

Introduction

Cet ouvrage est le deuxième volet d'une série consacrée au thème que nous explorons sous la dénomination de Société Terminale : la figure d'une société dans laquelle le médium technique, tout en interposant ses terminaux de plus en plus quotidiennement comme ce qui permet aux individus de communiquer, les isole paradoxalement les uns des autres. Dans un recueil précédent, nous traitons de la forme sociale de cette figure qui s'impose peut-être le plus visiblement aux internautes quand ils effectuent leurs premiers pas sur les réseaux, à savoir le phénomène communautaire¹.

L'un des aspects saillants des communautés en ligne est qu'elles mettent en contact des personnes qui ne se sont pas préalablement rencontrées en direct et peuvent rester plus ou moins durablement séparées physiquement les unes des autres, voire mutuellement masquées par l'anonymat des pseudonymes et des avatars, ainsi que par la pratique prédominante d'une communication écrite. La littérature et la filmographie policière et de science-fiction ont popularisé les personnages limites du cyberpunk connecté à la Matrice, du "geek" rivé à l'écran de son ordinateur, ou du "no-life" fuyant les contacts directs. Les parents et les éducateurs s'inquiètent de voir les jeunes générations s'isoler dans leurs chambres pour allumer leurs ordinateurs, ou se détacher de conversations en cours pour consulter et pianoter sur leurs téléphones mobiles. Une sociologie facile se complait à décrire le repli de chacun dans les habitacles protégés d'une société qui permet de "zapper" la rencontre avec l'autre.

¹ Schmoll P. & al. (2011), *La Société Terminale 1. Communautés virtuelles*, Strasbourg, Néothèque.

Mais ces figures solipsistes s'avèrent dans la réalité n'exprimer qu'une partie des usages sociaux des technologies de communication. Les formes extrêmes de ces figures, dans lesquelles l'isolement va jusqu'à l'asocialité, ne concernent qu'une minorité d'utilisateurs des réseaux. L'un des effets remarquables de la diffusion généralisée de ces technologies est au contraire la mise en spectacle de soi. L'épaisseur que le médium introduit entre les interlocuteurs, en occultant leur visibilité l'un à l'autre, en autorisant l'anonymat, en privilégiant dans de nombreux cas l'écrit sur l'oral, suscite tout un jeu de vitrines, de masques et de miroirs, dans des pratiques dont la portée sociale est d'autant plus importante qu'elles sont largement médiatisées : blogs et sites de réseautage de type *Facebook*, publiant les rédactionnels plus ou moins intimes et les photos de leurs rédacteurs, sites Internet de particuliers qui proposent à leurs visiteurs la vision de leur domicile en continu par webcam, espaces de rencontres et de jeux en ligne, talk-shows télévisés, émissions de télé-réalité filmant la vie quotidienne et les confidences d'un groupe en confinement, mise en scène de la sexualité dans une pornographie dont les prises de vues sont de plus en plus invasives.

Plus passivement et plus insidieusement, les êtres humains s'habituent depuis plusieurs années à être observés, sur leur lieu de travail, dans les magasins, dans l'espace public, voire à leur domicile, au travers de dispositifs² de surveillance de leurs échanges téléinformatiques et de vidéosurveillance de leurs faits et gestes. Des bracelets, des implants, ou simplement nos téléphones portables, permettent de suivre nos déplacements. La miniaturisation, et demain les nanotechnologies, améliorent les techniques d'imagerie médicale et permettent d'implanter à l'intérieur de l'organisme des systèmes de diagnostic et d'alerte à distance, modifiant ainsi notre rapport intime à notre propre corps. Cette mise sous le regard d'au-

² Nous ferons dans cet ouvrage, comme le titre l'annonce, un usage constant du terme de dispositif, parfois dans un sens simplement commun, comme ici, plus souvent dans l'acception popularisée par Michel Foucault. Il désigne alors un ensemble, au départ hétérogène, d'aménagements spatiaux, d'appareillages technologiques, de discours, de récits, de règles, qui trouvent une cohérence dans leur mise en réseau. Le dispositif a des effets de formatage des relations sociales et de leur organisation, ainsi que de l'individu. Pour Foucault, le sujet est une production historique de dispositifs qui ont fini par requérir un individu doté d'une intériorité. Le terme a été repris par d'autres auteurs, dont récemment Giorgio Agamben (2006), pour être appliqué à d'autres situations que celles étudiées par Foucault : la multiplicité des dispositifs détermine selon Agamben des processus de subjectivation multiples qui concourent à l'incertitude identitaire.

trui de ce qui nous est le plus intérieur est de mieux en mieux acceptée, socialement et individuellement, sous la pression d'un discours de prévention des risques. La sécurité des personnes et des biens est devenue une condition de la vie en société, voire de la démocratie et de la civilisation, qui tend à passer pour plus importante que le respect de la vie privée.

Deux façons contrastées de problématiser

Dispositifs de surveillance et de contrôle, dispositifs de mise en spectacle de soi : il y a là deux manières de présenter cette institution de la transparence par les technologies de communication. Dans l'une, l'accent est mis sur les instruments que le système met en place pour observer les acteurs, dans l'autre ce sont les acteurs eux-mêmes dont on s'étonne qu'ils cherchent à se donner à voir. Ce sont parfois les mêmes phénomènes dont il s'agit, comme par exemple dans le cas de *Facebook*, qui fournit à la fois à ses inscrits la possibilité de se donner à voir aux autres, et à une clientèle professionnelle des informations utilisables sur les inscrits. La manière d'approcher les choses annonce cependant des problématiques différentes, des questions qui s'organisent autour de deux pôles d'intérêt, en tous cas en première approche. On retrouvera cette polarisation des intérêts dans les contributions à l'ouvrage.

