

## Le jardin, le théâtre et l'ordinateur

### Une réflexion sur la production des dispositifs d'enchantement dans la société contemporaine

---

© [Emmanuel Belin](#) 1997

Dans *L'arbre magique*, P. Sloterdijk, auteur par ailleurs d'une célèbre *Critique de la Raison cynique*, met aux prises Van Leyden, un jeune médecin viennois de la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, curieux de mesmérisme et de rationalisme, et une troupe de théâtre, le Théâtre de la Lune, rencontrée au cours de son voyage initiatique en France. "Un parfum d'aventure flottait dans l'air — le souffle d'un monde fantastique dans lequel palpait une vie d'un ordre supérieur. N'était-ce pas un spectacle magique que ces décors suspendus au toit d'une grange, à croire que, pour les gens de théâtre, l'univers humain n'était qu'une réserve de scènes toutes prêtes qu'on recréait ici ou là sur un signe du metteur en scène ". De fait, quelques instants plus tard, lors d'une répétition, c'est une épisode tout prêt que se met à jouer, hurlant, Marthe, l'une des actrices — mais, comme il est dit : "le jeu était passé à un autre niveau. Cette femme semblait se retrouver sur une scène ancienne de sa vie où se dévoilait un effroyable secret ". Bien plus tard, au dernier chapitre, Van Leyden, "pris d'un léger vertige ", rencontrera dans le miroir de son cabinet de la Berggasse, à côté du portrait de Marthe jeune, un vieux monsieur à la barbe grise et soignée, avant d'aller rejoindre une belle patiente allongée.

#### 1. Le théâtre et le jardin chez Rousseau : deux préfigurations

Les contempteurs du théâtre, à cette époque, se retrouvent aussi bien dans l'ordre religieux que dans l'ordre moderne, et à maints égards, leurs critiques se superposent. Pour C. Gallotti, la condamnation religieuse du théâtre, vers la fin du XVII<sup>e</sup> siècle, ne porte déjà plus tant sur le caractère immoral du comportement des acteurs sur scène que sur la logique même de la représentation théâtrale, qui est l'excitation des passions. Or les passions sont sacrées, elles doivent être dirigées vers la connaissance de Dieu, à défaut de quoi de pieuses elles deviennent concupiscentes : "pure simulation (Conti) ou expression sincère (Nicole), la représentation théâtrale des passions est à l'origine d'un «transport» passionnel. Le langage des passions possède en lui-même un pouvoir de contagion et de «sympathie» tel que l'acteur et après lui le spectateur finissent par éprouver les passions dont la scène est le lieu fictif" . Comme le remarque Gallotti, ce point de vue n'est pas celui de l'accusation seulement : dans le débat sur la vraisemblance et la nécessité, par exemple, Corneille affirme que l'objectif de la composition théâtrale est la mise en évidence de la diversité des passions et la possibilité d'une combinatoire d'expériences intérieures qui oppose aux topoï aristotéliens des formes vivantes et multiples. D'un côté comme de l'autre, "la spécificité du théâtre tient au plaisir d'éprouver des passions par-delà toute préoccupation morale" ; seulement, pour les religieux, ce détournement est de l'ordre du blasphème, alors que pour les modernes, il participe de la refondation de la morale. Nous pouvons ainsi poser l'hypothèse que c'est en tant que machine passionnelle que le théâtre est condamné par la morale traditionnelle — objection classique à la pensée moderne, qui porte sur l'hubris et le sacrilège auquel revient toute machination, c'est-à-dire le fait de «jouer au plus malin» avec la Création divine. La position cornélienne, à l'inverse, considère que la combinatoire permet un accroissement de l'emprise des hommes sur leur histoire, ici morale, mais dans l'hypothèse plus générale de la technologie, également matérielle.

