il doit être. Kant fait du « je pense » une condition de la pensée et du « je suis » le résultat empirique, condition et

résultat étant alors logiquement clivés (Sauvagnargues, 2009 : 23) d'une manière telle qu'à la différence de Platon, le sujet empirique kantien ne peut qu'être passif devant la pensée. La dialectique chez Kant n'est au fond qu'une «[...] illusion positive en ce qu'elle permet à la raison de découvrir son usage législateur» (*ibid.* : 38). Mais le schème qui prévaut est toujours celui de la représentation, l'image interprétative de la pensée est celle d'un plan d'organisation, un plan transcendant.

La modernité a ainsi produit un individu tourné vers la raison comme source législative, source qui doit de ce point de vue le précéder. Le sociologue Michel Freitag souligne qu'en étant le «[s]iège de la raison universelle, l'individu en tant que tel devenait [à l'époque moderne] le porteur de la "dignité humaine", associée aux idées de liberté, d'égalité et de justice [...]» (Freitag, 2002 : 92). La modernité fait précéder la représentation de l'individu (l'individu en droit) à l'individu empirique. Elle lui énonce ses devoirs, ses droits et ses responsabilités, parce qu'il est le siège de la raison universelle, et telle est la voie de sa liberté. Il s'agit d'une définition de l'individualisme moderne. C'est donc à la conception moderne de l'individu que se réfèrent les droits de la personne.

Or, aujourd'hui le droit doit intégrer, dans sa définition, le pluralisme juridique issu de la multiplication des instances décisionnelles ayant comme but de maîtriser les circonstances concrètes et multiples données dans l'environnement social. Le droit se doit d'être en négociation avec les nombreux partenaires sociaux. Voulant prendre en compte la multiplicité irréductible des divers groupes, «[...] la Cour suprême [du Canada] s'est progressivement engagée à interpréter la Charte comme comportant la reconnaissance du droit à la différence» (*ibid.* : 83), ainsi «[...] une telle évolution a sanctionné la tendance à l'affirmation des identités particularistes dans la société» (*ibid.* : 84). Il n'en fallait pas plus pour effectuer le passage d'une identité moderne – horizontale, au sens où l'on se réfère à la mêmeité des individus – à la psychologisation contemporaine de la différence identitaire et à la verticalisation des droits individuels, à l'ipsité des individus.

La verticalisation des droits humains provoque la neutralisation de toute sentimentalité liée à la reconnaissance d'un fondement principal à l'humanité, de même qu'une généralisation de la logique communicationnelle d'échange. Ainsi, le rapport «universel» de propriété de l'individu face à lui-même et à ce qu'il exprime rend

tout simplement compte de l'application radicale d'une forme sociale de régulation à la forme de subjectivité permettant sa pleine efficience. Cela est explicitement noté par Freitag: « Il subsiste [...] dans la logique de régulation des sociétés contemporaines la référence à une instance universaliste: c'est celle qui a été entièrement rabattue sur les "lois du marché", et sur l'absolutisation du droit de propriété qui représente la condition de leur autonomisation » (*ibid.*: 85). De la modernité, on garde l'exigence législative, alors que les droits et devoirs qui y sont associés se transforment, corrélativement à la radicalisation individualisante nécessaire pour l'application générale des lois du marché. On exige de l'individu qu'il fasse de lui-même un projet, que sa créativité soit pleinement exploitée et donc au moins potentiellement commercialisable. Il s'établit ainsi une logique paradoxale qui fonde l'ossature de la nouvelle interprétation des droits humains. Toute différence est reprise à la faveur d'une uniformisation du rapport à soi: l'uniformément différent. Au fond, cette logique n'est paradoxale qu'en apparence, car elle est subordonnée à l'uniformité, à une logique de l'identité.

L'individualisme contemporain se base sur le désir de faire coïncider l'image de soi-même avec ce que l'on veut représenter, ce qui renvoie paradoxalement à une « recherche médiatisée de l'authenticité » (Allard et Vanderberghe, 2003: 198). L'appareil photo est sans doute l'un des objets techniques qui a le plus fortement influencé ce rapport actuel à l'image. Aujourd'hui, les caméras numériques de petite taille permettent, de par leur efficacité photographique, leur transportabilité, leur facilité d'utilisation et la vitesse presque immédiate avec laquelle l'image de soi-même est concrétisée, de mobiliser les photographies dans la production de soi. La narration de soi passe aujourd'hui par le dévoilement de l'intimité, autrement appelé « l'extimité » par le psychanalyste Serge Tisseron: « [...] le mouvement qui pousse chacun à mettre en avant une partie de sa vie intime, autant physique que psychique. [...] Elle consiste dans le désir de communiquer à propos de son monde intérieur » (Tisseron, 2001: 52). Bien entendu, ce monde intérieur se produit par la médiation d'une image interprétative psychique ou physique. Il y a donc intériorisation d'un rapport à l'image, avant que cette intimité soit dévoilée. Tisseron en vient même à dire que « [...] le traditionnel "stade du miroir" décrit par Jacques Lacan pourrait bientôt être remplacé par un "stade des écrans" » (Tisseron, 2007: 3). D'une certaine façon, l'objet technique (par exemple, l'appareil photo) colle au corps, ce qui a pour effet de naturaliser son produit qu'est l'image.

L'exigence de coïncidence entre l'image et le sujet fait en sorte que l'image produite doit être immédiatement associée à la personne, à ce qu'elle est intimement, à ce qu'elle produit et possède. Cela mène à une éthique de l'innocuité, à la non-nuisance du travail d'autrui: «[...] la rencontre avec l'homme se fait essentiellement sous le signe de l'indifférence. [...] L'autre importe moins que mon intérêt strictement personnel» (Lipovetsky, 1983: 276-277). Or, il existe d'autres situations où le geste photographique, au contraire, met à mal l'idée selon laquelle l'image est une production individuelle. Dans le cas de la photographie de rue, l'individu n'est pas lui-même producteur de son image, celle-ci provient du regard d'autrui porté sur lui. Du point de vue de l'éthique de l'innocuité, l'individu photographié est victime d'une agression et peut donc se prévaloir du droit à l'image.

L'expérience vexatoire

Si l'on tient à ce que la pratique de la photographie de rue ne meure pas étouffée à cause d'un rapport de propriété à l'image, il importe de redéfinir ce rapport. On propose de concevoir le geste photographique sur la rue non comme une agression, mais comme une vexation, en ce sens que l'image ouvre des possibles sur lesquels l'individu photographié n'a pas le contrôle, mais grâce auxquels il peut sortir de son rapport réactif au monde pour vivre autrement et mieux. Plus profondément, il en va de la capacité même de penser et de se réfléchir, parce que, de manière semblable à l'image, la pensée est aussi une expérience intrusive, car elle rend incertain l'ensemble des habitudes en place en faisant apparaître des possibles. En explicitant ce lien entre l'image et la pensée, on peut mieux comprendre ce qu'implique la vexation dans l'analyse du rapport entretenu avec l'image de soi, passant d'un rapport de propriété à un rapport d'ouverture et de métamorphose. *La pensée et l'image de soi sont des expériences d'une grande importance dans le processus de subjectivation, car elles actualisent la fonction-autrui.* La forme de subjectivité «vexante et vexée», qui délimite les possibilités d'action, est conçue en fonction de sa continuité non pas *malgré* le changement, mais *par* le changement, c'est-à-dire grâce à l'intrusion de la différence en soi.

Que veut-on dire lorsqu'on prétend qu'un photographe vexe le rapport de propriété qu'un individu contemporain entretient avec l'image de lui-même? Lorsqu'il est en adéquation avec «son» image, l'individu se regarde normalement à partir d'une image qui singe son désir de conservation: «je suis bien tel que je me représente».

Or, l'expérience vexatoire produite par la photographie de rue chamboule cette adéquation narcissique. Même s'il s'agit de l'image d'une personne, ce n'est que secondement que cette reconnaissance prend place ; avant la représentation, la fonction-autrui fait son travail, témoigne de la force artistique et culturelle de l'œuvre. La photographie de rue est particulièrement propice à l'intrusion des différences en soi, parce que ces images agissent *sous le couvert de la représentation de soi*. La « représentation de soi » dans une photographie de rue est au fond comme un cheval de Troie, amenant avec lui une composition de rapports de forces qui ouvre à de nouveaux possibles. En somme, ces images vexent au moins de trois manières : par le regard d'autrui, par l'image produite et par la ruse de la fonction-autrui qui se présente sous les traits de la représentation de soi.

On pourrait interpréter la vexation comme un des « moments » dialectiques menant idéalement à la pleine puissance de l'humain. On a vu en effet que la dialectique est l'une des hypothèses philosophiques les plus prégnantes pour expliquer la nécessité de la critique et de la rencontre de l'autre dans le processus d'émancipation. En tant que *négation de l'apparence de soi*, longtemps autrui en tant que négation de l'apparence de soi a été pris conceptuellement soit comme la méthode de production de soi, soit comme la description du développement de l'histoire de l'humain et plus généralement l'histoire de la pensée, comme si l'histoire était une succession de négations de ce qui a été. La vexation ressemble parfois à ce mouvement dialectique. En ce sens, la photographie de rue engendrerait bien une dialectique émancipatrice, parce qu'elle provoque dans les faits une négation de l'image intérieure de soi par une image extérieure de soi. Mais concevoir autrui comme négation, n'est-ce pas encore se laisser prendre au jeu des entités déjà individualisées ? Au contraire :

[...] il faut suivre à l'envers ce chemin, et, partant des sujets qui effectuent la structure-autrui, remonter jusqu'à cette structure en elle-même, donc appréhender Autrui comme n'étant Personne, puis aller encore plus loin, [...] atteindre à ces régions où la structure-autrui ne fonctionne plus, loin des objets et des sujets qu'elle conditionne, pour laisser les singularités [pré-individuelles] se déployer [...]. (Deleuze, 2011 [1968] : 361)

La dialectique « je vs autrui » est, selon Deleuze, une *illusion négative* qui amène la pensée à se penser finalement elle-même dans un rapport de *mimesis*, se figeant dans une représentation de son propre pouvoir et déniait ainsi la fonction des forces qui entrent

en jeu dans la constitution de l'acte de penser. Cette représentation est ce que Deleuze appelle « l'image de la pensée » (*ibid.* : chap. 3) Qu'elle soit une démarche rectificatrice (Platon) ou une illusion positive (Kant), *la dialectique se base sur un schème représentationnel qui ne permet pas de concevoir la production de soi de manière pleinement immanente.*

Est-il possible de concevoir la dialectique autrement que comme un mouvement subordonné à une image de la pensée ou à une forme au repos ? On aurait affaire à une dialectique immanente :

De quelle [*sic*] genre de « dialectique » s'agit-il ici ? [...L]es polarités ne s'y réduisent jamais, [...] elles s'y transforment et s'y déplacent constamment. Elles tourbillonnent à la façon du fleuve [...], c'est-à-dire à la façon d'un mouvement immanent. Elles ne connaissent pas la « synthèse » au sens de la « réconciliation » hégélienne : bien au contraire, elles ne produisent que de la tourmente renouvelée. (Didi-Huberman, 2002 : 97)

Prise dans le mouvement immanent qui n'appelle ni ne présume, ne serait-ce qu'idéalement, aucun repos *a priori*, il ne reste alors à la dialectique que bien peu de sa définition classique. Aussi appelée « dialectique paradoxale » (Didi-Huberman, 1996 : 154), elle a un usage *extatique*, parce qu'elle ouvre à de nouveaux possibles. La connaissance qu'elle produit est de même une « connaissance paradoxale » (*ibid.*), car elle problématise de nouveau ce qu'elle amène comme solution. À la différence de la dialectique disons « non paradoxale », l'ouverture provoquée par une dialectique immanente ne fait jamais du surplace, elle est prise dans le devenir expérientiel et ne s'y soustrait ou ne s'en exclut jamais.

Néanmoins, l'ontologie nietzschéenne des forces permet d'expliquer autrement que dialectiquement le processus de vexation, et cette option radicalise les postulats d'une philosophie de l'immanence. En tant que nietzschéen, Sloterdijk utilise l'expression « informations envahissantes » (Sloterdijk, 2001a : 236) pour désigner dans la vexation une certaine « négation » de la forme actuelle stabilisée, mais il faut bien comprendre qu'une *force* qui informe peut être différente sans être négative. Une pluralité de forces est en fait à l'œuvre dans le devenir des formes. Deleuze souligne dans son étude sur Nietzsche que « Le pluralisme a parfois des apparences dialectiques ; il en est l'ennemi le plus farouche, le seul ennemi profond [...] Dans son rapport avec l'autre, la force qui se fait obéir ne nie pas l'autre ou ce qu'elle n'est pas, elle affirme sa propre différence et jouit de cette différence » (Deleuze, 2005 [1962] : 9).

La négation n'est que la reprise réactive d'une différence active, vitale. Il y a dialectique quand la force (contenue dans la forme pragmatique de subjectivité) de l'individu vexé réagit: «[...] [la force] nie tout ce qu'elle n'est pas et fait de cette négation sa propre essence et le principe de son existence» (*ibid.*: 11). Il y a dialectique quand les formes ont préséance sur les forces, quand les puissances d'un individu et celles de ce qui le pénètrent sont conçues dans une terminologie de la représentation, c'est-à-dire la puissance comme pouvoir de contrôle et d'influence, le pouvoir comme représentation de la puissance.

Ce passage par la dialectique et sa différence avec la vexation, montre une fois de plus que la photographie de rue, si elle doit être comprise comme une vexation, ne peut pas être comprise à partir d'une philosophie de l'identité et de la représentation, dont l'envers est la négation éphémère de cette même identité. Tout rapport à l'image qui reste pris dans une perspective dialectique représentationnelle du pouvoir ne peut que concevoir la vexation d'abord comme une agression. Suivant l'appropriation quelque peu intéressée que Deleuze fait de Nietzsche (Dixsaut, 2006: 281), on peut dire que la force de conservation à la base d'une philosophie de l'identité est *réactive*, car elle voit l'intrusion comme un contrôle de – et une contrainte à – la liberté individuelle et au droit à la vie privée. *Active* est au contraire cette «force de métamorphose» (Deleuze, 2005 [1962]: 48) à la base d'une philosophie de la différence, qui voit l'intrusion de différences comme une opportunité de changement et de production de soi.

L'intérêt éthique de la métamorphose

Il reste à montrer comment l'image peut être réintroduite positivement dans une ontologie des forces, quel rôle elle joue en tant qu'œuvre qui se donne comme expérience et non comme produit commercial, et de quelle manière le recadrage philosophique que l'on tente d'effectuer ici amène à concevoir différemment le rapport à l'image dans la production de soi, faisant passer la relation à l'image, dans la forme de subjectivité contemporaine, d'un rapport de propriété à un rapport d'ouverture et de métamorphose. Une nouvelle éthique peut ainsi prendre place, afin de redonner à la photographie de rue, mais aussi plus généralement à la relation à autrui, leur force dans la production de soi.