Un premier ensemble de contributions annonce un travail sur la question du contrôle social. Les nouvelles techniques d'information et de communication permettent la prolifération d'une multitude de dispositifs de surveillance, au service d'une société qui veut réduire les risques et de groupes ou d'institutions qui veulent accroître leur pouvoir. D'ores et déjà, nos ordinateurs sont truffés d'applications qui livrent à autrui des renseignements sur ce que nous écrivons ou sur les sites Internet que nous consultons. Les rues sont arborées de pylônes au sommet desquels des caméras peuvent suivre nos déplacements urbains. Les satellites fournissent des images de plus en plus précises de ce qui se passe au sol. Nos cartes bancaires informent, sur ce que nous achetons, des programmes qui reconstituent notre profil de consommation. Nos téléphones portables couplés à des GPS disent où nous sommes. Les nanotechnologies permettent d'intégrer des traceurs dans nos vêtements ou nos véhicules.

Les questions posées par cette prolifération des instruments d'observation sont celles, assez classiques, d'une sociologie de la domination, éventuellement revisitée par les apports de Michel Foucault : comment les individus sont-ils modelés, à travers leurs habitus (pour prendre la terminologie bourdieusienne), ou à travers des effets de dispositifs (terminologie plus foucaldienne), par cette réduction progressive de leur sphère privée, voire de leur intimité ? Comment s'adaptent-ils, comment résistent-ils ? (Ces deux dernières questions sont plus rarement traitées, le postulat étant souvent qu'ils résistent mal, dans une sociologie où le récepteur est une victime passive qui dispose de peu de prise sur le système).

À l'autre extrémité, plusieurs contributions réunies dans cet ouvrage traitent du phénomène également récent de la surexposition de leur intimité par les individus eux-mêmes. Les mêmes fonctionnalités des mêmes outils informatiques et télévisuels sont utilisées par ceux qui en sont les objets à leurs propres fins. Des millions d'internautes publient sur leurs blogs et sur les sites de réseautage leurs photos et leurs cahiers intimes. La télé réalité met en scène des héros du quotidien dont le succès tient, non à ce qu'ils se distinguent, mais à ce qu'ils ressemblent à tout un chacun. La pornographie est devenue un phénomène de masse, non seulement du côté de ceux qui la visionnent, mais pour une quantité impressionnante de professionnels et d'amateurs qui publicisent leur sexualité.

Les auteurs qui traitent de ces phénomènes sous cet angle d'approche se situent du point de vue des acteurs. Les questions posées mettent également en jeu, sans doute, de nouvelles formes de contrôle social, mais elles ne peuvent pas être posées de la même manière que dans une sociologie classique de la domination. On n'est pas en présence du contrôle terroriste par un pouvoir totalitaire, dont la figure a été popularisée par le *Big Brother* de George Orwell. *Big Brother* est devenu le titre d'une émission de télé réalité (dont *Loft Story* est la transposition française) dans laquelle les participants ont fait librement le choix de leur exhibition. La valorisation sociale et professionnelle qui peut en résulter rend la participation à ce type d'émission, de même que la présence sur Internet en textes, en images et en films, potentiellement désirable pour le public. Murielle Ory montre que dans le cas de la vidéosurveillance des espaces publics, il y a également une acceptation généralisée. Pour toutes ces raisons, cette manière d'entrer sur ces terrains est plus familière à des sociologues sensibles à la question du sujet et

du changement social qu'à celle du contrôle et de la reproduction sociale.

Les deux problématiques auraient pu justifier des ouvrages distincts, qui eussent gagné en cohérence, mais pas vraiment en nouveauté. L'intérêt de notre propos nous semble de tenter de tenir les deux extrémités de cet éventail des phénomènes de mise en observation des sujets, par eux-mêmes et par autrui, pour examiner en quoi leurs logiques apparemment étrangères l'une à l'autre se répondent mutuellement, voire s'entretiennent.

C'est plus difficile, parce qu'il faut s'extraire des raisonnements commodes auxquels nous ont habitués une génération de sociologues, de psychologues et de psychanalystes, sur la base notamment d'une construction de disciplines et d'écoles théoriques étanches les unes aux autres. Il nous faut donc explorer les deux pistes pour voir où elles s'entrecroisent.

L'ambiguïté du (de l'auto-)contrôle social

Yannick Estienne travaillant sur *Facebook* y lit principalement les risques pour la vie privée. Il s'attache à montrer comment les modes de socialisation en ligne compromettent des libertés fondamentales et mettent la vie privée sous haute surveillance institutionnelle. Il est plus que jamais nécessaire de penser la question de la liberté du secret et du respect de sa vie privée dans un contexte de technologisation du contrôle et d'expansion des techniques d'identification. Louée comme un progrès émancipateur, la transparence généralisée offre à tous, mais avant tout à l'État et aux entreprises, des moyens considérables de contrôle qui menacent des droits comme le droit à l'anonymat et à l'oubli. Il souligne avec raison que l'adhésion des internautes à la communication de leurs données personnelles, et le développement d'une surveillance qui n'est plus verticale mais mutuelle et participative n'ôte rien à son caractère de surveillance.