En apparence, les détracteurs modernes du théâtre — nous prendrons ici l'exemple de Rousseau — utilisent une version laïcisée de la critique moraliste des religieux. N'est-ce pas parce que l'imitation et la compassion sont irrationnelles qu'elles nuisent au plein

épanouissement des vertus citoyennes ? Mais alors, pourquoi Rousseau opposerait-il le spectacle à la fête qui, selon lui, participe, elle, d'un enthousiasme social et de ce qu'on appellerait aujourd'hui du renforcement de l'identité collective ? "Plantez, dit-il, au milieu d'une place un piquet couronné de fleurs, rassemblez-y le peuple, et vous aurez une fête. Faites mieux encore : donnez les spectateurs en spectacle ; rendez-les acteurs eux-mêmes ; faites que chacun se voie et s'aime dans les autres, afin que tous en soient mieux unis" : on le sent, ce n'est guère de rites formalisés qu'il est question ici, mais bien, d'une certaine manière, d'une combinatoire d'émotions dont on peut certes trouver qu'elles sont conçues par Rousseau comme des modalités de la responsabilité sociale, mais qu'il serait difficile de réduire à cela. Le passage que nous venons de citer permet une autre interprétation : entre le spectacle et la fête, la différence réside dans l'établissement d'une symétrie. C'est la possibilité de dissimulation qu'implique la représentation qui le terrifie, et non l'appropriation par l'homme de ses émotions : "le théâtre et la fête s'opposent comme un monde d'opacité et un monde de transparence" . En quelque sorte, ce que Rousseau reproche au théâtre, c'est qu'il n'est pas suffisamment machinique en cela qu'il repose sur la prestation de comédiens, sur la duplicité et la simulation. La fête est, de ce point de vue, un moindre mal, une manière, sinon d'éliminer la mascarade, au moins de supprimer les coulisses d'où elle pouvait s'organiser. Ce serait donc la question de l'insincérité qui dominerait la critique moderne du théâtre, et non plus celle de la démesure ou de la machination : comme le souligne L. Van Delft, "[l]a «sincérité» d'Alceste signale un manquement absolu au vieux précepte socratique du «connais-toi toi-même», et si ce «crottesque» est châtié, c'est qu'il verse, bille en tête, dans la plus déplorable démesure. Châtié ? Par le rire, s'entend. Le champion du «parler vrai» est d'abord et avant tout un personnage ridicule" .

Pour Rousseau, on le sait, la civilisation est mère de tous les vices en ce qu'elle dissout la seule vertu qui compte, la sincérité . Mais il y a plus : en gratifiant Émile d'un éducateur transparent, d'un environnement presque expérimental susceptible de laisser se développer sa spontanéité et sa confiance dans les hommes en le préservant du commerce avec la civilisation, il remplace explicitement par un «dispositif», c'est-à-dire une «machine» la dissimulation qui caractérise le rapport entre adultes et enfants, et qui n'a rien à envier aux dispositifs de surveillance foucauldien . Rousseau ne conseille-t-il pas à son précepteur : "qu[e votre élève] croie toujours être le maître, et que ce soit toujours vous qui le soyez. Il n'y a point d'assujettissement si parfait que celui qui garde l'apparence de la liberté ; on captive ainsi la volonté même [...]. Sans doute, il doit faire ce qu'il veut ; mais il ne doit vouloir que ce que vous voulez qu'il fasse ; il ne doit pas faire un pas que vous ne l'ayez prévu ; il ne doit pas ouvrir la bouche que vous ne sachiez ce qu'il va dire " . Or, si la structure de la situation correspond bien, pour utiliser la formule d'Aragon, au «mentir vrai» de la fiction, il ne faut pas perdre de vue qu'elle présente, par rapport au théâtre, une différence fondamentale, qui est à nouveau l'absence de mensonge «effronté», c'est-à-dire en face à face. Ici encore, un dispositif dispense l'homme de tromper, et permet enfin l'établissement de ce qui pour lui est impossible autrement : la confiance. Comme l'écrit J. Starobinski, "[d]ans le commerce quotidien, nous acceptons sans peine l'indécision qui nous interdit de présumer le vrai sentiment des autres, et sauvegarde ainsi notre indépendance. Nous ne songeons pas à nous plaindre de ce flottement perpétuel entre un fantôme de bienveillance et un fantôme de méchanceté [...]. Jean-Jacques, lui, ne sait pas se maintenir dans l'incertitude. Avec la rapidité qui caractérise ses émotions, il annule tous les possibles sauf un : l'hostilité [...]. La malveillance du témoin n'est pas un risque à courir, mais une certitude qui précède et empoisonne tout mouvement ultérieur" . L'autre, en ce qu'il trahit toujours l'être idéal dont le regard nous envelopperait, ne peut que faillir à tenir les promesses qu'on lui impute, et se révèle à ce titre incapable de générer la confiance. Seule la «promenade solitaire» au sein d'une création apporte la sérénité ; mais, lorsque Dieu est absent, il n'existe plus de création, c'est-à-dire d'environnement dont la bienveillance serait en quelque sorte garantie . D'où la prédilection de Rousseau pour les espaces où la nature est recréée par une main aimée, une main qui connaît l'homme.