Dans *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Deleuze (1991) parvient à concevoir l'image de la pensée du point de vue d'une « éthologie de la pensée » (Sauvagnargues, 2009 : 43), dans laquelle l'image passe du statut d'illusion négative à celui d'apparition : « [...] l'image ne qualifie plus la façon dont la pensée se représente son propre pouvoir de manière abstraite et mutilée, mais le devenir des forces réelles qui lui permet de créer des concepts » (*ibid.* : 43-44). De plus, l'image « [...] effectue] un rapport vital, de sorte que la table des catégories n'est pas donnée par la structure *a priori* du psychisme universel, mais par l'éthos, le mode de vie qu'elle implique et permet » (*ibid.* : 44). Cette rédéfinition qui fait passer de l'image (négative) comme représentation à l'image (positive) comme apparition empêche aussi bien une quelconque catégorisation des conditions de la pensée, qu'une transcendantisation des règles éthiques en discours moralisateur. L'éthos est de ce point de vue une possibilité d'être relative à l'apparition de rapports de forces toujours immanents à l'expérience. Pour être le plus vivant possible, il faut retourner constamment à ce plan où tout prend consistance, comme un défi lancé à la prétention organisatrice de la représentation.

C'est par la multiplicité des images interprétatives apparitionnelles qu'une éthique immanentiste se déploie, c'est-à-dire par des forces qui vexent et permettent de penser, de réfléchir sur soi et de se soucier de soi. Alors que l'image comme représentation est le signe d'une pauvreté de sens, répétant le même, l'image comme apparition fait mouvement et crée de la différence, disons affecte la métastabilité des formes de subjectivité prises dans un discours qui les détermine. L'image apparitionnelle a un potentiel de vexation très puissant, parce que l'individu se sent pénétré d'un pli qu'il n'a pas l'habitude de suivre. La vexation permet que l'homme persévère dans son être changeant, grâce au changement. Elle empêche le *repli* sur une première certitude. Cette éthique est basée sur le devenir, c'est-à-dire sur le mouvement immanent de la vie, une éthique de l'effectuation et de l'augmentation de la puissance d'agir grâce à l'affection des corps.

Est-il seulement possible de produire une éthique qui réfute tout plan d'organisation ? L'éthique ne consiste-t-elle pas justement à évaluer et à établir des règles à visée mélioriste, telles des métarègles de composition ? Or, du point de vue d'une philosophie de l'immanence, nulle « structure » régulatrice ne doit supplanter le devenir des corps. L'idée de structure est, d'une part, incompatible avec le surgissement d'éléments hétérogènes déstructurants, et d'autre part

suppose un ordre du réel. Deleuze substitue donc au concept de structure celui d'agencement: «L'unité réelle minima, ce n'est pas le mot, ni l'idée ou le concept, ni le signifiant, mais l'*agencement*.» (Deleuze et Parnet, 1996 [1977]: 65); «Les structures sont liées à des conditions d'homogénéité, mais pas les agencements» (*ibid.*). Tout agencement est radicalement empirique, car il est fait «[...] de corps, d'actions et de passions, mélange de corps réagissant les uns sur les autres [...] et aussi] d'actes et d'énoncés, transformations incorporelles s'attribuant aux corps» (Deleuze et Guattari, 1980: 112). Les métarègles éthiques doivent se soumettre à la nature processuelle du devenir: les formes de régulation qu'elles décrivent doivent concorder avec l'idée paradoxale selon laquelle la maximisation de la vie passe par la pénétration en soi de forces actives qui changent aussi bien les formes de subjectivité que les formes de régulation.

L'agencement, au contraire de la structure, permet de concevoir une éthique, parce que l'agencement a «[...] des *côtés territoriaux* ou reterritorialisés, qui le stabilisent, [...] [et] des *pointes de déterritorialisation* qui l'emportent» (*ibid.*). L'agencement de l'éthique doit inclure en lui sa propre possibilité de changer, et qui plus est sa propre force de métamorphose: ce qui est premier ce sont les «pointes de création et de déterritorialisation» (*ibid.*: 175-176 n.b.p. 36). Une éthique qui met de l'avant sa propre transformation performe son mode d'être vital, sa nature d'agencement. Conséquemment, une éthique de la puissance encourage les mouvements d'affection: être affecté par le plus de vie possible, affecter pour donner la vie. Cette éthique pose que celui qui donne «[...] brise le cercle de la raison qui épargne» en pratiquant une «pure dépense de soi» (Sloterdijk, 2002 [2001]: 75). Elle produit des métarègles aidant à performer la communication, si tant est que l'on puisse définir celle-ci comme productrice et révélatrice de différences, chez autrui comme chez soi. Fidèle à Nietzsche, Sloterdijk note que l'attitude qu'il faut intégrer en soi est celle de la «générosité provocatrice» (*ibid.*: 78) d'où «[...] jaillit une source de pluralisme qui dépasse tous les espoirs d'unité» (*ibid.*). Le rapport de propriété fondé sur ce que l'individu «est» et «a» perd de sa pertinence éthique, parce qu'il empêche l'individu de persévérer dans son être dès lors que l'on s'aperçoit que c'est par la métamorphose qu'une plus grande puissance d'agir s'acquiert.

Une telle éthique n'a rien de l'agression, car elle promeut la générosité ou, dans une terminologie deleuzienne que l'on sait empruntée à David Hume, la sympathie: «Croyez à ma sympathie. La sympathie

n'est pas un vague sentiment d'estime ou de participation spirituelle, au contraire c'est l'effort ou la pénétration des corps [...]» (Deleuze et Parnet, 1996 [1977]: 65-66). Est-ce que le narcissisme a encore sa place dans une telle éthique? Si le narcissisme est le sentiment d'avoir acquis ou de conserver une plus grande puissance d'agir pour soi, alors il est clair que la forme de narcissisme dont cette éthique de la puissance a besoin est une sorte d'« hétéro-narcissisme » (Sloterdijk, 2002 [2001]: 102): « [...] ce qu'il [Nietzsche] approuve finalement en lui-même, ce sont les différences qui se rassemblent en lui pour lui donner forme, comme pour une composition qui le pénètre » (*ibid.*). Dans ce reformatage des narcissismes, le rapport de propriété est subordonné à un rapport d'ouverture et de métamorphose qui agit comme une méta-règle éthique générale. Loin d'être inaliénable, tout rapport de propriété devrait viser, par convention, l'extension des sympathies.

Agencer, ouvrir les agencements sur des pointes de déterritorialisation, tel est le travail du photographe de rue. Par la photographie de rue, il concrétise un rapport de communication d'une manière telle qu'il produit de la différence, et non la transmission d'une même représentation issue de l'individu photographié. Il s'agit d'une forme d'art qui fait réfléchir sur les territoires socioculturels qui nous entourent et nous créent par nos propres actions. Les images issues de la photographie de rue sont comme les pointes de déterritorialisation d'un agencement. L'image apparitionnelle a comme particularité de déstabiliser le rapport privé de soi à soi, elle chamboule les certitudes subjectives par une générosité qui rompt avec l'éthique de l'innocuité, bien que celle-ci se généralise et s'infilte néanmoins jusque dans le droit, notamment par la création du droit à l'image de l'individu photographié.

Si le droit n'a pourtant pas à se subordonner à un tel plan d'organisation comprenant l'éthique de l'innocuité, alors les relations aux images doivent être pensées pour ce qu'elles sont et selon ce qu'elles amènent à la vie, et non pour ce qu'elles signifient lorsqu'elles sont prises dans le schème de la représentation et de la propriété. Libérée d'un tel schème, la photographie de rue peut se déployer pleinement dans l'espace public, elle peut participer artistiquement et culturellement à sa production et à sa transformation. Ce geste photographique, rendu possible, faut-il le rappeler, grâce à la caméra, permet plus que jamais de rendre patent le rôle de l'image et aussi d'autrui

dans la production de soi (du côté du photographe comme du côté du photographié), autrui qui s'actualise dans l'espace public. Cet espace public, il est fondamental de s'y mettre en action et de s'y rendre vulnérable au profit d'une maximisation de la vie en soi.

Expo 67 ou *la ville et les sens*

Étienne PAQUETTE

Le texte qui suit, sorte d'invitation au voyage, propose l'exploration d'une partie limitée de l'importante documentation historique entourant l'Exposition universelle de 1967 qui s'est tenue à Montréal à l'occasion du centenaire du Canada. En revisitant ce domaine de la mémoire collective, nous tentons de faire ressortir une certaine vision de ce que nous appelons aujourd'hui couramment les « environnements médiatiques », relativement à trois principes de communication : la transmission d'un message, l'immersion et l'interactivité. Sur un plan historique, il est clair que les façons dont nous pensons de nos jours la création, la portée et le sens de tels environnements trouvent un ancrage dans les expérimentations réalisées lors d'Expo 67. C'est entre autres à ce titre que nous pouvons dire – certains le rappellent souvent – être les héritiers de cet événement. Mais il n'est pas impossible que nous soyons arrivés à un embranchement et que, déjà, nous ayons un pied hors des installations de la « Terre des hommes ». Cette situation constituerait une opportunité, celle de nous retourner et, nous laissant impressionner par les aventures passées, d'inventer le présent à partir de ce qu'hier nous a offert de meilleur.

Méthode¹ : « les villes invisibles »

Avant d'aller plus avant, soulignons que j'emprunte le thème des « villes invisibles » à Italo Calvino² – un peu comme les penseurs de la ligne directrice d'Expo 67 avaient emprunté le thème de l'Exposition, « Terre des hommes », à l'ouvrage d'Antoine de Saint-Exupéry. Je m'en sers comme d'un concept, c'est-à-dire comme d'un énoncé de

1. Étienne Paquette est l'auteur de la section portant sur les archives et sur l'histoire d'Expo 67 d'un rapport de recherche et de consultation effectué pour le Bureau du 375^e anniversaire de Montréal en 2011; les développements présentés dans le présent article s'appuient sur la recherche qu'il a accomplie en cette occasion (voir le texte du rapport sur l'histoire et les archives de l'Expo, ainsi que les annexes formant une médiagraphie descriptive et commentée).

2. Voir, d'Italo Calvino, *Les Villes invisibles*, Paris, Éditions du Seuil, 1974.

méthode m'aidant à avancer dans la réflexion. Que sont les «villes invisibles» chez Italo Calvino? Ce sont d'abord des constructions qui font sens pour le voyageur qui les décrit; ce sont des villes inventées ou des villes dans les villes que le voyageur découvre *a posteriori*, avec la narration. Ce sont aussi des cités qui tiennent sur certains principes d'élaboration, qui fleurissent sous certains rapports: les villes sont le fruit d'une relation qu'elles entretiennent elles-mêmes, ou que les gens qui y vivent ou qui y passent entretiennent, avec «la mémoire», avec «le désir», avec «les signes», avec «les échanges», etc.

Dans le cas qui nous occupe, l'Expo 67 qui retient notre attention est par conséquent celle que nous habitons aujourd'hui même à travers les descriptions que nous pouvons en faire, à travers les récits qui l'animent de nouveau – ce sont les portes et pavillons d'une ville invisible que nous ouvrons et dont nous cherchons le fonctionnement. La question qui nous intéresse ne concerne pas à proprement parler le sens de l'Expo pour les gens qui l'ont visitée. Nous demandons ce qu'est Expo 67 pour un visiteur d'un autre temps, pour un visiteur qui a voyagé au troisième millénaire et qui se plonge dans le passé. Ceci ou, plus précisément, reprenant un terme à la mode qu'une utilisation excessive est en train d'é mousser: nous demandons comment les principes ou les rapports sous lesquels *l'expérience* de communication des visiteurs se déroulait à Expo 67 questionnent notre *expérience* contemporaine des environnements médiatiques.

La ville et les hommes: le message

On y entrait muni d'un passeport, comme un voyageur en pays étranger. À cette différence près qu'il s'agissait pour les organisateurs de l'événement de proposer, sur des îles qui sont en grande partie l'œuvre de l'homme³, une visite de l'étranger en soi-même.

3. C'est un fait connu que les îles de l'Expo sont en partie artificielles et qu'elles ont été principalement construites avec le produit de l'excavation du métro de Montréal. L'île Sainte-Hélène, qui préexistait aux travaux, a été prolongée, alors que l'île Notre-Dame a été entièrement créée dans les années 1960, en prenant appui sur des hauts-fonds et des rochers qui affleuraient. Cette entreprise peu commune a été un argument publicitaire majeur, repris par de nombreux commentateurs; voir, par exemple, l'imposant dossier promotionnel que le *New York Times* a publié avant l'ouverture de l'Expo (*The New York Times*, «Man and his World at Expo 67, Montreal,

Expo 67 ou la rencontre des peuples sous la bannière de l'humanité: «Le monde est en marche vers son unité [...]»⁴, scandait le commissaire Pierre Dupuy, diplomate et plus haut responsable de l'Exposition universelle de Montréal. Il était officiellement question d'amener les visiteurs à reconnaître l'Homme derrière les peuples, et de faire exister par-delà les différences culturelles et technologiques une géographie commune, la «Terre des hommes», selon le thème officiel de l'Expo emprunté à l'ouvrage éponyme. Près de dix ans plus tard, en 1976, quand le grand incendie emporterait dans un feu de plastique le dôme sphérique – de forme planétaire – de Buckminster Fuller, ce serait comme si une page commençait d'être tournée, la pensée d'une époque humaniste se consumant en lourds rouleaux de fumée; politique de la Terre brûlée, la planète des hommes remplacée par les états de la Biosphère... Mais n'anticipons pas.

Pendant les mois ayant précédé l'ouverture d'Expo 67, les magazines québécois comme *Châtelaine* ou *Actualité* avaient souligné en priorité le caractère unique d'un projet d'éducation et de divertissement d'une envergure extraordinaire. Fernande Saint-Martin, la rédactrice en chef de *Châtelaine*, voyait déjà dans l'événement un certain défi lancé aux visiteurs: «[...] visiter l'Expo, expliquait-elle, ce n'est pas aller applaudir à un spectacle dont on se sentirait détaché. C'est pendant des mois, puiser aux plus grandes richesses de la civilisation actuelle pour y découvrir, ou y confirmer, une façon de vivre où le souci de l'homme et de son épanouissement est le pôle majeur»⁵. À quelques milles au sud de la frontière canadienne, à New York, les Américains avaient pour leur part publicisé l'Expo de Montréal avec leur efficace habituelle: «[...] *close to \$100-million in art exhibits*,

Canada », avril 1967, section II, « Advertisement », cahier spécial, 32 pages; Archives de la Ville de Montréal, P110 SZ SS2, « Publications externes, 1964-1967 », Fonds Larry Schachter) ou la couverture médiatique offerte par le magazine californien *Pace* (*Pace*, Pace publications, Los Angeles, California, November, 1966, 64 pages; Archives de la Ville de Montréal, P110 SZ SS2, « Publications externes, 1964-1967 », Fonds Larry Schachter).

4. Pierre Dupuy, *Expo 67 ou la découverte de la fierté*, Montréal, Les éditions La Presse, 1972, p. 36. Le discours véhiculé par le commissaire général de l'Exposition universelle de Montréal enseignait l'unité des peuples du monde entier – et, aussi bien, celle du Canada.