La mise des technologies de surveillance au service des organisations n'est cependant pas sans réciprocité, du fait même de leur diffusion généralisée. Thierry Novarese, étudiant l'équipement vidéo embarqué des équipes de police, montre qu'il n'exprime pas un simple renforcement de la surveillance d'un acteur (les citoyens) par un autre (les policiers). Les acteurs sont multiples et se partagent l'usage de l'outil caméra. Certes, les caméras embarquées ser-

vent à confirmer les faits à titre de preuve, une fois que l'affaire sera portée devant un tribunal. Mais elles anticipent précisément les divergences entre la police et la justice, dans un système qui n'est pas policier, et dans lequel la parole des uns ne suffit pas à asseoir la conviction des autres : c'est parce que la police n'a pas pleins pouvoirs, et qu'elle doit faire la preuve de ce qu'elle constate, que les techniques de capture d'image jouent un rôle. À l'intérieur même de l'administration policière, la caméra embarquée sert à la hiérarchie à contrôler les équipes sur le terrain en vue, notamment, de vérifier le respect des procédures et de prévenir des bavures qui pourraient leur être incriminées. La caméra sert de contrepied aux déclarations des témoins, qui de plus en plus sont eux-mêmes équipés de téléphones mobiles comportant des fonctionnalités de caméra. La dissémination des outils, et la médiatisation des photos et vidéos via Internet aboutit à des formes de contrôle en retour de la population sur les actions de la police. Le vécu des policiers n'est donc pas celui, simplifié, d'un *Big Brother* pouvant observer les administrés : ils sont eux-mêmes sous surveillance, à la fois de leur hiérarchie, des administrés qui filment avec leurs appareils, des journalistes qui reprennent et diffusent les images capturées par les uns et les autres. La figure extrême de cette mise en spectacle est celle des émissions de télé-réalité qui suivent des équipes de police, avec leur accord, leur hiérarchie y voyant une opportunité de soigner leur image.

L'acceptation généralisée des dispositifs de surveillance tient pour partie à cette réciprocité, à un argument de sécurité qui les présente comme des garanties de la démocratie, et, comme le montre Murielle Ory, à une construction des regards qui fait que l'observé ne se sent pas nécessairement visé dans son intimité. Les personnes qui se savent prises dans un dispositif d'observation n'attribuent pas toujours une intentionnalité à l'opérateur derrière la caméra, et font par ailleurs l'hypothèse que ce dernier ne peut pas s'y trouver en permanence, ni regarder tous les écrans à la fois. Beaucoup estiment que le contrôle ne les vise pas personnellement, comme c'est le cas dans le roman d'Orwell : c'est un regard désubjectivé, et qui n'est donc pas désubjectivant. Si l'observé n'a rien à se reprocher, la surveillance ne lui pose pas problème. Et s'il a quelque chose à se reprocher, ou s'il commence à supposer une intention personnelle dans le contrôle, il sait également que la quantité d'informations à traiter par les dispositifs est telle que leur tri lui laisse le bénéfice de zones d'ombres. L'observé peut égale-

ment affirmer que ce regard ne l'atteint pas, en le défiant par exemple de donner lieu à des poursuites : c'est le sens des provocations de ceux qui montrent leurs fesses aux caméras de surveillance, puisque la surveillance ne portant pas sur cela, ils n'ont guère à craindre d'être poursuivis. Ils peuvent aller jusqu'à jouer à cacher des choses à l'observateur, à adopter un comportement suspect pour susciter sa réaction, alors qu'il n'y a rien à cacher : c'est alors l'observé qui regarde l'observateur le regarder.

On ne peut plus modéliser sur le contrôle social sans s'intéresser à la manière dont les sujets participent activement à ce contrôle, y résistent, le subvertissent, et de ce fait contribuent à l'évolution de ses formes. Si les dispositifs sont bien au service de quelque pouvoir, on doit alors souligner l'essence paradoxale de ce dernier. C'est une affaire de logique inhérente à l'idée même de contrôle social : si la société requiert des individus qu'ils participent au contrôle social en intériorisant ses instances, c'est bien qu'il y a quelque chose à contrôler, un espace en eux de liberté et d'ombre qui nécessite ce contrôle. Il faut donc s'intéresser aux façons dont le sujet, qui sollicite ainsi le regard d'autrui pour se construire, réorganise aussi sa résistance aux effets potentiellement délétères de ce regard, en arrivant toujours à y soustraire une part de lui-même. Il y a une sorte de noyau de résistance du sujet, qui implique que psychologues et sociologues se penchent sur les modèles de l'acteur qui sont sous-jacents aux théories qu'ils utilisent.

C'est ainsi que nous devrions distinguer l'utilisation instrumentale que des organisations font des informations collectées grâce aux technologies de réseau, et la fonction que ces dispositifs remplissent dans les échanges entre leurs usagers eux-mêmes. Si l'on ne s'en tient qu'à l'instrumentation des techniques par le pouvoir, on reste prisonnier d'une certaine vision de la société dans laquelle les individus ne sont que des pions, et la fonction sociale et psychologique de la mise en spectacle de soi n'apparaît que comme un leurre destiné à rendre cette surveillance acceptable socialement.

Or, nos sociétés ont multiplié au cours de l'époque moderne les techniques d'information, de surveillance, de coercition, dans un contexte où, pourtant, la capacité réflexive du sujet, les degrés de liberté que lui accordent son éducation et ses appartenances sociales multiples, n'ont cessé de s'approfondir. Comment gérer cette apparente contradiction ? Nous souhaitons explorer dans cet ouvrage une hypothèse contre-intuitive, qui est que *les dispositifs de contrôle contribuent paradoxalement à un accroissement des liber-*

tés individuelles par l'approfondissement de la réflexivité auquel elles contraignent les sujets.

Michel Foucault nous introduit à cette idée à travers son étude d'un dispositif de contrôle dont le rôle fut essentiel dans la formation de la conscience moderne : celui de la confession associée à l'aveu (Foucault 1976, p. 78 sq.). L'expérience intime que nous avons de nous-mêmes nous fait croire que notre conscience est une donnée immédiate, universelle, qui ne doit rien à la culture et à l'histoire. Or, l'intériorité est un construit, une manière d'être à nous-mêmes qui résulte d'une éducation, laquelle a été formatée dans les rituels de l'Église catholique, notamment dans celui de la confession auriculaire. De nos jours encore, la pratique de l'entretien (qu'il soit thérapeutique ou de sélection en vue d'une embauche), la lettre de motivation, le récit autobiographique, la cure psychanalytique sont hérités culturellement du dispositif de la confession visant à la production de l'aveu, et dont on retrouve la figure jusque dans le "confessionnal" des émissions de télé-réalité. Cette pratique de l'aveu a des effets d'assujettissement, au double sens en apparence contradictoire d'une mise sous contrôle et d'une émergence du sujet.