Nous avons évoqué l'environnement quasi-expérimental d'Émile ; on peut évoquer également les heures de sérénité passées par Saint Preux dans l'Élysée que Julie a ordonné de sa main, surpris certes "qu'on prît tant de peine pour se cacher celle qu'on avait prise" , mais aussi pris sous le "charme" d'un lieu où l'artifice n'est qu'un détour vers un surcroît de naturel. Ce qui, dans la nature, apparaît parfois comme un miracle, une bienheureuse conjonction de circonstances, l'art de l'homme l'a ici rendu vraisemblable, disponible, sans rien forcer ; adroite entremetteuse, Julie consent de délicieuses ""friponneries" pour créer l'enchantement, transformant les coïncidences en correspondances, mais sans faire rien d'autre que ce que la nature eût pu faire par elle-même. Il n'est pas inutile de prolonger quelque peu la réflexion sur ces pages de la Nouvelle Héloïse. Le récit de la première visite à l'Élysée, accompagné de M. et Mme de Wolmar, s'achève sur une note quelque peu discordante : Julie ayant parlé de son espoir de voir ses enfants s'occuper du lieu, plus tard, Saint Preux écrit : "Milord, cette incomparable femme est mère comme elle est épouse, comme elle est amie, comme elle est fille ; et, pour l'éternel supplice de mon cœur, c'est encore ainsi qu'elle fut amante" . Des regards se sont croisés, le désir taraudant surgit, transformant en supplice le délice de la promenade. Le lendemain, il retourne seul : "Que d'agréables pensées j'espérais porter dans ce lieu solitaire, où le doux aspect de la seule nature devait chasser de mon souvenir tout cet ordre social et factice qui m'a rendu si malheureux ! Tout ce qui va m'environner est l'ouvrage de celle qui me fut si chère. Je la contemplerai tout autour de moi ; je ne verrai rien que sa main n'ait touché ; je baiserais des fleurs que ses pieds auront foulées [...]" . Mais, à peine passée la porte du jardin, son état d'esprit change brusquement : "J'ai cru voir l'image de la vertu où je cherchais celle du plaisir" : au désir illicite succède la sérénité. "Il n'y avait pas jusqu'à ce nom d'Élysée qui ne rectifiât en moi les écarts de l'imagination, et ne portât dans mon âme un calme préférable au trouble des passions les plus séduisantes. [...] Je me disais : «La paix règne au fond de son cœur comme dans l'asile qu'elle a nommé»" . La seule rencontre possible se passe, pour Rousseau, dans la solitude — mais pas n'importe laquelle. Pour Jean-Jacques, il faut qu'un autre absent se manifeste dans la disposition des lieux ; la présence de l'autre ne peut qu'éveiller un coupable désir. Pour nous, ce qu'exprime là Rousseau marque le commencement d'une nouvelle manière d'enchanter le monde, et surtout, le refus de faire porter au commerce des hommes la responsabilité de l'établissement de la confiance, dans un monde où la foi dans le surnaturel n'est plus suffisamment socialement établie pour que puisse y être entretenu un rapport non problématique. C'est ce que nous allons tenter de montrer dans la suite de ce texte. Mais pour cela, il nous fait préalablement approfondir la question qui nous paraît sous-jacente à l'expérience du regard : celle de la bienveillance.