5. Fernande Saint-Martin, « Éditorial », *Châtelaine*, vol. 8, n° 5, mai 1967, p. 3.

*entertainment and films. Your ticket, at 2.30\$ (U.S.), is a ticket around the world*⁶. » Il n'est pas possible de dire ici si la couverture médiatique aux États-Unis fut très étendue, mais des magazines importants qui annoncèrent l'événement poursuivirent une démarche généreuse et enthousiaste; plusieurs offrirent un dossier complet mettant de l'avant les nombreux attraits de l'Exposition, dans certains cas avant même de présenter le pavillon national et de parler de l'apport américain au projet⁷. De façon générale, le moins qu'on puisse dire est que l'appel fut entendu: Expo 67 devait attirer 50 millions de visiteurs en six mois⁸.

Les séances de travail ayant permis de déterminer, non sans heurts, le thème général et les grandes orientations de l'Exposition de 1967, sont connues sous le nom de «rencontres de Montebello⁹». Gabrielle Roy a participé activement à ces réunions et a offert à la suite de l'aventure un récit poétique révélant les fondements du message qu'on a voulu dégager parmi les sens possibles qui auraient pu être donnés à l'événement¹⁰. En un point de ce texte, l'écrivaine

6. *The New York Times*, «Man and his World at Expo 67, Montreal, Canada», avril 1967, section II, «Advertisement», cahier spécial, page 8; Archives de la Ville de Montréal, P110 SZ SS2, «Publications externes, 1964-1967», Fonds Larry Schachter.

7. Comme, par exemple, dans les dossiers du *New York Times* et de *Pace* dont il a été fait mention précédemment. Fait à noter au sujet de la dynamique publicitaire: l'examen d'un magazine européen comme le *Holland Herald* révèle une attitude contraire, comme si plus on s'éloignait du lieu de l'événement, plus il fallait se retrouver soi-même dans celui-ci pour s'y intéresser. Le *Holland Herald* présente en effet l'Expo à travers son pavillon national et profite de l'occasion pour rappeler les liens historiques unissant le Canada et les Pays-Bas (*Holland Herald, Newsmagazine of the Netherlands*, «Expo Special», International Edition, 1967, Volume 2, No. 3, 74 pages; Archives de la Ville de Montréal, P110 SZ SS2, «Publications externes, 1964-1967», Fonds Larry Schachter).

8. Donnée officielle, qui laisse toutefois dans l'ombre une question: sont-ce des personnes distinctes qui ont été dénombrées ou des visites qui ont été comptabilisées?

9. Ces séances se sont déroulées à Montebello, au Québec, en 1963.

10. Pour le texte de Gabrielle Roy, voir l'ouvrage *Terre des Hommes*, La Compagnie canadienne de l'Exposition universelle de 1967, Ottawa, 1967, 155 pages.

rattache à une expérience existentielle la difficulté du Comité à arrêter son choix, alors même que le titre de l'ouvrage de Saint-Exupéry avait fait son chemin dans l'esprit des participants : « Selon qu'on se lève heureux ou malheureux, écrit-elle, *Terre des Hommes*, ce peut être [...] le bonheur ou une détresse sans nom¹¹. » Gabrielle Roy rappelait en ces termes que le regard porté sur la réalité est parfois blessant, et que la vie de l'être humain sur la planète est aussi faite de souffrances. Or, l'Expo devait être un moment d'espoir, une période de joie ; considérant cette exigence, comment embrasser de façon respectueuse les écarts au sein même de la condition humaine au moyen d'un thème universalisant comme « Terre des hommes » ?

Il a fallu, selon les propres mots de Gabrielle Roy, un acte de « foi » : l'événement devrait se dérouler sous un signe résolument optimiste, celui du « progrès¹² ». Puisque la notion de « progrès » avait de quoi effrayer après les écueils sanglants de la première moitié du xx^e siècle, il a aussitôt été nécessaire pour les membres du Comité d'en préciser le sens. Gabrielle Roy explique : « Terre des Hommes, c'est aussi le spectacle ordonné de chaque être humain à sa place : la petite institutrice dans sa classe, le cordonnier à son établi, l'astronome à Palomar. Et qui dira lequel est le plus important au bout du compte de tous les personnages qui font avancer la roue, de tous les musiciens qui composent l'orchestre ? [...] Progresser pourrait donc signifier un rapprochement graduel entre les hommes de toute condition et de toute origine¹³. » Pour l'écrivaine québécoise, tel était le sens du thème « Terre des hommes », un optimisme volontaire, déclaré en faveur de la communication entre les êtres humains.

Si l'on s'appuie sur l'ensemble des énoncés que nous avons présentés, quel message se dégage de l'Exposition universelle de 1967 ? Le « progrès » selon Gabrielle Roy, le « souci de l'homme » de Fernande Saint-Martin, l'« unité » mondiale du commissaire Dupuis, toutes ces notions, même si elles ont pu impliquer des idées et des intentions différentes, sont des témoins historiques du discours humaniste qu'on a officiellement, sinon ouvertement, tenu autour de

11. Gabrielle Roy in *Terre des Hommes*, La Compagnie canadienne de l'Exposition universelle de 1967, Ottawa, 1967, p. 28.

12. *Idem* : 26

13. *Idem* : 24-26

l'événement. Cela dit, pour saisir le sens du discours en question, il nous faut encore considérer que ce qui l'a constitué en un message efficace, c'est sa réalisation concrète dans l'espace même des îles.

À ce sujet, nous pouvons rappeler que certains pavillons semblent avoir porté mieux ou plus que d'autres le sens déclaré de l'événement, sans pour autant se constituer en organe de propagande. Le *Labyrinthe*, par exemple, le pavillon de l'Office national du film du Canada (ONF), a pu être présenté par le *New York Times* comme l'illustration la plus « sensationnelle » du thème d'Expo 67¹⁴, alors même que le caractère poétique des productions qui y étaient projetées invitait les visiteurs à une interprétation très libre de leur expérience et de la signification à donner à l'expression « Terre des hommes »¹⁵.

Mais, en définitive, ce qui résume le mieux le message ayant été véhiculé au cœur d'Expo 67 est la nature même de l'événement, sa teneur si singulièrement culturelle¹⁶; paraphrasant McLuhan, nous dirions que l'événement était le message, et que c'était là sa plus grande force de communication. Sur la « Terre des hommes », c'étaient des modes de vie que l'on venait découvrir, et pas seulement des prouesses techniques, et pas seulement des attractions de foire. Pavillons, spectacles et expositions étaient les principaux moyens d'une grande célébration internationale où les peuples invités étaient conviés à se présenter, à montrer comment ils vivaient et ce qu'ils savaient faire. Dans la mesure où les participants se prêtaient à l'exercice de cette façon, le thème était respecté et l'ensemble de

14. «[...] a blend of architecture and many leveled film screening which will illustrate the idea, "Man and His World"» (*The New York Times*, «Man and his World at Expo 67, Montreal, Canada», avril 1967, section II, «Advertisement», p. 12; Archives de la Ville de Montréal, P110 SZ SS2, «Publications externes, 1964-1967», Fonds Larry Schachter).

15. Voir, par exemple, *Dans le labyrinthe/In the Labyrinth*, de C. Low, H. O'Connor et R. Kroitor (ONF, 1967, 21 minutes; le film peut être vu en ligne sur onf.ca).

16. Dans les publications du *New York Times* et de *Pace* auxquelles nous avons fait référence, l'accent est d'ailleurs mis sur cet aspect déterminant et, selon ces mêmes sources, novateur : l'Exposition universelle de Montréal ne serait pas à l'image des expositions précédentes, il ne s'agirait pas seulement d'une foire technologique, mais bel et bien d'une célébration signifiante de la créativité et de l'inventivité de l'être humain.

l'Exposition s'enrichissait et gardait son unité. Le message était précisément l'événement d'une rencontre accomplie et appréciée des parties distinctes et différentes du monde. Or, cet événement ne pouvait être dissocié de la ville éphémère à travers et dans laquelle il prenait forme, cette cité imaginée et créée devant la ville durable, au pied du Montréal historique, éclectique, traînant son passé et porteur d'avenir.

La ville et les médias: l'immersion et l'interactivité

Montreal, Board Room, Canadian Government Exhibition Commission, at 10:30 a.m. Monday, December 9, 1963. [Compte-rendu de la rencontre]

The Chairman welcomed members of the Special Events Committee to the fourth meeting and introduced them to the Consortium of Architects.

The Chairman briefly described the proposals made by the Special Events Committee at previous meetings. He said the Committee envisaged the theatre as being part of a kind of forum, or agora, comprising of a unity between live drama, film on multi-screens (using front and back projection technique), live television productions, music, electronic sound lighting, and paintings and sculpture. All the arts would be integrated [...]

Mr. Gascon [Jean Gascon, alors directeur artistique du Théâtre du Nouveau Monde] felt it was our responsibility to promote the understanding of the country and its people as well as to entertain [...]

Mr. Erickson [Arthur Erickson, architecte d'une firme de Vancouver] suggested a feed-back of previous programmes on film or video tape could be programmed when the theatre was not used for live productions. In this way the audience would always be entertained.

Mr. Erikson felt that, in the agora, the focus should be on people and their crafts. All the techniques available should be used to amplify the people and their crafts. Rehearsals of stage and television productions should be on view to the public, artists and musicians at work should also be on view. Some sort of activity should always be going on – not just the stage show twice a day [...]

Mr. Erikson felt the audience should be allowed to enter the theatre when the show was in progress – it was an accepted procedure in Oriental theatre [...]

*Mr. Gascon suggested a glassed-in balcony or gallery around the theatre would be advisable to accommodate an ambulatory audience. Paintings and sculpture could be displayed in this area also. This would eliminate the feeling of second-rate viewing and avoid traffic jams against the glass walls*¹⁷.

Cet extrait du compte rendu d'une table de discussion concernant un spectacle devant prendre place au cœur des installations du Pavillon du Canada a des accents étonnamment contemporains. En première ligne, déjà, la rencontre annoncée entre les architectes et les membres du Comité, principalement des gens de théâtre, de cinéma et de télévision, dénote une vision intégrée du spectacle, mettant en relation les arts, les médias et l'espace habité. Mais c'est le résumé de la proposition de travail et les interventions suivantes qui rapprochent le plus le cheminement des membres du Comité d'une démarche actuelle. D'une part, nous y retrouvons l'assimilation des arts à des formes d'expression médiatique – la hiérarchie entre les modes d'expression tend à s'abolir dans la pluralité de moyens de communication qui se complètent pour le développement d'un propos ou la mise en valeur d'un thème. D'autre part, nous y retrouvons la volonté d'intégrer un tel ensemble médiatique, à la fois spectaculaire et informatif, dans un espace public – les termes employés dans le document sont «*agora*» ou «*forum*». En réunissant ces deux aspects du projet du Pavillon du Canada, nous pouvons dire qu'il s'agissait pour le Comité de donner une dimension spectaculaire à un espace public au moyen de technologies multimédias tout en tenant un propos concernant le lieu ou ses habitants. Or, cet énoncé général décrit avec pertinence une large part des projets d'exposition à Expo 67, mais aussi un nombre grandissant de projets contemporains de réaménagement des espaces urbains.

On pourrait rétorquer qu'il manque à la proposition de travail du Comité la dimension interactive sans laquelle un projet ne saurait de nos jours acquérir ses lettres de modernité – dans le sens de ce qui fait le caractère contemporain d'une chose. Ce serait omettre le rôle du déplacement des visiteurs dans le déroulement de l'expérience. En ayant la possibilité de déambuler librement autour de la scène

17. «Special Events Committee, Canadian Government Participation 1967 Exhibition, Montreal; Board Room, Canadian Government Exhibition Commission, at 10:30 a.m. Monday, December 9, 1963», extrait du procès-verbal de la séance; Bibliothèque et Archives Canada, MG31-D248 – R5700-8-9-E, Theatre projects-Expo 67 [textual record], volumes 5 à 6, dossier «Federal Pavilion Project», fichier «minutes», 1963, 9 pages.

et parmi les différentes œuvres formant l'ensemble de l'installation médiatique, les spectateurs interviennent dans la saisie de l'événement. Chacun se constitue comme un centre de perception qui, évoluant dans l'espace, est susceptible de produire des associations inédites entre les œuvres visuelles, les montages sonores, les activités en démonstration, etc.

À cet égard, le projet du Pavillon du Canada ne faisait d'ailleurs pas exception à Expo 67. Une même manière de faire avait par exemple force de méthode pour certains créateurs ayant œuvré dans le Pavillon du Québec. Jusqu'au Pavillon chrétien qui se portait à l'avant-garde de la création environnementale, avec une compréhension très fine du rapport synergique entre l'immersion et l'interactivité pour la création d'une expérience riche, c'est-à-dire ouverte à l'interprétation – ce qui en étonnera peut-être certains, en dépit du fait que la religion chrétienne est sans doute le plus *interactif* et le plus *humain* des monothéismes. La description que le journaliste du magazine *Actualité* donne de la démarche poursuivie par l'association des « sept Églises chrétiennes les plus importantes du Canada » est éloquente : « Le Pavillon comprendra trois zones où les visiteurs vivront l'expérience du chrétien dans la Terre des Hommes. Dans la première zone, des reproductions d'individus et de groupes les identifieront immédiatement à l'homme dans la cité. D'un réalisme saisissant ces photographies mobiles se marieront à des bruits, des voix et de la musique, créant ainsi l'impression d'une communauté en pleine activité. Des miroirs refléteront aux visiteurs leur image de sorte qu'ils se sentiront intégrés au milieu, impliqués activement et non plus en tant que simples observateurs¹⁸. »

Ajoutons qu'au moins un projet accordait même une place à la dimension triviale de l'interactivité, la mécanique de l'appréciation : *j'aime* ou *je n'aime pas*, je veux que le récit soit comme ceci ou comme cela. Dans une salle du Pavillon tchécoslovaque, les spectateurs d'un film se prononçaient sur le cours de l'histoire et pouvaient en choisir les développements.

À Expo 67, les exemples nombreux de mise en scène multimédia à caractère interactif, quoique intéressants, auraient été de peu d'importance historiquement s'ils n'avaient trouvé un écho à l'échelle de l'ensemble de l'événement. Dans toute son ampleur, se déployant

18. Robert Charrette, « Dieu et la Terre des Hommes » (rubrique « Religion »), *Actualité*, février 1967, p. 21.

sur deux vastes îles et le long de la jetée où se trouvait l'entrée principale, l'Exposition universelle était elle-même conçue comme un vaste complexe médiatique, une création environnementale manifestant la plurivocité du thème « Terre des hommes ». Ainsi que le remarque l'auteur de l'introduction d'une vaste étude sur l'usage du multimédia dans certains pavillons-clefs, c'est l'environnement même, sur les îles de l'Expo, que l'on cherchait à constituer en œuvre d'art¹⁹.

Peut-être les technologies actuelles rendent-elles de nos jours possible le prolongement dans l'espace même de la ville de certaines expérimentations menées à Expo 67, notamment par l'accentuation de l'impact des participants sur l'élaboration et sur la diffusion des contenus lors du déroulement d'événements publics – ce qu'on appelle l'interactivité. Ce serait une manière de voir se concrétiser le rêve que plusieurs ont entretenu à l'égard de l'Exposition, espérant que celle-ci agirait comme une utopie dont on tirerait le meilleur pour faire évoluer la vie quotidienne des citoyens. C'est le caractère ou la dimension ludique des manifestations qui aura d'abord porté ses fruits jusque sur les places et dans les rues des métropoles. D'autres espoirs ont jusqu'à maintenant été déçus, comme l'avènement de la gratuité dans le domaine des transports publics – sur les îles de l'Expo, l'usage du train, du mini-rail ou de toutes formes de navettes était sans frais – ou le dépassement de la dualité entre la banlieue et l'entassement au cœur de la ville – Habitat 67 se présentait comme une solution viable aux problèmes, à la fois complémentaires et opposés, de l'étalement urbain et de la densité de la population dans les tours d'habitation.