La confession participe à l'évolution des techniques de contrôle social, puisqu'elle revient à faire prendre en charge par les individus une surveillance que le pouvoir, à partir du XIII^e siècle, ne peut plus assurer dans une société qui s'urbanise et se complexifie : celui qui se confesse avoue ses fautes, s'auto-surveille pour le bénéfice de l'institution. Les formes du dispositif ont évolué vers des déclinaisons de plus en plus élaborées, partant de la liste de fautes à inventories jusqu'au récit autobiographique. Mais, ce faisant, la confession a participé à la construction d'un sujet réflexif, doté d'une intériorité en forme de tribunal (dont la version la plus explicite est la seconde topique freudienne ça-moi-surmoi). Le texte de Foucault pose la question du rapport entre l'avoué et le vrai. L'aveu n'est pas forcément producteur de vérité, et l'obligation de s'exposer crée une coupure logique entre ce qui est montré ou dit, et ce qui subsiste de caché, au regard du pouvoir, mais également à celui du sujet qui ne saurait jamais, le voudrait-il même, être tout entier représenté dans ce qu'il dit et montre. Cette même coupure entre le dedans et le dehors, l'intime et le public, persiste dans les dispositifs contemporains qui portent à l'extrême la scénarisation de la transparence : elle ne fait que se déplacer.

Un dispositif de contrôle social (et psychique) a ainsi contribué en même temps à développer l'intériorité du sujet, sa capacité à évaluer et à décider de manière autonome, voire à échapper au contrôle lui-même, et est donc indissociable de la modernité. La démocratie, les libertés telles que nous les entendons, ne sont pas un invariant, elles sont un construit culturel, situable régionalement et datable historiquement, dont on voit qu'il est difficile à exporter dans des pays qui n'ont pas, par exemple, une culture de l'espace public et du libre arbitre individuel. Pour qu'il y ait démocratie, il faut qu'il y ait une certaine forme de sujet, réflexif, raisonnant, discutant, une morale des limites auto-imposées qui permettent de se passer d'un système policier. Il faut que ce sujet se soit construit dans une culture et une histoire valorisant la culpabilité, la contrition, la confession faite à autrui, la liberté de choisir, la mise en doute des croyances... Un tel sujet n'est pas un donné intangible de la psychologie, il est le produit d'une certaine éducation portée par certaines valeurs, qui comportent une idée de discipline.

On se retrouve donc en présence d'une contradiction apparente qui est qu'un dispositif de contrôle social peut être producteur de liberté individuelle, en raison de la réflexivité à laquelle elle oblige les sujets. Nos sociétés sont bien mieux dotées en outils et dispositifs de contrôle que les sociétés villageoises du Moyen-âge qui pouvaient se contenter du regard constant de la communauté sur chacun. Pourtant nous n'aimerions pas revenir à la société médiévale. D'une part il nous apparaît que le contrôle direct, dans une société villageoise, est plus fort et laisse peu de degrés de liberté à l'individu, alors que dans les sociétés urbaines, la multiplication de nos cercles d'appartenance, la possibilité de l'anonymat, laissent toujours à notre discrétion des zones d'ombre que nous utilisons pour nous protéger.

La subjectivité peut de ce fait se lire comme un phénomène d'émergence dans un système social complexe. Une organisation peut créer davantage de contraintes entre les éléments qui la constituent pour davantage de degrés de liberté à un méta-niveau : c'est ainsi, par exemple, que les cellules d'un organisme sont moins libres, moins polyvalentes que des paramécies, mais l'organisme, lui, a davantage de degrés de liberté, de possibilités d'agir sur son environnement, et donc de préserver en retour les cellules qui le constituent. L'exemple s'applique aux rapports entre individus et société, avec cependant, semble-t-il, une réciprocity des effets d'émergence : l'humanisation fait émerger conjointement la société et la

subjectivité, et plus la société est complexe, à certains égards contraignante par la domestication qu'elle impose des émotions, plus l'individu, secondarisé dans l'expression de ces émotions, est réflexif et intérieur, capable de réponses calculées à son environnement autant qu'à ses propres réactions.

La construction de soi dans les dispositifs spec[tac]ulaires

La personnalité moderne telle que nous la connaissons n'est pas un invariant, mais le produit de conditions sociales, régionalement, culturellement et historiquement situées. Elle résulte d'un assujettissement par des dispositifs éducatifs et de contrôle, dont la confession auriculaire nous fournit un exemple. Elle s'est développée et affirmée à mesure que ces dispositifs se multipliaient et se diversifiaient. Nous devons donc supposer que les transformations que nous observons dans les dispositifs techniques de communication ont des effets dans le sujet. Le sujet rationnel de Descartes, aussi bien que "l'appareil psychique" tel qu'il fut décrit par Freud, avec son moi en recherche d'unicité, avec ses conflits et ses refoulements liés aux instances représentant l'affrontement entre les pulsions et les interdits, sont peut-être en train de faire place à de nouvelles formes de constructions de soi.