## **2. La bienveillance d'un être absent : du divin au démiurge, l'évitement du croisement des regards.**

La vie est d'abord enchantée. Voilà d'ailleurs pourquoi les modernes ont tant haï — en même temps qu'ils le sacralisaient — l'enfant, qu'ils décrivaient comme adulte à faire. L'adulte, dirons-nous, c'est celui qui vit dans un monde sans adultes, c'est-à-dire, un monde dépouillé de ces véritables divinités que sont pour un nouveau né un père et une mère. Dans ce texte, nous ne parlerons que de la mère, non que le rôle du père nous semble secondaire, mais le structuralisme y a suffisamment insisté ; il importe de le garder comme horizon de ce qui sera dit ici. Ce que nous apprend D.W. Winnicott, c'est que, dans l'expérience des premiers jours, la mère est véritablement divine en ce qu'elle est, du point de vue du bébé, totalement disponible. Toute son énergie d'adulte responsable est focalisée sur une seule exigence : illusionner l'enfant en le protégeant du réel. Lorsqu'on prétend que l'enfant sort progressivement de la «pensée magique», comme dit J. Piaget, on ne dit que la moitié de l'histoire : car le monde du nourrisson est vraiment magique, il ne l'est pas qu'en pensée. Plus jamais, au cours de son existence, quelque être que ce soit ne pourra lui apporter cette sollicitude intelligente, cette empathie dont il fait l'expérience , si tant est qu'on puisse parler de «faire une expérience» quand les adresses au monde caractéristiques

de la grammaire ne se sont pas encore décantées . Ce lieu qu'il quitte les yeux bandés, nul chemin ne l'y mènera plus — car nul chemin n'en part . L'espace potentiel, concept fondamental de Winnicott, espace dans lequel s'épanouira plus tard l'expérience culturelle, n'advient que par l'incapacité de la mère suffisamment, mais non parfaitement bonne, à illusionner son enfant . L'objet transitionnel marque cette entrée de l'enfant dans le monde horrible du réel et la marque indélébile qu'y laisse la bienveillance de la mère. Ce n'est que parce qu'on n'exige pas de lui qu'il se prononce sur le caractère interne ou externe de cet objet, que l'enfant peut accepter de transiger avec la réalité ; et ici encore, c'est parce que l'autre, qui à ce stade n'est plus la mère mais l'environnement familial et social, permet à l'enfant de s'illusionner sur un objet, que celui-ci peut accepter l'irruption extraordinairement violente des autres dans son univers fantasmatique . Apparaît alors ce qui, de notre point de vue, définit à la fois l'enchantement et la culture, et qu'O. Mannoni résume en cette formule magique : la capacité de dire «je sais bien, mais quand même » ou, plus simplement, dans le langage de L. Carroll : «let's pretend ».