Si nous ne réduisons pas l'interactivité à une mécanique du geste (*je bouge, ça bouge*) ou à une dynamique de l'appréciation (*je me définis en tant qu'utilisateur à travers les opinions que j'exprime*), si nous élargissons plutôt son sens à l'activité d'interprétation (l'engagement à la fois physique et psychique – *immersif* – dans la compréhension et la création des événements), alors nous pouvons penser que nous habitons encore Expo 67, qu'elle est encore pour

19. « Introductory chapter », *McGill University Study of Audio-visual and Multi-Media Aspects in Selected National and Theme Buildings at Expo 67*, Fonds de l'Office National du Film, Canada, 1967-1969. Cette recherche non publiée a été menée par l'Université McGill pour le compte de l'Office national du film du Canada (ONF) et est disponible sur microfilms au centre de consultation de Bibliothèque et Archives Canada.

nous une *ville invisible* sous le charme de laquelle nous évoluons. Cette Expo-là, dont il n'en tient qu'à nous de prolonger l'existence, peut nous servir non pas de guide mais d'imaginaire, c'est-à-dire de bassin d'images, d'histoires et de références libérées de la nécessité scientifique et influençant notre destin. Cette situation donne sens à l'idée selon laquelle un événement peut se tenir à la fois derrière et devant nous. L'Expo 67 a vécu ; nous sommes encore sous son signe.

La ville et les sens: la communication

La vie n'a pas attendu la technologie pour être immersive et interactive ; la ville non plus. Les notions d'*immersion* et d'*interactivité* signifient la prise de distance face à des dynamiques qui ont animé nos milieux urbains depuis qu'ils existent. Il est difficile d'imaginer des échanges plus interactifs et des déambulations plus immersives que ceux et celles qui prenaient place, par exemple, dans les quartiers ouvriers d'une ville comme Montréal, avant les années 1960, époque où les gens passaient le plus clair de leur temps libre – considérons cette affirmation comme une métaphore – accoudés à des fenêtres ou debout sur le pas de portes donnant sur des rues poussiéreuses²⁰. La différence, historiquement, entre la réalité vécue par ces gens et la réalité citadine dont nous faisons l'expérience aujourd'hui est si forte qu'il apparaît évident que la réflexion créative menée dans le cadre des réaménagements urbains actuels vient en réponse au problème de l'aseptisation et de la perte de vitalité de nos quartiers. Si nous réfléchissons avec tant d'insistance opiniâtre à la façon dont l'expérience de la ville peut devenir à la fois prenante et divertissante, comme un jeu qui aurait le sérieux de la vie quotidienne, c'est que nous craignons un peu de ne plus savoir vivre intensément. Les entreprises de réinvention du langage au moyen duquel nous interagissons et nous immergeons dans le tissu urbain sont étroitement liées au développement des technologies multimédias, et il n'est pas faux de voir en Expo 67 l'un des premiers terrains majeurs de ce type d'expérimentation.

20. L'exposition-documentaire *Quartiers disparus* (Centre d'histoire de Montréal, 2011-2013) présente d'ailleurs des témoignages rappelant cette manière d'habiter la ville qui caractérisait la vie dans certains quartiers avant les vastes entreprises de nettoyage urbanistique menées par l'administration municipale entre la fin des années 1950 et les années 1970.

Sur la «Terre des hommes», l'élaboration de tels environnements et de tels dispositifs reposait sur une vision de la communication où la richesse de l'expérience sensible des individus occupait une place déterminante. Elle constituait une condition importante de la réalisation d'une pensée éclairée et inclusive – le déploiement de cette richesse était d'une certaine manière la raison même du déploiement des outils multimédias, un lien étroit étant établi entre l'élaboration du sens et l'univers des sens.

Nous voyons ici les deux villes que nous avons décrites (la ville-message et la ville interactive et immersive) se superposer comme les couches d'une impression: apparaît l'image d'une seule cité où les environnements médiatiques, prenant la forme d'œuvres d'art et de science, sont déployés avec l'objectif d'enrichir la pensée des habitants en leur procurant une vaste gamme d'expériences sur le plan sensible. Cette *impression* fondée dans l'histoire met en évidence la pertinence de voyager dans les archives d'Expo 67, de revisiter les îles au milieu du fleuve Saint-Laurent et d'y dresser des villes invisibles. Elle nous amène à considérer la nature de l'héritage que nous réclamons: être héritier d'Expo 67, ce peut être utiliser et développer la technologie avec le souci d'une sensualité diversifiée, de façon à rendre plus riche notre rapport aux autres et à la vie en général.

Dans les dernières lignes, nous pouvons laisser ressurgir l'histoire singulière du dôme géodésique de Buckminster Fuller, à laquelle nous avons brièvement fait allusion en début de texte. En 1976, l'édifice a été dénudé par un incendie d'une fulgurance terrifiante. Les flammes ont emporté d'un souffle la pellicule qui recouvrait la structure sphérique, dissipant dans la nuit ce qui restait de l'*atmosphère* de la «Terre des hommes». Cet incendie n'est pas seulement un accident, il peut être vu comme la métaphore d'un cheminement. Au début des années 1990, le dôme, qui s'était imposé dès son ouverture au public en 1967 comme l'un des principaux symboles architecturaux légués à Montréal par l'Exposition universelle, a été renommé Biosphère. Ce ne serait désormais plus les peuples du monde qui feraient l'objet de l'intérêt des visiteurs de l'édifice, mais l'eau et, plus particulièrement, l'écosystème des Grands Lacs et du fleuve Saint-Laurent. L'humanisme qui transparaissait dans le message porté par Expo 67 s'était évanoui; un autre discours s'y était substitué, nouvelle orientation à caractère écologique qui montrait que nous avions bel et bien quitté les rivages de la «Terre des hommes».

Soulignant le passage d'un monde à un autre, l'incident peut être vu comme une occasion de réfléchir à ce que nous voulons emporter avec nous dans ce voyage qui ne comporte pas de véritable retour : démarche, idées ou manières de faire contribuant à définir le discours avec lequel nous pensons l'avenir.

N'est-ce pas l'un des paradoxes déroutants de notre temps que d'avoir adopté une pensée écologique alors même que notre monde se déploie chaque jour davantage selon les perspectives offertes par l'objet technique intelligent qui nous rattache au Web ? Le corps sensible évoluant dans différents environnements n'a que peu de choses à faire d'être la demeure d'un « usager » des multiples réseaux, puisque ceux-ci n'ont à proprement parler pas d'existence physique distincte de celle de l'écran, tactile ou autre, sorte de cristallin au moyen duquel l'individu établit le point focal de son attention. L'ancrage du discours écologique dans le monde ouvert par l'informatique constitue une riche mais très particulière conjoncture, débouchant sur de multiples avenues. De quelle écologie – de quel monde – voulons-nous ? Dans le voyage sur les îles de l'Expo que nous venons d'effectuer, il est opportun de voir une invitation à poursuivre, au moyen des outils, des technologies ou des dispositifs actuels, une certaine démarche mettant l'accent sur le lien entre le développement de l'être humain et la diversité de l'expérience sensible.

Bibliographie générale

- AGAMBEN, Giorgio (2011), *De la très haute pauvreté. Règles et forme de vie*, Paris, Éditions Payot & Rivages.
- AGAMBEN, Giorgio (2009), *What Is an Apparatus? And other Essays*, Stanford, Stanford University Press.
- AGAMBEN, Giorgio (1993), «Forme-de-vie», *Multitudes, Futur Antérieur*, vol. 15, n° 1 (en ligne; dernière consultation le 15 mars 2012). <http://multitudes.samizdat.net/spip.php?page=imprimer&id_article=673>
- AKRICH, Madeleine et Cécile MEADEL (2009), «Les échanges entre patients sur l'Internet», *La Presse médicale*, n° 38, p. 1484-1490.
- AKRICH, Madeleine et Cécile MEADEL (2002), «Prendre ses médicaments/prendre la parole: les usages des médicaments par les patients dans les listes de discussion», *Sciences sociales et santé*, vol. 20, n° 1, p. 89-114.
- ALLARD, Laurence et Frédéric VANDENBERGHE (2003), «Express yourself! Les pages perso. Entre légitimation technopolitique de l'individualisme expressif et authenticité réflexive peer to peer», in *Réseaux*, n° 117, p. 193-219.
- AMBROISE, Bruno (2004), «Bourdieu et Wittgenstein: contributions à une critique de la vision scolastique», *Europe*, n° 906, p. 258-271 (en ligne; dernière consultation le 10 mars 2012). <<http://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00338158/fr/>>
- ANDERS, Günther (2001), *L'obsolescence de l'homme*, Paris, Encyclopédie des Nuisances.
- ANDRÉ, Jean-Édouard (2006), *Heidegger et la liberté: Le Dasein face à la technique*, Paris, L'Harmattan.
- ANIS, Jacques (2004), «La dynamique discursive d'une liste de diffusion: analyse d'une interaction sur "typographie@irisa.fr"», *Les Carnets du Cediscor*, n° 8: «Les discours de l'Internet. Nouveaux corpus, nouveaux modèles?», Paris, Presses Sorbonne Nouvelle, p. 39-56 (en ligne; dernière consultation le 14 mai 2012). <<http://cediscor.revues.org/233>>
- ARISTOTE (1956), *Les parties des animaux*, texte établi et traduit par Pierre Louis, Paris, coll. «Les Belles Lettres».

AUBERT, Nicole (éd.) (2004), *L'individu hypermoderne*, Paris, Érès.

AUSTIN, John L. (1970), *Quand dire, c'est faire*, Paris, Éditions du Seuil.

BAILLARGEON, Stéphane (2012a), « Leçon sur les donneurs de leçons », *Le Devoir*, 22 mai (en ligne; dernière consultation le 22 mai 2012). <<http://www.ledevoir.com/societe/medias/350554/medias-lecon-sur-les-donneurs-de-lecons>>

BAILLARGEON, Stéphane (2012b), « Monarcho-libéraux contre républicains », *Le Devoir*, 2 juin (en ligne; dernière consultation le 2 juin 2012). <<http://www.ledevoir.com/societe/actualites-en-societe/351548/monarcho-liberaux-contre-republicains>>

BARALOU, Evangelia et Peter MCINNES (2005), « Managing Emotion and Presenting Self in a Virtual Context », Communication présentée lors du 21^e colloque EGOS, Berlin.

BARDINI, Thierry (2000), *Bootstrapping: Douglas Engelbart, Co-Evolution and the Origins of Personal Computing*, Stanford, Stanford University Press.

BARDINI, Thierry (1998), « Le clavier, avec ou sans accords: Retour sur une controverse oubliée », *Réseaux*, n^o 87, p. 45-74.

BARLETT, Christopher et Richard HARRIS (2008), « The Impact of Body Emphasizing Video Games on Body Image Concerns in Men and Woman », *Sex Roles*, vol. 59, p. 586-601.

BATESON, Gregory (1991 [1979]), « Seek the Sacred: Darlington Seminar » in *Sacred Unity: Further Steps to an Ecology of Mind*, R. E. Donaldson (éd.), New York, Harper Collins, p. 299-305.

BENTHAM, Jeremy (2011 [1789]), *Introduction aux principes de la morale et de la législation*, Paris, Vrin, traduction de E. de Champs et J.-P. Cléro.

BEYRIES, Sylvie et Frédéric JOULIAN (1990), « L'utilisation d'outils chez les animaux: chaînes opératoires et complexité technique », in *Paléo*, n^o 2, p. 17-26.

BOGOST, Ian (2010), « Ian Became a Fan of Marshall McLuhan on Facebook and Suggested you Become a Fan Too », *Facebook and Philosophy*, D.E. Wittkower (éd.), Chicago, Open Court, p. 21-32.

BONENFANT, Maude (à paraître), *Rôle de l'avatar et identité en ligne dans les jeux vidéo*, Louise Poissant et Renée Bourassa (éd.), Québec, Presses de l'Université du Québec.

- BONENFANT, Maude (2011), « Pour un changement de paradigme. Évaluer l'amitié dans les jeux vidéo en ligne », in *Socialisation et communication dans les jeux vidéo*, C. Perraton, M. Fusaro et M. Bonenfant (éd.), Montréal, Presses de l'Université de Montréal, p. 205-225.
- BOUCHARD, Gérard (2012), « Au-delà de la crise : retrouver les voies du Québec », *Le Devoir*, 12 juin (en ligne ; dernière consultation le 12 juin 2012). <<http://www.ledevoir.com/politique/quebec/352179/au-dela-de-la-crise-retrouver-les-voies-du-quebec>>
- BOUGNOUX, Daniel (2001), *Introduction aux sciences de la communication*, Paris, La Découverte.
- BOUGNOUX, Daniel (1993), *Sciences de l'information et de la communication*, Paris, Larousse, coll. « Textes essentiels ».
- BOURDIEU, Pierre (2003, [1997]), *Méditations pascaliennes*, Paris, Seuil.
- BOURDIEU, Pierre (1980), *Questions de sociologie*, Paris, Éditions de Minuit.
- BOURDIEU, Pierre (1967), « Postface », in *Architecture gothique et pensée scolastique*, Paris, Éditions de Minuit.
- BOYER, Edward W., SHANNON, Michael et Patricia L. HIBBERD (2005), « The Internet and Psychoactive Substance Use Among Innovative Drug Users », *Pediatrics*, vol. 115, n° 2, p. 302-305.
- BRÉAL, Michel et Anatole BAILLY (1885), *Leçons de mots. Cours supérieur. Dictionnaire étymologique latin*, Paris, Hachette.
- BREY, Philip (2007), « Theorizing the Cultural Quality of New Media », in *Techné. Research in Philosophy and Technology*, vol. 1, n° 11, p. 1-18.
- BRUCHEZ, Christine, DEL RIO CARRAL, Maria et Marie SANTIAGO-DELEFOSSE (2009), « Co-construction des savoirs autour des contractifs dans les forums de discussion Internet », in *Médias, médicaments et espace public*, C. Thoër et al. (éd.), Québec, Presses de l'Université du Québec, p. 245-271.
- BUTLER, Judith (2009 [1993]), *Ces corps qui comptent. De la matérialité et des limites discursives du « sexe »*, Paris, Amsterdam.
- BUTLER, Judith (2006 [1990]), *Trouble dans le genre. Le féminisme et la subversion de l'identité*, Paris, La Découverte.
- BUTLER, Judith (2005), *Humain, inhumain. Le travail critique des normes*, Paris, Amsterdam.