La surexposition de soi telle qu'elle se présente dans les émissions de télé-réalité, ou dans la pornographie qui est l'un des usages les plus massifs d'Internet, ou dans la diffusion sur les sites de réseautage d'images à caractère privé, se développe en contradiction avec les modèles de l'intimité et des frontières privé-public qui étaient celles d'il y a encore une décennie. L'histoire de la formation de l'individu moderne a été celle de la différenciation entre un espace privé et un espace public, qui a fini par établir comme une condition de la vie psychique et sociale la garantie pour l'individu d'un espace du dedans, du fermé, du privé. Le droit au secret de la vie privée fait partie des libertés fondamentales dans les États démocratiques. Sa figure inversée, dystopique, est celle du roman *1984* de George Orwell, qui situe dans la perte du secret de la vie privée l'essence du pouvoir totalitaire : les personnages y sont détruits par la visibilité de leur espace intérieur. Cette figure est également celle du *panopticon* de Jérémie Bentham, étudiée par Michel Foucault. Or, cette notion d'une irréductibilité de l'intimité, indispensable à une construction en quelque sorte protégée du soi,

est aujourd'hui fortement interrogée par les phénomènes d'exhibition de la vie privée recourant aux canaux de diffusion de masse.

Jocelyn Lachance étudie les effets de la diffusion dans le grand public des fonctionnalités de capture d'images (photo et vidéo) qui font désormais partie des équipements embarqués de la plupart des téléphones mobiles de fabrication récente. Cette diffusion est déjà telle que tout un chacun peut demander autour de soi, dans un groupe, que quelqu'un prenne une photo ou une vidéo du moindre évènement venant à se présenter. Même si tout le monde ne dispose pas d'un appareil, la numérisation des images permet leur reproduction et leur partage sur les réseaux, via des sites tels que *Facebook* ou *Flickr*. Chacun transporte sur soi de tels appareils ou croise quotidiennement des connaissances qui en disposent, filme sans arrêt et diffuse les images sur Internet, dans une sorte de continuité entre ce que nous sommes, ce que nous montrons, l'image que nous en fixons, que nous sélectionnons, retouchons, publions, commentons à plusieurs. Nous baignons désormais tous dans un univers visuellement saisissable et restituable. En raisonnant dans les catégories classiques de la distinction entre vie privée et vie publique, l'on peut s'inquiéter du risque pris par les jeunes qui exposent ainsi leur intimité, parfois jusque dans des mises en scènes pornographiques, en les diffusant dans le cercle rien moins qu'étanche de leurs "amis" réticulaires. Jocelyn Lachance montre que cette notion de risque est ambiguïsée par la recherche de l'exploit. L'exploit pousse à la conduite risquée, mais il est aussi un moyen de se singulariser. La diffusion d'images compromettantes présente donc un risque pour la réputation de l'individu, mais elle permet aussi à ce dernier d'être visible sur les réseaux, à une époque où la mondialisation de la société rend l'individu invisible. C'est en fait le risque, bien plus important de nos jours, de ne pas être vu, qui devient insupportable.

La diffusion sur Internet d'images exposant l'intimité de leurs sujets revêt donc des significations multiples, et faire l'impasse sur une partie d'entre elles nous expose à ne pas comprendre, par exemple, le nombre étonnant de séquences pornographiques tournées par des amateurs, ou d'amateurs se prêtant à la prise de vue par des professionnels. Ainsi que l'indique Serge Tisseron (Tisseron & Stiegler 2009), la multiplication des images sur des supports différents aboutit à une culture de l'image dans laquelle cette dernière est à la fois familière et reconnue pour son caractère fictif. Le sujet des générations "digital natives" cultive, davantage que les

générations qui n'étaient familières que du miroir, une proximité et en même temps une distance à l'image : il se sait ne pas être à l'endroit où on le voit, il joue avec ces images et avec le regard de l'autre qu'il sollicite et piège là où il l'attire, il regarde l'autre le regarder. À cet égard, la pléthore d'images pornographiques n'est inquiétante que pour les générations qui pensent que l'âme est prisonnière de l'image qu'on se fait d'elle. Pour ceux qui se prêtent à ces prises de vue, celles-ci relèvent de la performance, et non de la vérité : l'image ment, et son mésusage n'est donc pas quelque chose de grave.

Il faut par conséquent plutôt approcher ces phénomènes de surexposition de soi en étudiant comment se réaménage la subjectivité pour s'adapter aux dispositifs spec[tac]ulaires : dispositifs de surveillance précédemment évoqués, dispositifs de mise en spectacle, dispositifs d'observation scientifique et clinique également, dont nous traitons dans un groupe spécifique de chapitres. Un exemple pris en dehors du champ de l'anthropologie des techniques permet d'illustrer comment fonctionne l'adaptation du sujet à sa propre exposition sous le regard des autres : c'est celui des pratiques de la nudité, décrite dans leurs différentes figures par Christophe Colera (2008). Être mis(e) à nu peut exprimer une situation de fragilité, d'exposition à la volonté de l'autre, mais les exemples fourmillent dans différents contextes culturels et historiques, où la nudité peut aussi être assumée comme un défi, qui libère de la crainte du regard de l'autre, voire s'impose à ce dernier jusqu'à lui faire détourner le regard pour l'éviter. La pratique du naturisme conduit ainsi dans les espaces qui lui sont réservés à un déplacement des formes de la pudeur et de la discrétion : les regards n'insistent pas, ils se focalisent sur les visages, glissent sans s'arrêter sur la surface des corps, de sorte que, passé le premier moment de malaise, le naturiste nouvellement arrivé constate assez vite que son intimité n'est pas atteinte par un dévoilement qu'en d'autres endroits il considérerait comme une atteinte menaçante pour son intégrité. C'est le contexte dédié, celui de sites réservés à cette pratique, qui exerce dans cet exemple ses effets de dispositif. Le regard acquiert une signification différente selon les intentions supposées à l'autre, en fonction de ce que suggère le contexte en question : la nudité n'a pas le même sens sous l'œil du médecin, du partenaire amoureux ou du tortionnaire.