On a pu affirmer qu'à ce recours maternel était substitué, lors de l'Œdipe, le recours symbolique. Cela est vrai, sauf qu'il n'est pas question de substitution — et d'ailleurs, jamais Lacan n'a affirmé qu'il n'y avait pas d'Autre du langage. La Loi symbolique, comme emprise sur le réel, n'abolit pas la médiation imaginaire mais s'y enracine, le geste de la signification, qu'on peut comprendre comme un pari ou un «saut», n'étant jamais que la répétition de l'attitude de confiance fondamentale et aveugle qui préside aux rapports au monde dans les premiers instants . Et par la suite, ce sera seulement parce que des espaces potentiels où le paradoxe est toléré sont maintenus dans la culture que la formidable puissance de la pensée symbolique pourra s'exercer. Nous entendons par là, des espaces où la vérité n'est pas ce qui compte le plus ; des espaces où l'illusion est autorisée ; d'où la vulgarité innommable de la science est bannie ; où «quand même» est permis même si «je sais bien» ou si «je n'en sais rien». Ce qui caractérise l'état adulte n'est pas l'abandon définitif de l'espace potentiel, mais bien la reconstruction au moyen de la pensée symbolique d'asiles, de «maisons» ou de «jardins» où la folie n'est pas sanctionnée. Encore ces deux derniers termes doivent-ils être utilisés avec prudence : ils tendent à séparer trop radicalement le monde de l'illusion de celui de la vérité. Or, ce que nous allons maintenant tenter de thématiser, c'est la présence inéliminable de l'illusion dans la connaissance, ou pour le dire autrement, l'hypothèse selon laquelle la vie quotidienne se déroule dans l'espace potentiel que constituent le réseau de dispositifs transitionnels où elle se déploie sous sa forme grammatisée . Ce faisant, nous allons revenir dans la sociologie ou l'anthropologie.

Nous avons, pour résumer notre position, avancé une hypothèse provocatrice : que la différence entre l'attitude moderne et l'attitude religieuse par rapport au monde ne réside pas dans l'entreprise du désenchantement, mais plutôt dans les façons d'enchanter et dans le type de ressources disponibles investies dans cette entreprise. La laïcisation du lien social s'est accompagnée d'une entreprise de refondement de la morale qui puisse rendre compte d'un ordre social moderne. Si cette humanisation a pour esprit le désentravement de la rationalité cognitive, elle confère en revanche à la rationalité éthique une solennité, une gravité nouvelles. L'émergence des catégories d'individu ou d'être humain transformant, pourrait-on dire, les relations en «face à face» en relations de «visage à visage» ; certes, la notion de «fonction» permet la mise entre parenthèse, le temps d'une interaction, de la transcendance qui, dans une optique humaniste, renferme la signification véritable de toute relation sociale. Cependant, la critique même de la bureaucratie indique un point de référence à ce qui serait une relation éthique, une relation «d'humain à humain», et ce quels que soient les rapports sociaux et culturels dans lesquels celle-ci s'inscrit. Il n'est donc pas absurde d'imaginer que l'idée même de la «relation face à face» ait une signification profondément différente selon qu'on se trouve dans un monde traversé par l'idéal démocratique ou non. On pourrait comprendre ainsi la méfiance des penseurs modernes envers les stratégies d'enchantement qui reposent sur la manipulation de la

relation face à face, et leur préférence pour les stratégies qui, de l'ordre de la «machination», relevaient du blasphème tant que les codes éthiques étaient construits à partir de schémas verticaux où le sacré se donne comme extérieur au social, et la Création comme ordre naturel. Ceci d'autant plus que, pour eux, manipuler signifie désenchanter, désacraliser, instrumentaliser. On peut, somme toute, relire à partir de cela l'interprétation habermassienne de la rationalisation, qu'il présente comme l'allégement progressif de la charge de coordination et de reproduction sociales du monde vécu langagier, celle-ci étant automatisée au sein d'appareils systémiques articulés autour de médiums abstraits. L'idéal de la relation «authentique» s'est ainsi peu à peu concrétisé en attentes de la vie quotidienne — phénomène dont les sociologues ont donné de multiples exemples, comme le surcodage de la relation familiale par l'amour romantique, la prévalence des codes de la sincérité sur ceux de la politesse, la valorisation politique de l'engagement par rapport au «machiavélisme», la conception positiviste de la science telle qu'opposée à ses approches institutionnelles, la rhétorique de l'inspiration et du génie dans le domaine artistique, la condamnation cynique du cynisme, la mise en valeur des relations publiques dans l'entreprise, la dévalorisation de la théologie et la reviviscence de conceptions religieuses fondées sur les charismes, etc.