- BUTLER, Judith (2004 [1997]), *Le pouvoir des mots. Discours de haine et politique du performatif*, Paris, Amsterdam.
- CALVIN, William H. (1998), « The Emergence of Intelligence », in *Scientific American, Exploring Intelligence*, n° 9, vol. 4, p. 44-50.
- CAMUS-VIGUÉ, Agnès (2010), « “S'appareiller” dans la bibliothèque », Enquête sur les usages des ordinateurs portables personnels à la Bpi, Service Études et recherche, Bibliothèque publique d'information, 19 pages (en ligne; dernière consultation le 10 mars 2012). <http://www.bpi.fr/modules/resources/download/default/Professionnels/Documents/Etudes%20et%20recherche/Ordinateurs_portables.pdf>
- CARDON, David (2010), *La démocratie Internet. Promesses et limites*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « La république des idées ».
- CARDY, Hélène et Pascal FROISSART (2001), « Des listes de discussion sur Internet », in *La recherche en communication en France. Tendances et carences*, Thierry Lancien et al. (éd.), MEI (Médiation et information), n° 14, p. 37-63 (en ligne; dernière consultation le 12 mai 2012). <http://archivesic.ccsd.cnrs.fr/sic_00000360.html>
- CAREY, James (1983), « Technology and Ideology: The Case of the Telegraph », in *Prospects*, n° 8, p. 303-325.
- CARIOU, Marie (2003), *Merleau-Ponty aux frontières de l'invisible*, Paris, Librairie Philosophique Vrin.
- CARNAP, Rudolf (2010 [1931]), « Le dépassement de la métaphysique par l'analyse logique du langage », in *Manifeste du cercle de Vienne et autres écrits*, édition coordonnée par Antonia Soulez, Paris, Vrin, p. 149-171.
- CARNAP, Rudolf (2002 [1928]), *La construction logique du monde*, Paris, Vrin, traduction de T. Rivain et É. Schwartz.
- CARNAP, Rudolf (1987 [1932]), « On Protocol Sentences », in *Noûs*, vol. 21, n° 4, p. 457-470, traduction de R. Creath et R. Nollan.
- CARNAP, Rudolf (1937 [1934]), *The Logical Syntax of Language*, Londres, Routledge & Kegan Paul Ltd., traduction de A. Smeaton.
- CARNAP, Rudolf (1936), « Testability and Meaning », in *Philosophy of Science*, vol. 3, n° 4, p. 419-471.

- CASELL, Justine, HUFFAKER, David, TVERSKY, Dona et Kim FERRIMAN (2006), «The Language of Online Leadership: Gender and Young Engagement on the Internet», *Developmental Psychology*, n° 22, p. 436-449.
- CASSIRER, Ernst (1993 [1946]), *Le Mythe de l'État*, Paris, Minuit, traduction de B. Vergely.
- CASSIRER, Ernst (1977 [1907]), *Substance et Fonction*, Paris, Minuit, traduction de P. Caussat.
- CASSIRER, Ernst (1975 [1944]), *L'essai sur l'homme*, Paris, Minuit, traduction de N. Massa.
- CASSIRER, Ernst (1972 [1929]), *La Philosophie des formes symboliques, La phénoménologie de la connaissance*, Paris, Minuit, traduction de C. Fronty.
- CASSIRER, Ernst (1972 [1925]), *La Philosophie des formes symboliques, La Pensée Mythique*, Paris, Minuit, traduction de J. Lacoste.
- CASSIRER, Ernst (1972 [1923]), *La Philosophie des formes symboliques, Le Langage*, Paris, Minuit, traduction de O.H. Love et J. Lacoste.
- CASSIRER, Ernst et Martin HEIDEGGER (1972), *Débat sur le kantisme et la philosophie: Davos, mars 1929, et autres textes de 1929-1931*, Paris, Beauchesne, traduction de P. Aubenque, J.M. Fataud et P. Quillet.
- CASTELLS, Manuel (2000), *The Rise of Network Society*, Malden, Blackwell Publishers.
- CASTORIADIS, Cornelius (1975), *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil.
- CEFRIO (2012a), *NETendances 2011 – Mobilité: le téléphone intelligent en croissance au Québec*, vol. 2, n° 3, Centre facilitant la recherche et l'innovation dans les organisations (en ligne; dernière consultation le 15 mars 2012). <http://www.cefrio.qc.ca/fileadmin/documents/Rapports/NETendances_3-mobilite_Web-basse_.pdf>
- CEFRIO (2012b), *NETendances 2011 – Internet comme source d'information des Québécois*, vol. 2, n° 4, Centre facilitant la recherche et l'innovation dans les organisations (en ligne; dernière consultation le 15 mars 2012). <http://www.cefrio.qc.ca/fileadmin/documents/Publication/NET4-source_information_LR_.pdf>
- CHABRIS, Christopher et Daniel SIMONS (2011a), *The Invisible Gorilla: How Our Intuitions Deceive Us*, New York, Broadway.

- CHABRIS, Christopher et Daniel SIMONS (2011b), *Missing the 200-Pound Gorilla in the Room* (en ligne; dernière consultation le 11 septembre 2012). <www.youtube.com>
- CHAR, René (1983 [1926]), « La main frugale », in *Œuvres Complètes*, Paris, Gallimard, coll. « Pléiade », p. 791.
- CHAR, René (1983 [1980]) « Sous ma casquette amarante » in *Œuvres Complètes*, Paris, Gallimard, coll. « Pléiade », p. 819-838.
- CHEMANA, Roland et Bernard VANDERMERSH (2003), *Dictionnaire de la Psychanalyse*, Paris, Larousse.
- CLAVIER, Viviane, PAGANELLI, Céline, MANES-GALLO, Maria C., MOUNIER, Evelynne, ROMEYER, Hélène et Adrian STALL (2010), « Dynamiques interactionnelles et rapports à l'information dans les forums de discussion médicale », in *Web social. Mutation de la communication*, F. Millerand, S. Proulx et J. Rueff (éd.), Québec, Presses de l'Université du Québec, p. 297-314.
- CLÉMENT, Fabrice (1996), « Une nouvelle “forme de vie” pour les sciences sociales », *Revue européenne des sciences sociales*, vol. 34, n° 106, p. 155-168, (en ligne; dernière consultation le 15 mars 2012). <<http://www.fabrice-clement.net/doc/2.pdf>>
- Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse (2009), *Charte québécoise des droits et libertés* (en ligne; dernière consultation le 2 octobre 2011). <<http://www.cdpdj.qc.ca/fr/commun/docs/charte.pdf>>
- COMPAGNON, Antoine (1979), *La seconde main*, Paris, Seuil.
- COOPER, William E. (éd.) (1983), « Introduction », in *Cognitive Aspects of Skilled Typewriting*, New York, Springer-Verlag, p. 1-38.
- CORKIN, Suzanne (2002), « What's New with the Amnesic Patient H.M. ? », in *Nature, Reviews in Neuroscience*, vol. 3, p. 153-160.
- CORKIN, Suzanne *et al.* (2002), « Semantic Knowledge in Patient H.M. and Other Patients With Bilateral Medial and Lateral Temporal Lobe Lesions », in *Hippocampus*, vol. 12, p. 520-533.
- CORNELIUSSEN, Hilde (2008), « World of Warcraft as a Playground for Feminism », in *Digital Culture, Play, and Identity*, H. Corneliusen et J. Rettberg (éd.), Cambridge, MIT Press, p. 63-86.

- COUTANT, Alexandre et Thomas STENGER (2010), « Processus identitaire et ordre de l'interaction sur les réseaux socionumériques », in *Les Enjeux de l'information et de la communication*, n° 1, p. 45-64 (en ligne; dernière consultation le 3 juin 2012). <www.cairn.info/revue-les-enjeux-de-l-information-et-de-la-communication-2010-1-page-45.htm>
- DALLAIRE-FERLAND, Raphaël (2012), « Le printemps québécois vu par les médias étudiants », *Le Devoir*, 2 juin (en ligne; dernière consultation le 2 juin 2012). <<http://www.ledevoir.com/societe/education/351522/le-printemps-quebecois-vu-par-les-medias-etudiants>>
- DEAN, Jodi (2009), *Democracy and Other Neoliberal Fantasies: Communicative Capitalism and Left Politics*, Durham, Duke University Press Books.
- DECI, Edward L., et Richard M. Ryan (2000), « The “What” and “Why” of Goal Pursuits: Human Needs and the Self-determination of Behavior », *Psychological Inquiry*, n° 11, p. 227-268.
- DEFLEUR, Melvin L. et Sandra BALL-ROKEACH (1993 [1989]), *Teorias da Comunicação de Massa*, Rio de Janeiro, J. Zahar Editor.
- DELEUZE, Gilles (2011 [1968]), *Différence et répétition*, Paris, Presses universitaires de France.
- DELEUZE, Gilles (2005 [1962]), *Nietzsche et la philosophie*, Paris, Presses universitaires de France.
- DELEUZE, Gilles (1983), *Cinéma 1. L'image-mouvement*, Paris, Éditions de Minuit.
- DELEUZE, Gilles (1973), « Discussion », in *Nietzsche aujourd'hui ? 1. Intensités*, Paris, Union générale d'éditions.
- DELEUZE, Gilles (1967), *Présentation de Sacher-Masoch. Le froid et le cruel* suivi du texte intégral de *La vénus à la fourrure*, Paris, Éditions de Minuit.
- DELEUZE, Gilles (1962), *Nietzsche et la philosophie*, Paris, Presses universitaires de France.
- DELEUZE, Gilles et Félix GUATTARI (2005 [1991]), *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Éditions de Minuit.
- DELEUZE, Gilles et Félix GUATTARI (1980), *Mille plateaux*, Paris, Éditions de Minuit.
- DELEUZE, Gilles et Claire PARNET (1996 [1977]), *Dialogues*, Paris, Flammarion.

- DELEUZE, Gilles et Claire PARNET (1977), *Dialogues*, Paris, Flammarion.
- DERRIDA, Jacques (1990 [1987]), « La main de Heidegger (Geschlecht II) », in *Heidegger et la question : De l'esprit et autres essais*, Paris, Flammarion, p. 191-194.
- DERRIDA, Jacques (1990), « Signature, événement, contexte », in *Limited Inc.*, Paris, Éditions Galilée, p. 17-51.
- DESPLANQUES, Anne Caroline (2012), « Le mobile accélère la migration numérique », *Observatoire du journalisme*, le 19 mars (en ligne ; dernière consultation le 19 mars 2012). <<http://projetj.ca/article/le-mobile-accelere-la-migration-numerique>>
- DIDI-HUBERMAN, Georges (2002), « Image, matière : immanence », in *Rue Descartes*, n° 38, p. 86-99.
- DIDI-HUBERMAN, Georges (1996), « Pour une anthropologie des singularités formelles. Remarque sur l'invention warburgienne », in *Genèses*, n° 24, p. 145-163.
- DINO, Amanda, REYSEN, Stephen et Nyla R. BRANSCOMBE (2008), « Online Interactions Between Group Members Who Differ in Status », *Journal of Language and Social Psychology*, vol. 28, n° 1, p. 85-93.
- DIXSAUT, Monique (2006), *Nietzsche. Par-delà les antinomies*, Paris, Les éditions de La Transparence.
- DIXSAUT, Monique (2001), *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*, Paris, Vrin.
- DOWNS, Edward et Stacy L. SMITH (2010), « Keeping Abreast of Hypersexuality: A Video Game Character Content Analysis », *Sex Roles*, n° 62, p. 721-733.
- DUBOIS, Philippe (1983), « De la vérisimilitude à l'index », in *L'acte photographique*, Paris, Nathan, p. 19-53.
- DUCHENEAUT, Nicolas, YEE, Nick, NICKELL, Eric et Robert J. MOORE (2006), « Building an MMO With Mass Appeal: A Look at Gameplay in World of Warcraft », *Games and Culture*, vol. 1, n° 4, p. 281 à 317.
- DURBIN, Paul T. (2006), « A Premature Attempt at Discourse Synthesis », in *Techné: Research in Philosophy and Technology*, vol. 10, n° 2, p. 16-26.

- DURING, Elie (2006), « Simondon au pied du mur », in *À propos de : Gilbert Simondon, L'Invention dans les techniques*, Cours et conférences, édition de Jean-Yves Château, Paris, Seuil, 2005, 348 pages, *Critique*, vol. 62, n° 706, mars 2006, p. 271-285.
- ECO, Umberto (1967), « Le cogito interruptus », in *Sciences de l'information et de la communication*, D. Bounoux (éd.), Paris, Larousse, coll. « Textes essentiels », p. 552-560.
- École nationale de police du Québec (2011), *Guide d'accueil de l'aspirant policier* (en ligne; dernière consultation le 15 mai 2012). <http://www.enpq.qc.ca/pdf/Guide_accueil_patr_gend.pdf>
- EDWARDS, Paul N. (1996), *The Closed World*, Cambridge, MIT Press.
- EISENSTEIN, Elizabeth (1983), *The Printing Revolution in Early Modern Europe*, Cambridge, R.-U., Cambridge University Press.
- ELLUL, Jacques (1977), *Le système technicien*, Paris, Calmann-Lévy.
- FEENBERG, Andrew (2000), « From Essentialism to Constructivism: Philosophy of Technology at the Crossroads », in *Technology and the Good Life?*, E. Higgs, A. Light et D. Strong (éd.), Chicago, The University of Chicago Press, p. 294-315.
- FEENBERG, Andrew (1995), *Alternative Modernity*, Berkeley, University of California Press.
- FLICHY, Patrice (1991), « La question de la technique dans les recherches sur la communication », in *Réseaux*, n° 50, p. 243-270 (en ligne; dernière consultation le 17 septembre). <http://www.infoamerica.org/documentos_pdf/flichy.I.pdf>
- FOCILLON, Henri (1943), *Vie des formes*, Paris, Presses universitaires de France.
- FORTE, Andrea et Amy BRUCKMAN (2008a), « Why do People Write for Wikipedia? Incentives to Contribute to Open-content Publishing », Communication présentée lors de la 41^e conférence internationale annuelle d'Hawaï sur les sciences des systèmes (HICSS).
- FOUCAULT, Michel (2001a), *Dits et écrits I, 1954-1975*, Paris, Gallimard.
- FOUCAULT, Michel (2001b), *Dits et écrits II, 1976-1988*, Paris, Gallimard.
- FOUCAULT, Michel, (2001 [1983]), « L'écriture de soi », *Dits et écrits*, tome 2, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », p. 1234-1249.

- FOUCAULT, Michel ([1990] 1978), « Qu'est-ce que la critique? [Critique et *Aufklärung*] », *Bulletin de la Société française de Philosophie*, 84^e année, n° 2, avril-juin, Paris, Armand Colin, p. 35-63.
- FOUCAULT, Michel (1984a), « L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté », *Dits et écrits II*, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », p. 1527-1548.
- FOUCAULT, Michel (1984b), « Le souci de la vérité », *Dits et écrits II*, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », p. 1487-1497.
- FOUCAULT, Michel (1984c), « Le retour de la morale », *Dits et écrits II*, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », p. 1515-1526.
- FOUCAULT, Michel (1984d), « Qu'est-ce que les Lumières? », *Dits et écrits II*, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », p. 1381-1397.
- FOUCAULT, Michel (1984e), *Histoire de la sexualité, tome 2: L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard.
- FOUCAULT, Michel (1984f), *Histoire de la sexualité, tome 3: Le souci de soi*, Paris, Gallimard.
- FOUCAULT, Michel, (1984g), « What is Enlighthenment? » (« Qu'est-ce que les Lumières? »), in *The Foucault Reader*, P. Rabinow (éd.), New York, Pantheon Books, p. 32-50.
- FOUCAULT, Michel (1983), « À propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours », *Dits et écrits II*, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », p. 1202-1230.
- FOUCAULT, Michel (1977), « Le jeu de Michel Foucault », *Dits et écrits II*, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », p. 298-329.
- FOUCAULT, Michel (1976), *La volonté de savoir*, Paris, Gallimard.
- FREITAG, Michel (2011), *L'abîme de la liberté. Critique du libéralisme*, Montréal, Liber.
- FREITAG, Michel (2002), *L'oubli de la société. Pour une théorie critique de la postmodernité*, Québec, Les Presses de l'Université Laval.
- FREITAG, Michel (2003a), « La dissolution systémique du monde réel dans l'univers virtuel des nouvelles technologies de la communication informatique: une critique ontologique et anthropologique », *2001 Bagues Globalisme et pluralisme*, tome 4, Québec, Presses de l'Université Laval.