L'importance, et en même temps l'ambiguïté, du regard de l'autre dans la construction de soi impose de faire retour sur les

théories qui, de Sartre à Lacan en passant par Foucault et Girard, lui ont accordé une importance centrale. Nous consacrons dans cet ouvrage un développement théorique important à la question de la construction de soi dans le miroir. La figure du miroir s'est progressivement imposée dans la modernité comme une métaphore permettant de penser le rapport de soi à soi par le truchement de l'autre. Le "stade du miroir" a fini par être théorisé comme une étape incontournable de la structuration de la personnalité. Cependant, dans ce modèle, aussi bien chez Wallon que chez Lacan, on fait classiquement comme si la relation du sujet à son reflet et aux autres était immédiate : l'expérience est de ce fait intemporelle et transculturelle. L'instrument miroir est dans cette expérience, en quelque sorte, transparent, si l'on peut dire pour une surface vitrée dont la caractéristique est justement de ne l'être pas. Or, l'approche médiologique qui consiste à raisonner *in absentia*, c'est-à-dire à se demander ce qui se passe quand le médium ne fonctionne pas, en l'occurrence chez des sujets qui sont aveugles de naissance, ou dans des sociétés qui ne connaissent pas le miroir, permet de découvrir que le moi qui se construit dans le miroir n'est pas anhistorique. Il est un produit d'une société qui introduit, à partir de l'époque des miroitiers vénitiens du XVI^e siècle, le miroir comme médium quotidien du rapport à soi-même et à autrui. Autrement dit, de Descartes qui s'est intéressé aux lois de l'optique, jusqu'à Wallon et Lacan, la philosophie, la psychologie et la psychanalyse élaborent des modèles de l'humain qui sont datés par leur environnement technologique. On doit se demander ce qu'ils deviennent à une époque où la technologie permet de décliner de multiples manières la specularité et la mise en spectacle.

Identités superposées

La troisième partie de l'ouvrage traite d'une forme particulière d'organisation du regard liée à l'entrecroisement, dans les sociétés modernes, des discours scientifique et gestionnaire. Michel Foucault avait déjà insisté en son temps sur les effets du regard clinique pour la construction du sujet. Les injonctions qui nous sont adressées d'avoir à nous appliquer à nous-mêmes les méthodes de l'observation clinique sont quotidiennes, à l'occasion de multiples déclinaisons de ce dispositif d'observation : la rédaction d'un CV, les entretiens d'embauche, les audits, les expertises et évaluations

de toutes sortes diffusent un modèle où l'on reconnaît à nouveau le principe à l'œuvre dans la confession auriculaire, à savoir une auto-observation construite pour être donnée à voir et à entendre à un autre, que nous reconnaissons pour sa compétence à dire ce que nous sommes.

Ce dispositif organise une relation dissymétrique entre un observateur et un observé. L'observateur s'y construit tout autant, en tant que sujet, que l'observé, mais il le fait au détriment de ce dernier. L'un y consolide sa subjectivité, d'être du bon côté du manche, en quelque sorte, celui du sujet unifié par sa position de savoir et de pouvoir, tandis que l'autre y est instrumenté comme objet de ce savoir et de ce pouvoir, et doit construire sa subjectivité dans le repérage de ce qui satisfait au regard de l'autre.

Freud avait fini par mettre à jour l'aporie de ce montage, pour les deux parties, en décrivant les jeux de regards entre l'hystérique et le médecin : l'hystérique mime les attitudes qui sont attendues par le clinicien, elle fonctionne à leur insu à tous deux comme un clown qui, du même coup, subvertit les certitudes de ce dernier, et donc rend sa propre position incertaine.

Dans un travail que nous avons réalisé avec Dominique Merg-Essadi à propos du cas d'une demande d'interruption de grossesse, nous essayons de montrer que cette incertitude du regard clinique tend à se diffuser à l'ensemble des dispositifs d'observation, à mesure que ceux-ci deviennent des outils d'une gestion généralisée des humains au sein des organisations. Les effets de construction de soi par le regard d'autrui ne se limitent plus au cas des seuls hystériques, au sein de l'établissement qui les retenait autrefois et constituait leur monde. Tout un chacun, aujourd'hui, en tant que sujet potentiel d'une observation clinique, s'exprime dans des symptômes qu'il donne à voir un peu partout, en de multiples occasions, dans des organisations diverses relevant du champ de la santé, mais aussi du travail, des prestations sociales, de l'éducation, etc. L'observateur rationnel (scientifique ou gestionnaire) devrait donc se demander si le sujet observé montre les mêmes signes à tout le monde ou préférentiellement à lui dans le cadre de l'observation, s'il en montre d'autres ailleurs, s'il en est qu'il pourrait montrer mais choisit ou est contraint de cacher, et au final, si ce n'est pas son regard à lui, observateur, et le dispositif que ce regard construit, qui a pour effet de susciter la production de ce symptôme.

La lecture que fait Thierry Jandrok, dans le chapitre suivant, du traitement d'un évènement "sentinelle" au sein d'un dispositif

d'observation, fournit un autre exemple des effets paradoxaux d'un dispositif d'observation/surveillance placé sous les auspices de ce même discours, à la fois scientifique et gestionnaire. Le décès d'un patient à l'hôpital échappe à l'observation directe des soignants, et déclenche une procédure visant à déterminer le moment, les causes et les responsables éventuels de sa mort. Thierry Jandrok opère un rapprochement, dont nous soulignons dans le chapitre suivant tout l'intérêt paradigmatique, avec les situations de "superposition d'états" en physique quantique. Pendant une certaine durée de son existence, entre deux observations (celle qui vérifie pour la dernière fois qu'il est encore vivant, et celle qui constate son décès), le patient en question se présente dans le dispositif comme à la fois vivant et mort. Cette situation évoque l'expérience de pensée du "Chat de Schrödinger". Comme dans cette expérience, le paradoxe résulte des cadres explicatifs dans lesquels la situation est interprétée. Le dispositif médico-juridique s'adosse à un discours causaliste qui veut que tout événement ait une cause, laquelle réside dans des gestes, des actes, qui ont été ou n'ont pas été effectués. Le même discours voulant que tout acte ait un auteur, le dispositif commande de rechercher des responsables, et ce n'est que parce que la mort de ce patient appelle une explication causaliste, qu'elle devient récursivement un événement paradoxal. Logiquement, dans un monde où il est exclu qu'il n'y ait pas de responsable de sa mort, l'impossibilité d'en désigner un oblige à considérer que le sujet de l'observation a été, à un moment donné, à la fois vivant et non vivant.