- FREITAG, Michel (2003b), *L'oubli de la société*, Rennes, Presses universitaires de Rennes.
- FREITAG, Michel (2003c), « De la terreur au meilleur des mondes. Globalisation et américanisation du monde : vers un totalitarisme systémique », in *Hannah Arendt, le totalitarisme et le monde contemporain*, D. Dagenais (éd.), Québec, Presses de l'Université Laval.
- FREITAG, Michel (1986), *Dialectique et société*, Montréal, Saint-Martin.
- GAUCHET, Marcel (2003), *La condition historique*, Paris, Stock.
- GEORGES, Fanny (2010), « L'identité numérique dans Facebook : une étude statistique » in *Web social. Mutation de la communication*, F. Millerand, S. Proulx et J. Rueff (éd.), Québec, Presses de l'Université du Québec, p. 187-204.
- GOODY, Jacks (1979), *La Raison Graphique : la domestication de la pensée sauvage*, Paris, Éditions de Minuit.
- GOULET, Jean (2010), *Grand angle sur la photographie et la loi. Un précis sur le droit de la photographie au Québec et au Canada*, Montréal, Wilson & Lafleur.
- Grand Robert de la langue française*, deuxième édition, (2001), Paris, Le Robert.
- GUCHET, Xavier (2010), *Pour un humanisme technologique*, Paris, Presses universitaires de France.
- GUILHAUMON, Huguette (2012), « The Quebec Student Conflict », *Sciencetech communications*, June 4 (en ligne; dernière consultation le 4 juin 2012). <<http://www.sciencetech.com/pdf/4stuwebo.pdf>>
- GURNEY, Matt (2012), « Under arrest? Tweet it, fast », *National Post*, May 23 (en ligne; dernière consultation le 23 mai 2012). <<http://fullcomment.nationalpost.com/2012/05/23/under-arrest-tweet-it-fast/>>
- HEIDEGGER, Martin (1999), *Qu'appelle-t-on penser?*, Paris, Gallimard.
- HEIDEGGER, Martin (1990), *Langue de tradition et langue technique*, Bruxelles, Lebeer-Hossmann.
- HEIDEGGER, Martin (1985), *Être et temps*, Paris, Gallimard.
- HEIDEGGER, Martin (1958), *Essais et conférences*, Paris, Gallimard.
- HEMPEL, Carl G. (1935), « Some Remarks on "Facts" and Propositions », in *Analysis*, vol. 2, n° 6, p. 93-96.

- HENNING, Alexandra, BRENICK, Alaina, KILLEN, Mélanie, O'CONNOR, Alexander et Michael J. COLLINS (2009), «Do Stereotypic Images in Video Games Affect Attitudes and Behavior? Adolescent Perspectives», *Children, Youth and Environments*, vol. 19, n° 1, p. 170-196.
- HENNION, Antoine (1990), «De l'étude des médias à l'analyse de la médiation: esquisse d'une problématique», in *Sciences de l'information et de la communication*, D. Bounoux (éd.), Paris, Larousse, coll. «Textes essentiels», p. 687-697.
- HÉRAN, François (1987), «La seconde nature de l'habitus. Tradition philosophique et sens commun dans le langage sociologique», *Revue française de sociologie*, vol. 28, n° 3, p. 385-416 (en ligne; dernière consultation le 10 mars 2012). <http://www.persee.fr/web/revues/home/presentation/article/rfsoc_0035-2969_1987_num_28_3_2423>
- HOBBS, Thomas (2005 [1651]), *Léviathan*, Paris, Vrin, traduction de F. Tricaud et M. Pécharman.
- HUFFAKER, David (2010), «Dimensions of Leadership and Social Influence in Online Communities», *Human Communication Research*, vol. 36, n° 4, p. 593-617.
- HUFFAKER, David et Jennifer LAI (2007), «Motivating Online Expertise-sharing for Informal Learning: The Influence of Age and Tenure in Knowledge Organizations», Communication présentée lors de la conférence internationale sur les technologies d'apprentissage avancées, Piscataway, IEEE Press, p. 595-599.
- HUSSERL, Edmund (2000 [1931]), *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie*, Paris, Vrin, coll. «Bibliothèque des textes philosophiques».
- INNIS, Harold A. (1951), *The Bias of Communication*, Toronto, University of Toronto Press.
- JACOB, Pierre (1986), «La controverse entre Neurath et Schlick», in *Le Cercle de Vienne: Doctrines et controverses*, Paris, Méridiens Klincksieck, p. 197-218.
- JANKÉLÉVITCH, Vladimir (1980), *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque rien: 2. La méconnaissance. Le malentendu*, Paris, Seuil.
- JOLLIVET, Servanne (2006), «De l'être au sens ou le "monde à l'envers"», *Philosophie*, n° 9, p. 63-87.

- JOYCE, Elisabeth et Robert KRAUT (2006), « Predicting Continued Participation in Newsgroups », *Journal of Computer-Mediated Communication*, n° II.
- KANE, Oumar (2011), « Marshall McLuhan e a teoria midiática: dívidas e críticas », in *Quem tem medo da pesquisa empirica ?* (Actes du 34^e Congrès de Intercom, Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação), M. Barbosa et O. J. de Moraes (éd.), São Paulo, Intercom, p. 201-223.
- KANT, Emmanuel (2004 [1785]), *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Paris, Vrin, traduction de V. Delbos.
- KANT, Emmanuel (1993 [1798]), *Anthropologie du point de vue pragmatique*, Paris, Flammarion, traduction française d'Alain Renault.
- KANT, Emmanuel (1991 [1784]), « Réponse à la question: Qu'est-ce que les lumières », in *Vers la paix perpétuelle, Que signifie s'orienter dans la pensée ? Qu'est-ce que les Lumières ?*, Paris, Flammarion, traduction française de Jean-François Poirier et Françoise Proust, p. 41-51.
- KANT, Emmanuel (1985 [1788]), *Critique de la raison pratique*, Paris, Folio (essais), traduction de L. Ferry et H. Wismann.
- KENNEDY, Helen W. (2002), « Lara Croft: Feminist Icon or Cyberbimbo? On the Limits of Textual Analysis », *The International Journal of Computer Game Research*, vol. 2, n° 2 (en ligne; dernière consultation le 12 décembre 2011). <<http://www.gamestudies.org/0202/kennedy/>>
- KIM, Amy Jo (2000), *Community Building on the Web: Secret Strategies for Successful Online Communities*, Berkeley, Peachpit Press.
- KITTLER, Friedrich (1999), *Gramophone, Film, Typewriter*, Stanford, Stanford University Press.
- KOLLOCK, Peter (1999), « The Economics of Online Cooperation: Gifts and Public Goods in Cyberspace », in *Communities in Cyberspace*, M.A. Smith & P. Kollock, Routledge, p. 220-239.
- KUHL, Patricia K. (2008), « Childhood Development: Early Learning, The Brain and Society », conférence donnée à l'Université de Washington (en ligne; dernière consultation le 11 septembre 2012). <www.youtube.com/user/researchChannel>
- KUHL, Patricia K. (2004), « Early Language Acquisition: Cracking the Speech Code », in *Nature: Reviews in Neurosciences*, vol. 5, p. 831-843.

KUNDERA, Milan (1985 [1978]), *Le livre du rire et de l'oubli*, Paris, Gallimard, coll. « Folio ».

LAHIRE, Bernard (2008), « De la réflexivité dans la vie quotidienne : journal personnel, autobiographie et autres écritures de soi », *Sociologie et sociétés*, vol. 40, n° 2, p. 165-179 (en ligne ; dernière consultation le 15 juin 2012). <<http://www.erudit.org.proxy.bibliotheques.uqam.ca:2048/revue/socsoc/2008/v40/n2/000652ar.html>>

LAMPEL, Joseph et Ajay BHALLA (2007), « The Role of Status Seeking in Online Communities: Giving the Gift of Experience », in *Journal of Computer-Mediated Communication*, n° 12, p. 434-455.

LEAVITT, Sarah (2012), « Student Journalists Escape Arrest Thanks to Twitter », *Openfile*, May 17 (en ligne ; dernière consultation le 17 mai 2012). <<http://www.openfile.ca/montreal/blog/montreal/2012/student-journalists-escape-arrest-thanks-twitter>>

LECOURT, Dominique (2010), *La philosophie des sciences*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Que sais-je ? ».

LEFORT, Claude (1986), *Essais sur le politique*, Paris, Points.

LEFORT, Claude (1981), *L'invention démocratique*, Paris, Fayard.

LEGENDRE, Pierre (1994), *Dieu au miroir. Études sur l'institution des images*, Paris, Fayard.

LEGRAND, Florence (2011), « Le vêtement électronique : passerelle entre l'homme et son smartphone », *Les numériques* (en ligne ; dernière consultation le 15 mars 2012). <<http://www.lesnumeriques.com/vetement-electronique-passerelle-homme-smartphone-n22515.html>>

LEHOUX, Valérie (2012), « Printemps érable : CUTV, la petite chaîne par qui l'info est arrivée », *Télérama*, le 22 juin (en ligne ; dernière consultation le 22 juin 2012). <<http://www.telerama.fr/medias/printemps-erable-cutv-la-petite-chaîne-par-qui-l-info-est-arrivee,83403.php>>

LEIDLMAIR, Karl (1999), « From the Philosophy of Technology to a Theory of Media », *Society for Philosophy and Technology*, vol. 4, n° 3, p. 13-21.

LEROI-GOURHAN, André (1991 [1965]), *Le Geste et la Parole : la mémoire et les rythmes*, Paris, Albin Michel.

LEROI-GOURHAN, André (1965), *Le Geste et la Parole, Deuxième partie : La mémoire et les rythmes*, Paris, Albin Michel.

- LEROI-GOURHAN, André (1964), *Le Geste et la Parole, Première Partie: Technique et langage*, Paris, Albin Michel.
- LEVINAS, Emmanuel (1990), *Totalité et infini*, Paris, Le livre de poche, coll. «Biblio Essais».
- LEVINAS, Emmanuel (1980), *Le temps et l'autre*, Montpellier, Fata Morgana.
- LICKLIDER, Joseph Carl R. (1965), *Libraries of the Future*, Cambridge, MIT Press.
- LICKLIDER, Joseph Carl R. (1960), «Man-Computer Symbiosis», in *IRE Transactions on Human Factors in Electronics*, mars, p. 4-11.
- LING, Justin (2012), «First-person: Openfile reporter Justin Ling arrested, released by police at protest», *Openfile*, May 23 (en ligne; dernière consultation le 23 mai 2012). <<http://www.openfile.ca/montreal/montreal/text/first-person-openfile-reporter-justin-ling-detained-released-police-protest>>
- LIPOVETSKY, Gilles (1983), *L'ère du vide. Essais sur l'individualisme contemporain*, Paris, Gallimard.
- LOWOOD, Henry et Michael NITSCHKE (éd.) (2011), *The Machinima Reader*, Cambridge, MIT Press.
- LUHMANN, Niklas (1989), *Communication Ecology*, Chicago, University of Chicago Press.
- LYOTARD, Jean-François (1986), *Le Postmoderne expliqué aux enfants*, Paris, Éditions Galilée.
- LYOTARD, Jean-François (1979), *La condition postmoderne*, Paris, Éditions de Minuit.
- MALONEY-KRICHMAR, Diane et Jenny PREECE (2002), «The Meaning of an Online Health Community in the Lives of its Members: Roles, Relationships and Group Dynamics», *Technology and society*, p. 20-27.
- MARCOCCIA, Michel (à paraître), «L'analyse des interactions dans les espaces de discussion en ligne sur la santé», in *Internet et Santé. Acteurs, usages et appropriations*, C. Thoër et J.J. Levy (éd.), Québec, Presses de l'Université du Québec, coll. «Santé et société», p. 333-354.
- MARCOCCIA, Michel (1998), «La normalisation des comportements communicatifs sur Internet: étude sociopragmatique de la netiquette», in *Communication, société et internet*, N. Guégen et L. Tobin (éd.), Paris, L'Harmattan, p. 15-32.

- MARTINO, Luiz C. (2011), «Temps, essence des moyens de communication», in *Discordance des temps. Rythmes, temporalités, urgence à l'ère de la globalisation de la communication*, Carayol V. et A. Boulidoires (éd.), Bordeaux, MSHA – Maison des Sciences de l'Homme d'Aquitaine, p. 37-52.
- MARTINO, Luiz C. (2009) «A Atualidade Mediática: o conceito e suas dimensões» (en ligne; dernière consultation le 11 décembre 2011). <www.compos.org.br>
- MARTINO, Luiz C. (2001), «De Qual Comunicação Estamos Falando?», in *Teorias da Comunicação*, A. Hohlfeldt, L.C. Martino L. et V. França (éd.), Petrópolis, Vozes, p. 11-25.
- MARTINO, Luiz C. (2000), «Contribuições para o Estudo dos Meios de Comunicação», in *Revista Famecos*, n° 13, p. 103-114 (en ligne; dernière consultation le 25 janvier 2012). <<http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/revistafamecos/issue/archive>>
- MARTINO, Luiz C. (1997), *Télévision et Conscience*, Thèse de doctorat, UFR de Sciences Sociales, Université René-Descartes, Sorbonne Paris-V, Paris.
- MAUSS, Marcel (2004 [1948]), «Les techniques et la technologie», *Revue du MAUSS*, n° 23, p. 434-450 (en ligne; dernière consultation le 9 décembre 2011). <<http://www.cairn.info/revue-du-mauss-2004-1-page-434.htm>>
- MAUSS, Marcel (1936), «Les techniques du corps», in *Journal de Psychologie*, vol. 32, n° 3-4, 15 mars – 15 avril.
- MCLUHAN, Marshall et Harley PARKER (1968), *Through the Vanishing Point. Space in Poetry and Painting*, New York, Harper and Row.
- MEAD, Georges-Herbert (2006), *L'esprit, le Soi et la Société*, Paris, Presses universitaires de France.
- MEHRENBERGER, Gabriel (2007), «Critique de la raison technique: Introduction à la pensée de Bernard Stiegler», in *Bulletin of the Faculty of Foreign Studies*, Tokyo, Sophia University, p. 93-133.
- MERZEAU, Louise (1998), «Ceci ne tuera pas cela», *Les cahiers de médiologie*, n° 6, p. 28-39.
- METZGER, Miriam J., FLANAGIN, Andrew J. et Ryan B. MEDDERS (2010), «Social and Heuristic Approaches to Credibility Evaluation Online», *Journal of Communication*, vol. 60, n° 3, p. 413-439.

- MEYROWITZ, Joshua (1985), *No Sense of Place, the Impact of Electronic Media on Social Behavior*, New York, Oxford University Press.
- MICHAUX, Henry (1949), « La mitrailleuse à gifles », in *La Vie dans les plis*, Paris, Gallimard.
- MILL, John Stuart (2008 [1863]), *L'utilitarisme*, Paris, Flammarion, coll. « Champs classiques », traduction de G. Tanesse.
- MILL, John Stuart (1990 [1859]), *De la liberté*, Paris, Gallimard, traduction de L. Lenglet.
- MITCHAM, Carl (1994), *Thinking Through Technology: The Path Between Engineering and Philosophy*, Chicago, The University of Chicago Press.
- MONDOUX, André (à paraître), « À propos du social dans les médias sociaux », *Terminal*.
- MONDOUX, André (2011a), *Histoire sociale des technologies numériques. De 1945 à nos jours*, Québec, Éditions Nota bene.
- MONDOUX, André (2011b), « Identité numérique et surveillance », *Les Cahiers du numérique*, vol. 7, n° 1, Paris, Éditions Lavoisier.
- MONDOUX, André (2011c), « Vie privée, espace public et réseaux sociaux numériques », *Terminal*, septembre.
- MONDOUX, André (2009), « Émancipation et aliénation à l'heure du surdéterminisme technique : le cas du service Internet Facebook », in *L'émancipation hier et aujourd'hui. Perspectives françaises et québécoises*, G. Tremblay (éd.), Québec, Presses de l'Université du Québec.
- MONDOUX, André et Jean-Guy LACROIX (2009), « Fausse et vraie diversité culturelle dans le système-monde », in *David contre Goliath : La Convention sur la protection et la promotion de la diversité des expressions culturelles de l'UNESCO*, Y. Théorêt (éd.), Montréal, Éditions Hurtubise, p. 75-98.
- MORGAN, Elizabeth M., SNELSON, Chareen et Patt ELISON-BOWERS (2010), « Image and Video Disclosure of Substance Use on Social Media Websites », *Computers in Human Behavior*, vol. 26, n° 6, p. 1405-1411.
- MORIN, Edgar (1977), *La méthode. Tome 1 : La nature de la nature*, Paris, Seuil.
- MOTULSKY-FALARDEAU, Alexandre (2012), « La grève étudiante se passe aussi et surtout sur Twitter », *Éditions Infopresse*, 7 juin (en ligne; dernière consultation le 7 juin 2012). <<http://www2.infopresse.com/blogs/actualites/archive/2012/06/07/article-40085.aspx>>

- NEGRI, Antonio et Michael HARDT (2000), *Empire*, Paris, éditions « IO/18 ».
- NEURATH, Otto (2010 [1932]), « Énoncés protocolaires », in *Manifeste du cercle de Vienne et autres écrits*, édition coordonnée par Antonia Soulez, Paris, Vrin, p. 209-218.
- NEURATH, Otto (1940/1941), « Universal Jargon and Terminology », in *Proceedings of the Aristotelian Society*, Nouvelle série, vol. 41, p. 145-146.
- NEURATH, Otto (1983 [1931]), « Physicalism: The Philosophy of the Vienna Circle » in *Philosophical Papers 1913-1946*, R.S. Cohen and M. Neurath (éd.), Dordrecht, D. Reidel Publishing Company, p. 48-51.
- NIETZSCHE (1947 [1883]), « Des contempteurs du corps », in *Ainsi parlait Zarathoustra*, Paris, Gallimard, coll. « Le livre de poche », p. 44-46.
- NOVECK, Beth S. (2009), *Wiki Government. How Technology Can Make Government Better, Democracy Stronger, and Citizens More Powerful*, Washington, Brookings Institution Press.
- ORTEGA, Felipe, GONZALEZ-BARAHONA, Jesus M. et Gregorio ROBLES (2008), « On the Inequality of Contributions to Wikipedia », Communication présentée lors de la conférence internationale sur les technologies d'apprentissage avancées, Piscataway, IEEE Press.
- OVIDE (1806), *Les métamorphoses – livre VIII*, Paris, Gay et Guestard, quatre tomes, traduction de G.T. Villenave.
- PAQUOT, Thierry (2005), « Habitat, habitation, habiter. Ce que parler veut dire... », *Informations sociales*, vol. 3, n° 123, p. 48-54 (en ligne ; dernière consultation le 10 mars 2012). <<http://www.cairn.info/revue-informations-sociales-2005-3-page-48.htm>>
- PICARD, Robert et al. (2011), *Les conditions de création de valeur des logiciels sociaux en santé et autonomie*, Conseil général de l'industrie, de l'énergie et des technologies, Ministère de l'Économie, des Finances et de l'Industrie (en ligne ; dernière consultation le 20 février 2012). <http://www.cgiet.org/documents/2010_45_CGIET_SG_logiciels_sociaux.pdf>
- PINTO, Louis (1994), « Le Journalisme philosophique », in *Actes de la Recherche*, n° 101-102, Paris, Seuil.
- PIPPIN, Robert B. (2006), *Nietzsche moraliste français. La conception nietzschéenne d'une psychologie philosophique*, Paris, Odile Jacob.

- PIROSKA, Nagy et Martin PETICLERC (2012), « La grève est étudiante, la lutte est populaire », *Revue du MAUSS permanente*, 5 juin (en ligne; dernière consultation, le 5 juin 2012). <<http://www.journaldumauss.net/spip.php?article902>>
- PREECE, Jennifer et Ben SHNEIDERMAN (2009), « The Reader-to-Leader Framework: Motivating Technology-Mediated Social Participation », *AIS Transactions on Human-Computer Interaction*, vol. 1, n° 1, p. 13-32.
- PROULX, Serge, MASSIT-FOLLÉA, Françoise et Bernard CONEIN (éd.) (2005), *Internet, une utopie limitée. Nouvelles régulations, nouvelles solidarités*, Québec, Presses de l'Université Laval.
- RAFFNSØE, Sverre (2008), « Qu'est-ce qu'un dispositif? L'analytique sociale de Michel Foucault », *Symposium; Revue canadienne de philosophie continentale*, vol. 12, n° 1, p. 44-66.
- REQUET, François (2007), « Freud et Nietzsche », *Philosophique* (en ligne; dernière consultation le 15 février 2012). <<https://sites.google.com/site/francoisrequet/>>
- REVEL, Judith (2002), *Le vocabulaire de Foucault*, Paris, Éditions Ellipses.
- REVILLARD, Anne (2000), « Les interactions sur l'Internet (note critique) », *Terrains et Travaux*, vol. 1, p. 108-128.
- RHEINGOLD, Howard (1999), « Look Who's Talking », *Wired Magazine*, vol. 7, n° 1 (en ligne; dernière consultation le 10 mars 2012). <<http://www.wired.com/wired/archive/7.01/amish.html>>
- RICŒUR, Paul (1998), « L'identité narrative », in *Esprit*, n°s 7-8, juillet-août, p. 295-314.
- RICHARDIN, Anaïs (2012), « Le Québec vibre », *OWNI, News, Augmented*, le 22 mai (en ligne; dernière consultation le 22 mai 2012) <<http://owni.fr/2012/05/22/le-quebec-vibre/>>
- ROBERT, Paul (1978), *Le Petit Robert*, Paris, S.N.L.
- RODRIGUEZ, Aman Rosales (1993), « La técnica como "forma simbólica" en la filosofía de Ernst Cassirer », *Revista de Filosofía da UCR*, vol. 31, n° 74, p. 57-64.
- ROUSSELOT, Fabrice (2011), « Occupy Wall Street: retour au parc de départ », *Libération*, le 11 novembre (en ligne; dernière consultation le 10 mars 2012). <<http://www.liberation.fr/economie/01012372278-occupy-wall-street-retour-au-parc-de-depart>>

- ROY, Gabrielle *in Terre des Hommes*, La Compagnie canadienne de l'Exposition universelle de 1967, Ottawa, 1967.
- RUBENSTEIN, Andrea (2007), « Idealizing Fantasy Bodies » *in Iris Gaming Network* (en ligne; dernière consultation le 12 décembre 2011). <<http://theirisnetwork.org/2007/05/26/idealizing-fantasy-bodies/>>
- RUIN, Hans (2008), « Technology as Destiny in Cassirer and Heidegger – Continuing the Davos Debate » (en ligne; dernière consultation le 11 décembre 2011). <<http://www.helsinki.fi/collegium/events/heid-casseng.pdf>>
- SALANSKIS, Jean-Michel (1997), *Heidegger*, Paris, Les Belles Lettres.
- SALEN, K. et E. ZIMMERMAN (2004), *Rules of Play: Game Design Fundamentals*, Cambridge, MIT Press.
- SARTRE, Jean-Paul (1976), *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Tel-Gallimard, coll. « Folio ».
- SAUVAGNARGUES, Anne (2009), *Deleuze. L'empirisme transcendantal*, Paris, Presses universitaires de France.
- SAUVAGNARGUES, Anne (2007), « L'Image: Deleuze, Bergson et le Cinéma », *in L'image*, A. Schnell (éd.), Paris, Vrin, p. 159-176.
- SCHLICK, Moritz (2010 [1926]), « Le vécu, la connaissance, la métaphysique », *in Manifeste du cercle de Vienne et autres écrits*, édition coordonnée par Antonia Soulez, Paris, Vrin, p. 175-188.
- SCHLICK, Moritz (1935 [1934]), *Sur le fondement de la connaissance*, Paris, Hermann et Cie, traduction Général Vouillemin.
- SEN, Amartya (2010), *L'idée de justice*, Paris, Flammarion, coll. « Essais », traduction de Paul Chemla.
- SERRES, Michel (2011), « Petite Poucette », Discours prononcé lors de la séance du mardi 1^{er} mars, Paris, Palais de l'Institut (en ligne; dernière consultation le 10 mars 2012). <http://www.academie-francaise.fr/immortels/discours_divers/serres_2011.html>
- SHANAHAN, Marie-Claire (2010), « Changing the Meaning of Peer-to-peer? Exploring Online Comment Spaces as Sites of Negotiated Expertise », *Journal of Science Communication*, vol. 9, n° 1.
- SIMONDON, Gilbert (2007), *L'individuation psychique et collective*, Paris, Aubier.

- SIMONDON, Gilbert (2005), *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, Grenoble, Éditions Jérôme Millon.
- SIMONDON, Gilbert (2001), *Du mode d'existence des objets techniques*, Paris, Aubier.
- SIMONDON, Gilbert (1992), « The Genesis of the Individual », in *Incorporations*, New York, Zone Books, p. 297-319, traduction de J. Crary et S. Kwinter.
- SIMONDON, Gilbert (1964), *L'individu et sa genèse physico-biologique*, Paris, Presses universitaires de France.
- SLOTERDIJK, Peter (2010 [1998]), *Bulles. Sphères I*, Paris, Hachette.
- SLOTERDIJK, Peter (2002 [2001]), *La compétition des bonnes nouvelles. Nietzsche évangéliste*, Paris, Mille et une nuits.
- SLOTERDIJK, Peter (2001a [1996]), « La vexation par les machines. Remarques philosophiques sur la position psycho-historique de la technologie médicale avancée », in *Essai d'intoxication volontaire suivi de L'heure du crime et le temps de l'œuvre d'art*, Paris, Hachette, p. 235-272.
- SLOTERDIJK, Peter (2001b [1996]), « Tournant et révolution. Discours sur la pensée heideggerienne du mouvement », in *Essai d'intoxication volontaire suivi de L'heure du crime et le temps de l'œuvre d'art*, Paris, Hachette, p. 273-335.
- SOPHOCLE (1929), *Antigone*, Paris, Les Belles Lettres, traduction française de P. Masqueray.
- SPARROW, Betsy et al. (2011), « Google Effects on Memory: Cognitive Consequences of Having Information at Our Fingertips », in *Science*, vol. 333, n° 6043, p. 776-778.
- SPEIER, Hans (1950), « On the Historical Development of Public Opinion », in *American Journal of Sociology*, n° 55, p. 376-388.
- SPINOZA, Baruch (1677 [1994]), *L'Éthique*, Paris, Gallimard.
- STIEGLER, Bernard (2008), « À propos de l'hypermatériel », in *Économie de l'hypermatériel et psychopouvoir, Entretiens avec Philippe Petit et Vincent Bontems*, Paris, Mille et une nuits, p. 105-131.
- STIEGLER, Bernard (2007), « Entretien avec Bernard Stiegler, par Pierre Sauvêtre », *Tracés*, n° 13, p. 249-268.

- STIEGLER, Bernard (2006a), « Le théâtre de l'individuation. Déphasage et résolution chez Simondon et Heidegger » in *Technique, monde, individuation*, Jean-Marie Vaysse (éd.), Hildesheim, Georg Olms Verlag.
- STIEGLER, Bernard (2006b), *Mécréance et discrédit. 2. Les sociétés incontrôlables d'individus désaffectés*, Paris, Galilée.
- STIEGLER, Bernard (2006c), *Mécréance et discrédit. 3. L'esprit perdu du capitalisme*, Paris, Galilée.
- STIEGLER, Bernard (2006d), « Refonder le monde », in *Réenchâter le monde. La valeur de l'esprit contre le populisme industriel*, Paris, Flammarion, p. 37-100.
- STIEGLER, Bernard (2005a), *De la misère symbolique. 2. La catastrophe du sensible*, Paris, Galilée.
- STIEGLER, Bernard (2005b), « Enjeux épistémologiques, méthodologiques et politiques des technologies cognitives », in *Ars Industrialis*, rencontre du 5 novembre 2005 (en ligne ; dernière consultation le 18 octobre 2011). <<http://wiki.km2.net/wakka.php?wiki=ArsIndustrialis>>
- STIEGLER, Bernard (2004a), *De la misère symbolique, 1. L'époque hyperindustrielle*, Paris, Galilée.
- STIEGLER, Bernard (2004b), *Mécréance et discrédit. 1. La décadence des démocraties industrielles*, Paris, Galilée.
- STIEGLER, Bernard (2003 [1994]), « Temps et individuations technique, psychique et collective dans l'œuvre de Simondon », in *Multitudes Web* (en ligne ; dernière consultation le 30 juin 2012). <<http://multitudes.samizdat.net/Temps-et-individuation-technique.html>>
- STIEGLER, Bernard (2002), « L'imagination transcendante en mille points » (en ligne ; dernière consultation le 22 juin 2012). <http://lyc-henri4.scola.ac-paris.fr/assos/philo/II_imagination.html>
- STIEGLER, Bernard (1996), *La technique et le temps, vol. 2 La désorientation*, Paris, Galilée.
- STIEGLER, Bernard (1994), *La technique et le temps, 1. La faute à Épiméthée*, Paris, Galilée.
- SUTTER (de), Laurent (2009), *Deleuze. La pratique du droit*, Paris, Éditions Michalon.