Si l'on essaie de généraliser la portée heuristique de l'idée introduite par Thierry Jandrok, on se rend compte que les êtres humains ne sont pas pris qu'accidentellement dans des dispositifs paradoxants tels que celui qui conduit au décès de ce patient : non seulement nous naissons, vivons et mourons dans de tels dispositifs, mais nous les produisons pour nous en soutenir. L'expérience de pensée de Schrödinger, ainsi que ses variantes, notamment la théorie des univers parallèles, sont des récits qui ont exporté leur paradigme hors du seul champ de la physique, dans la littérature et la filmographie de fiction scientifique, parce que la figure des "superpositions d'états" autorise à penser le monde et l'être humain autrement que dans les catégories d'une pensée déterministe dans laquelle les choses (et donc les sujets) ne connaissent qu'un état et un seul.

La valeur paradigmatique de la boîte à chat de Schrödinger réside dans l'idée d'un dispositif qui autoriserait la superposition d'états différents, sous contrôle d'un observateur extérieur supposé, et sous condition que la boîte ne soit pas ouverte, c'est-à-dire que l'observateur, en fait, ne voie pas. Tant que nous ne sommes pas vus, tant que l'on ne nous oblige pas à être une personne en particulier, nous pouvons nous penser dans une multiplicité d'identités potentielles. Cette multiplicité est de nos jours encouragée par notre participation de fait à des cercles sociaux divers et qui s'ignorent mutuellement (notre famille, nos amis, nos amant(e)s, notre travail, nos engagements associatifs, etc.) et soutenue par les technologies de réseaux qui nous permettent de jouer des rôles différents, voire divergents, dans différents univers. Toutes les fois où nous sommes rappelés à l'ordre, sommés d'être entièrement engagés dans une seule identité, nous vivons l'expérience de l'ouverture de la boîte à chat qui précipite la réduction de nos états superposés à un seul.

Plusieurs tendances coexistent en nous, plusieurs sujets observant plusieurs destins possibles pour soi, que le régime de l'unique (à l'œuvre dans la raison déterministe aussi bien que dans le romantisme) nous oblige à refouler pour qu'elles ne fassent qu'un. Nous sommes un seul homme ou une seule femme, dans un seul couple (uni pour la vie, laquelle n'est vécue qu'une seule fois), et le modèle social répète cette forme en se référant à l'idéal d'un seul État, un seul Dieu, etc. La multiplicité des univers permet au contraire de modéliser un sujet multiple, qui pense à, et vit avec, ce que font les autres exemplaires de lui-même dans d'autres réalités, ou dans d'autres temps.

Le politique comme spectacle

Les chapitres réunis dans la dernière partie de l'ouvrage constituent un excursus qui mériterait de plus amples développements, voire un ouvrage complet. Nous les livrons tout de même à l'attention indulgente du lecteur, en nous disant qu'ils peuvent servir de point de départ pour une réflexion collective et un débat qui alimenteraient un tel ouvrage. Il s'agit pour certains de la reprise d'articles écrits en réaction aux élections françaises de 2002. La référence historique, qui commence à dater si l'on cherche à se situer dans l'actualité politique, risquait de rendre injustement obsolète le propos si ces textes n'étaient pas republiés dans un

contexte théorique plus large qui en fasse ressortir la pertinence. Après que nous les avons écrits, il y a une dizaine d'années, nous les avons laissés longtemps sans suite. Notre réflexion sur la construction spec[tac]ulaire de soi nous a incité à les replacer dans ce cadre. Les transformations de la subjectivité dans les dispositifs techniques ont en effet de multiples incidences, mais il nous semble judicieux d'évoquer celles qui ont un retour sur les formes contemporaines du social, notamment en ce qu'elles impliquent une lecture renouvelée du politique, des institutions dites démocratiques en particulier.

Ce dont nous informe le fonctionnement du miroir et de ses multiples déclinaisons techniques contemporaines (de production, de transformation et de diffusion d'images fixes et animées), c'est que, fondamentalement, c'est le regard de l'autre qui nous construit. Mais une fois que l'on a énoncé cela, on n'a pas dit grand-chose. L'incertitude que nous entretenons sur la consistance de cet autre et sur notre propre consistance explique notre malléabilité par les médiums qui organisent l'échange des regards. Ces médiums nous permettent de stabiliser le processus abyssal d'une construction subjective toujours aliénée, en nous permettant de contrôler le regard d'autrui, par l'artifice, par la mise à distance, par les jeux de cache-cache, par la fixation des images.

Dans les sociétés qui ne connaissent pas le miroir, et plus généralement dans les sociétés dans lesquelles les médiums techniques de la réflexivité sont rares, c'est la société elle-même qui fonctionne comme miroir. Les parents qui portent l'enfant dans leur bras devant le miroir lui disent que c'est lui en lui désignant son image. C'est donc dans le regard de ses parents et dans ce qu'ils disent, tout autant que dans sa propre image, que l'enfant saisit son unité. Mais dans toutes les sociétés, y compris celles qui ne font que rarement usage du miroir, les parents désignent également à l'enfant d'autres représentations, des figures idéales, des schèmes de conduite, des objectifs à atteindre, etc. pour servir de modèles adéquats à une progressive construction de soi. Le moi est donc une instance qui n'est pas que spéculaire, mais sociale. C'est en ce sens métaphorique que les parents, les proches et la société au sens large fonctionnent comme miroir en proposant au sujet des formes emblématiques sur lesquelles s'étayer pour construire son moi, et ainsi tenter de se reconnaître lui-même. C'est bien ce qui nourrit le propos du présent ouvrage : le moi n'est pas que spéculaire mais éga-

lement spectaculaire, donné à voir au sujet, mais aussi aux autres pour qu'ils confirment le sujet dans ce qu'il est.