- TACKETT-GIBSON, Melissa (2007), « Voluntary Use, Risk, and Online Drug-Use Discourse », in *Real Drugs in a Virtual World: Drugs Discourse and Community Online*, E. Murguia, M Tackett-Gibson et A. Lessem (éd.), Lanham, Lexington Books, p. 67-82.
- THOËR, Christine (à paraître, 2012), « Les espaces d'échange en ligne consacrés à la santé: de nouvelles médiations de l'information santé », in *Internet et santé. Acteurs, usages et appropriations*, C. Thoër et J.J. Levy (éd.), Québec, Presses de l'Université du Québec, coll. « Santé et société ».
- THOËR, Christine et Stéphanie AUMOND (2011), « Construction des savoirs et du risque relatifs aux médicaments détournés dans les forums sur Internet », *Anthropologie et sociétés*, numéro spécial « Cyberspace et Anthropologie: transmission des savoirs et des savoir-faire », vol. 35, n^{os} 1-2.
- TISSERON, Serge (2007), « “Ma famille, c'est Internet” Les ados, les écrans et les liens », in *Millénaire 3. Centre ressources prospectives du Grand Lyon* (en ligne; dernière consultation le 2 oct. 2011). <http://www.millenaire3.com/uploads/tx_ressm3/Serge_Tisseron1107_01.pdf>
- TISSERON, Serge (2001), *L'intimité surexposée*, Paris, Ramsay.
- TISSERON, Serge (1996), *Le Mystère de la chambre claire. Photographie et inconscient*, Paris, Flammarion.
- TOUBOUL, Annelise et Elizabeth VERCHER (2008), « Diffusion de l'information et médiation dans le secteur de la santé » (en ligne; dernière consultation le 20 février 2011). <http://www.i23people.fr/ext/frm?ti=person%20finderetsearch_term=annelise%20toubouletsearch_country=FRetst=person%20finderettarget_url=aHRocDovL3d3dy5zZnNpYy5vcmcvY29uZ3Jlc18yMDA4L3NwaXAucGhwP2FydGljbGU1Nw%3D%3Detsection=biographyetwrt_id=271>
- TRUDEL, Pierre, « Le droit à la réputation, à la vie privée et à l'image », in *Droit de l'information et de la communication*, p. 73-128 (en ligne; dernière consultation le 2 oct. 2011). <<http://www.chairelrwilson.ca/cours/drt3805g/rep.vieprive.pdf>>
- TYLER, Tom R. et Steven L. BLADER (2000), « *Cooperation in Groups: Procedural Justice, Social Identity, and Behavioral Engagement* », New York, Psychology Press.
- VALÉRY, Paul (1957), *Œuvres Complètes*, Tome I, Paris, Gallimard, coll. « Pléiade ».

- VAYSSE, Jean-Marie (éd.) (2006), *Technique, monde, individuation*, Hildesheim, Georg Olms Verlag.
- VEBLEN, Thorstein. (2007 [1918]), *The Higher Learning in America: A Memorandum on the Conduct of Universities by Business Men*, New York, Cosimo.
- WAGGONER, Zach (2009), *My Avatar, My Self*, Jefferson, MacFarland & Company Inc.
- WAX, Paul (2002), «Just a click away: Recreational drug Web sites on the Internet», *Pediatrics*, n° 109, p. 96-100.
- WITTGENSTEIN, Ludwig (2002 [1937]), *Remarques mêlées*, Paris, Garnier Flammarion, traduction de G. Granel.
- WITTGENSTEIN, Ludwig (1990 [1945]), *Investigations philosophiques*, Paris, Gallimard, traduction de Pierre Klossowski.
- WITTGENSTEIN, Ludwig (1986), *Tractatus logico-philosophicus* [1918], suivi des *Investigations philosophiques* [1953], Paris, Gallimard, traduction de P. Klossowski.
- WRIGHT, Kevin B. *et al.* (2011), «Computer-mediated Social Support. Promises and Pitfalls for Individuals Coping with Health Concerns», in *The Routledge Handbook of Health Communication*, T. L. Thompson, R. Parrot et J. F. Nussbaum (éd.), 2^e éd., New York, Routledge, p. 349-362.

Notes sur les collaborateurs

Thierry Bardini est professeur au Département de communication de l'Université de Montréal, où il enseigne depuis 1993. Il est ingénieur agronome (École Nationale supérieure d'agronomie de Montpellier, 1986) et docteur en sociologie (Paris X Nanterre, 1991). Il a fait paraître *Bootstrapping: Douglas Engelbart, Coevolution and the Origins of Personal Computing* aux Presses de l'Université Stanford, en 2000, *Junkware*, aux Presses de l'Université du Minnesota, en 2011, et cette même année, *Le voyage au bout de l'espèce* aux Éditions Dis Voir (en collaboration avec D. Lestel).

Laurence-Olivier Blais, bachelier en études littéraires et ancien doctorant en sémiologie à l'Université du Québec à Montréal, il tente aujourd'hui sa chance dans l'écriture fictionnelle.

Maude Bonenfant est professeure au Département de communication sociale et publique de l'Université du Québec à Montréal (UQAM) et détient un doctorat en sémiologie. Ses recherches sont orientées vers les dimensions sociales des technologies de communication et des réseaux numériques (Web social), les communautés et les mondes en ligne ainsi que les pratiques et l'appropriation des jeux vidéo et outils de communication en ligne. Elle est l'auteure de plusieurs articles scientifiques, chapitres de livres et entrées d'encyclopédie. Elle a aussi codirigé la publication de trois livres scientifiques: *Socialisation et communication dans les jeux vidéo* (avec Charles Perraton et Magda Fusaro, 2011), *La ruse, entre la règle et la triche* (avec Charles Perraton, 2011) et *Comment vivre ensemble?* (avec Charles Perraton, 2009).

Fabien Dumais est doctorant en communication à l'Université du Québec à Montréal. Il s'intéresse à l'ontologie, à l'épistémologie et à l'éthique de la communication, ainsi qu'à l'exercice d'interprétation. Il a publié en 2010 un essai intitulé *L'appropriation d'un objet culturel: une réactualisation des théories de C.S. Peirce à propos de l'interprétation* (Presses de l'Université du Québec). Il a en outre participé à l'ouvrage collectif *Web social: mutation de la communication*, ainsi qu'à plusieurs Cahiers du gerse.

Yanick Farmer est professeur au Département de communication sociale et publique de l'UQAM. Il a également enseigné à l'Université de Montréal, à l'Université Laval, à l'Université d'Ottawa et à

l'Université de Lotdz en Pologne. Il a publié de nombreux articles scientifiques sur différentes questions liées à l'éthique et à la communication. Ses recherches actuelles portent entre autres sur les aspects éthiques et communicationnels du sentiment d'appartenance au sein de certains groupes sociaux.

Gabriel Galand est titulaire d'un Master 2 sur l'unité de la culture dans la philosophie des formes symboliques d'Ernst Cassirer, obtenu à Paris-Ouest Nanterre sous la direction de Jean Seidengart. Il prépare actuellement une thèse sur la pensée de la culture dans la philosophie du xx^e siècle.

Oumar Kane est professeur au Département de communication sociale et publique à l'Université du Québec à Montréal (UQAM). Ses intérêts de recherche portent essentiellement sur l'épistémologie des sciences humaines et les théories de la communication. Ses recherches actuelles s'inscrivent en philosophie de la technique, en économie politique de la communication et en communication environnementale.

Luiz C. Martino est professeur à l'Université de Brasilia et chercheur invité au GRICIS en 2011-2012. Ses champs de recherche sont l'épistémologie de la communication, la théorie de la communication et des médias, la technologie des communications et la méthodologie de recherche. Il travaille présentement à la traduction en portugais, d'une partie de l'œuvre d'Harold Innis, penseur fondateur des études en communication au Canada.

Florence Millerand est professeure au Département de communication sociale et publique à l'UQAM. Codirectrice du Laboratoire de communication médiatisée par ordinateur (LabCMO), elle est aussi chercheure au Centre interuniversitaire de recherche sur la science et la technologie (CIRST) et au Groupe de recherche sur les usages et cultures médiatiques (GRM). Ses projets de recherche actuels portent sur le développement et l'usage d'infrastructures informatiques scientifiques (e-science), les plateformes participatives au service de la production de connaissances par des usagers ordinaires, la construction de l'expertise dans des forums de discussion en santé, le Web social et la culture participative. En mobilisant des méthodologies qualitatives inspirées de l'ethnographie, elle cherche à comprendre les transformations actuelles des pratiques et modalités de production des connaissances associées aux usages des technologies de communication. Elle a publié plusieurs articles scientifiques dans des revues en communication, sociologie et

science, technologie, société (STS). Elle a notamment codirigé l'ouvrage collectif *Web social: mutation de la communication?* (avec Serge Proulx et Julien Rueff, Presses de l'Université du Québec, 2010).

André Mondoux est professeur à l'École des médias de l'Université du Québec à Montréal. Ses recherches portent sur les rapports entre la technique et la reproduction sociale, plus particulièrement les problématiques de l'individuation, de l'identité et de la banalisation de la surveillance.

David Myles est bachelier en communication (relations humaines) de l'Université du Québec à Montréal. Sous la direction de Florence Millerand, il termine, en 2012, la rédaction de son mémoire portant sur l'usage de Facebook dans le processus de deuil. Nouvellement doctorant en communication à l'Université de Montréal, ses intérêts de recherche portent, entre autres, sur l'application de l'étude des usages des réseaux socionumériques au domaine de la santé publique.

Valérie Orange a plus de 10 ans d'expérience d'enseignement primaire en milieu multiculturel et est étudiante à l'UQAM où elle termine une maîtrise en communication. Son mémoire analyse les interactions sur un forum consacré aux médicaments détournés et notamment les systèmes d'évaluation des contributions par les usagers. Ses intérêts se portent vers la communication interpersonnelle, en ligne comme hors ligne, vers la communication interculturelle ainsi que vers les études féministes. En tant qu'assistante de recherche, elle a participé à plusieurs projets sur différents thèmes (les représentations, pratiques et ressources des femmes immigrantes en matière d'activité physique dans le quartier de Parc-Extension à Montréal, la construction des savoirs et de l'expertise relative aux médicaments détournés sur les forums en ligne et l'analyse des réseaux appliquée à l'étude de plusieurs communautés de pratique).

Étienne Paquette est détenteur d'un diplôme de doctorat en communication de l'Université du Québec à Montréal (UQAM). Sa thèse proposait d'envisager la question de la violence et des médias du point de vue d'une dynamique environnementale. Il travaille depuis plusieurs années comme scénariste et concepteur dans le domaine des arts médiatiques.

Charles Perraton est professeur titulaire au Département de communication sociale et publique de l'Université du Québec à Montréal. Il est également directeur du groupe de recherche sur la socialisation et la communication dans les jeux vidéo (Homo Ludens), directeur du Groupe d'études et de recherches en sémiotique des espaces (GERSE) et éditeur des Cahiers du gerse. Il centre sa recherche sur l'étude des formes de subjectivation et des modes de structuration des individus dans l'espace public. Il est l'auteur de plusieurs articles scientifiques et d'ouvrages en collaboration dont : *Un nouvel art de voir la ville et de faire du cinéma* (avec François Jost, L'Harmattan, 2002), *Robinson à la conquête du monde et Dérive de l'espace public à l'ère du divertissement* (avec Pierre Barrette et Étienne Paquette, Presses de l'Université du Québec, 2005 et 2007) et *Vivre ensemble dans l'espace public* (avec Maude Bonenfant, Presses de l'Université du Québec, 2009).

Christine Thoër, sociologue, est professeure au Département de communication sociale et publique et chercheure au centre ComSanté de recherche sur la communication et la santé de l'UQAM. Elle est responsable de l'Axe Internet et santé du Réseau de recherche en santé des populations du Québec (RRSPQ). Ses projets actuels visent à cerner les usages de l'Internet santé au Québec par la population et les soignants. Elle s'intéresse notamment aux échanges concernant les médicaments sur les médias sociaux, aux formes d'expertise qui émergent dans ces espaces et à l'impact de ces transformations sur les relations entre les acteurs. Elle a publié plusieurs articles scientifiques, coordonné des numéros de revues et codirigé plusieurs ouvrages : *Médias, médicaments et espace public* (avec Bertrand Lebouché, Joseph Levy et Vittorio Sironi, Presses de l'Université du Québec, 2009); *Minorités sexuelles, Internet et santé* (avec Joseph Levy, Jean Dumas, Bill Ryan, Presses de l'Université du Québec, 2011), et *Internet et santé, acteurs, usages et appropriations* (avec Joseph Levy, à paraître 2012).

Gabrielle Trépanier-Jobin est doctorante en communication à l'UQAM, membre du Groupe d'études et de recherches en sémiotique des espaces (GERSE), coordinatrice du groupe de recherche HomoLudens et chargée de cours à l'École des médias (UQAM). Elle est aussi l'auteure du livre *Représentations alternatives de la subjectivité féminine dans le cinéma féminin québécois*, publié dans la collection des Cahiers de l'IREF. Elle a participé à de nombreux colloques nationaux et internationaux et contribué à plusieurs ouvrages collectifs notamment publiés aux Presses de l'Université de Montréal et aux

Presses de l'Université du Québec. Elle se consacre présentement à la rédaction d'une thèse de doctorat sur le rôle de la parodie dans la dénaturalisation des genres, avec le soutien financier du Conseil de recherches en sciences humaines.



Collection
Cahiers du gerse

Dirigée par Charles Perraton

Dans la même collection

Du simple au double, 1995

Le corps différé, 1998

Le cinéma: imaginaire de la ville, 2001

Montréal, entre ville et cinéma, 2002

L'expérience d'aller au cinéma, 2003

Un monde merveilleux, 2004

Robinson à la conquête du monde, 2006

Dérive de l'espace public à l'ère du divertissement, 2007

Vivre ensemble dans l'espace public, 2009

La ruse: entre la règle et la triche, 2011



Auteurs :

Thierry Bardini
Laurence-Olivier Blais
Maude Bonenfant
Fabien Dumais
Yannick Farmer
Gabriel Galand
Oumar Kane
Luiz C. Martino
Florence Millerand
André Mondoux
David Myles
Valérie Orange
Étienne Paquette
Charles Perraton
Christine Thoër
Gabrielle Trépanier-Jobin

La médiation et la mobilisation de l'objet technique favorisent l'apparition de nouvelles valeurs, de nouveaux modèles de références et d'actions, transformant par là le rapport à soi, aux autres et au monde. On reconnaît généralement que l'objet technique est en mesure d'accroître ou de diminuer notre efficacité et notre productivité au travail, de même que notre puissance d'agir dans les activités libres et créatrices liées au désir d'expression et de production de soi. Mais même avec l'aide de l'objet technique, le sujet n'a pas la pleine maîtrise de son destin. La présence d'autrui lui est essentielle pour exister pleinement et librement. Sans douter que l'objet technique puisse être considéré comme un moyen mis à la disposition des individus ou mis en œuvre par eux pour exister, on ne saurait toutefois réduire son apport à sa seule dimension instrumentale, car l'élaboration de soi suppose la connaissance des forces de détermination en présence, en commençant par celles de la technique, et des limites de ce que peut l'individu dans le contexte d'une société capitaliste basée sur le profit, la concurrence, l'efficacité et le rendement.