Il y a donc une sorte de consistance de la société, en ce qu'elle n'est pas la simple addition des individus qui la composent, mais une entité qui permet au sujet de se donner une représentation de lui-même. Georg Simmel (1908) formulait les choses en disant que chacun vit dans sa société avec l'impression qu'elle nous assure une certaine sécurité dans nos relations aux autres, et qu'il y existe une place qui n'est faite que pour soi. Si cette sécurité disparaît, la société n'existe plus, elle n'est effectivement plus que l'addition d'individualités solipsistes. Or, la fréquentation quotidienne de nos semblables serait une source constante d'appétits et de peurs si nous ne pouvions nous reposer sur un sentiment de commune entre-appartenance et sur des normes et règles nous rendant les conduites des autres un tant soit peu prédictibles. Cet ensemble de représentations partagées n'est objectivement qu'une supposition confiante, mais c'est lui qui forme société.

Cette consistance de la société, l'existence d'un tout qui est davantage que la somme de ses parties, fonctionne donc comme un appareil réflexif. Cette specularité de la société pour le sujet est productrice des formes également spectaculaires de l'organisation du social, et notamment des institutions politiques. Chacun de nous pourrait vivre avec les autres sans être conscient de vivre dans "une société", mais comme la société acquiert consistance du fait qu'elle permet précisément de vivre avec les autres, nous nous donnons tous une représentation de notre vie sociale qui fait émerger cet objet-société : il y a pour nous les autres, et il y a en plus "la société". Et comme cet objet-société ne nous est pas directement accessible (on sent bien que "la société" existe, mais personne ne la voit ou ne la touche), il nous devient nécessaire de la visibiliser.

La visibilisation de la société a sans doute dû s'engager historiquement avec l'apparition des premières villes. Les sociétés villageoises peuvent se concevoir assez spontanément comme groupe social en raison de leurs dimensions réduites : tout le monde connaît tout le monde, et donc chacun connaît le groupe dans son entier. Il suffit de sortir du village pour le "voir", et donc s'en faire une représentation comme forme entière. La ville, comme monde peuplé d'inconnus et formés de lieux qui ne sont pas tous accessibles et connaissables, nécessite la production d'un spectacle d'elle-même en tant que "cité" où chacun puisse être rassuré sur le conte-

nu de ce tout, les limites entre le dedans et le dehors, ainsi que sur sa propre appartenance à ce tout et sur la place qu'il y occupe.

Le processus de visibilisation prend la forme obligée d'un spectacle, dont les rites en lien avec les mythes fondateurs du groupe, les manifestations processionnaires, les représentations théâtrales ont été les formes premières : une partie du groupe social se détache de lui pour monter sur la scène et le représenter. Des acteurs, qui deviennent une élite, jouent à être la société et la donnent en spectacle aux autres. Au début, l'ensemble du peuple adhère au spectacle, le joue également dans la rue et sur la place, mais peu à peu, les dimensions croissantes du groupe social creusent la distinction entre la scène et le public, campant d'une part ce dernier dans un rôle passif de spectateur, et conduisant d'autre part à devoir accorder une importance grandissante aux médiums qui permettent la (télé)transmission du spectacle.

La représentation du social est politique dans la mesure où le spectacle, joué par une élite, est indissociablement lié à l'exercice du pouvoir au sein du groupe. La représentation prend ainsi une certaine forme, théocratique, monarchique, démocratique, qui dépend du scénario décrit par les rites (lequel prévoit également le mode de désignation des acteurs au sein du groupe), mais il dépend aussi des moyens de communication qui permettent de visualiser le spectacle et de le diffuser. La démocratie à l'ère de la télévision n'est pas la même que la démocratie de l'époque de la presse écrite ou radiodiffusée.

La démocratie elle-même se présente comme une production culturelle, localisée et datée : elle dépend de l'existence d'un certain type de citoyen, raisonnant et discutant, formaté sur le modèle humaniste, responsable, maître de ses pulsions. Le sujet contemporain, qui donne le spectacle d'un être inculte sans intérieur, incapable de se concentrer dans ses études ou sur son travail, de s'intéresser aux productions artistiques, littéraires, intellectuelles qui circulent dans le microcosme des élites, est-il un citoyen ? Ses conduites, notamment électorales, désespèrent les anciens humanistes. Mais, plutôt que de les aborder sur le mode de la déploration, peut-on se donner des grilles de lecture qui permettent d'entrevoir, dans le phénomène de la désaffection actuelle du politique, mais aussi dans les formes nouvelles de mobilisation, les indices, non pas d'une disparition, mais d'une transformation de la démocratie ?

Références

- Agamben G. (2006), *Che cos'è un dispositivo?*, Roma, Nottetempo. Trad. fr.(2007), *Qu'est-ce qu'un dispositif?*, Paris, Payot/Rivages.
- Colera Ch. (2008), *La nudité, pratiques et significations*, Paris, Cygne.
- Foucault M. (1976), *La Volonté de savoir*, Paris, Gallimard.
- Simmel G. (1908), *Soziologie*. Tr. fr. (1999), *Sociologie. Études sur les formes de la socialisation*, Paris, PUF.
- Tisseron S. & Stiegler B. (2009), *Faut-il interdire les écrans aux enfants ?*, Paris, Mordicus.