Cela nous conduit à mettre en avant, dans notre entreprise de compréhension de la signification de la place singulière du théâtre dans la culture contemporaine, non pas l'aspect fictionnel ou l'univers diégétique, mais bien la situation concrète de communication, les logiques d'interaction qu'elle met en scène. La présence du corps de l'artiste, la liberté du regard du spectateur, la possibilité d'intervertir les rôles, la participation commune à une expérience localisée, l'éventualité d'une dérive de l'interaction, la solidarité propre à cette situation, qui se caractérise par le respect de certains rituels historiquement marqués, tous ces éléments et bien d'autres sont pour nous, bien plus que le caractère fictionnel, le point d'où une transgression peut s'opérer. Au sein même du théâtre, parallèlement aux évolutions économiques qui y inscrivait, dans une mesure restreinte, il est vrai, les exigences de la production de masse, on peut noter ce mouvement par lequel tout le trouble est incorporé dans la diégèse afin que soit préservé le caractère éthique de la relation face à face. La scénisation, le maquillage, l'éclairage, l'acoustique, l'obscurité de la salle sont autant de manières d'extraire l'expérience faite de la représentation de celle de l'interaction quotidienne, d'éviter que soit remise en question une condition éthique de base, ou encore, que d'esthétique, le spectacle ne devienne éthique. De plus, au-delà de ces transformations du dispositif concret, c'est la théorie du théâtre qui, en «critiquant», en avançant et en maintenant des distinctions, a rendu tolérable l'expérience sur la face. C'est ainsi qu'O. Mannoni établit, en quelque sorte, la «condition» d'acceptabilité du théâtre moderne : "ce qui se passe sur scène, écrit-il, est nié d'une façon qui est propre au théâtre. Que le théâtre, en tant qu'institution, fonctionne comme un symbole original de négation (Verneinung) grâce à quoi ce qui est représenté le plus possible comme vrai est en même temps présenté comme faux, sans qu'aucune espèce de doute soit admis. C'est grâce à cette négation que nos puissances d'illusion peuvent être fortement sollicitées, mais qu'elles sont maintenues à leur place, et qu'il n'y a pas d'illusion du tout". L'institutionnalisation repose sur le caractère incontestable de la négation — et dont la distanciation brechtienne sera, en quelque sorte, le certificat. Or, justement, poursuit Mannoni, l'histrionisme n'est jamais complètement éliminé de la situation théâtrale, non que l'acteur serait un histrion, bien sûr, mais plutôt qu'il y aurait une manière histrionique de «surjouer», de «jouer à jouer», qui ne serait pas forcément sanctionnée par le public et pourrait même faire partie de ses attentes. Comme il l'indique bien, "il y a identification à l'acteur en tant qu'acteur en même temps qu'au personnage, dans une combinaison originale qui est propre au théâtre et qu'on ne retrouve pas telle dans les autres modes de spectacle". Cependant, pour le moderne, c'est là du mauvais théâtre ; en vérité, "[l]a scène n'est pas le lieu de l'illusion et de l'égarement, mais tout au contraire nous impose avec rigueur les conventions les plus inflexibles". Sans doute l'insistance marque-t-elle ici l'incertitude et, partant, une sorte de méfiance inéliminable envers la

scène et, de façon plus générale, peut-être devant l'art figuratif dans son entier .

Le passage du roman de Sloterdijk que nous évoquions en début de texte touche justement au trouble des registres. Somme toutes, Van Leyden, dans lequel on aura reconnu un Freud anachronique, assiste, au cours de la représentation, à sa première crise d'hystérie. La scène, pourrait-on dire, préfigure un autre «univers fantastique dans lequel palpète une vie d'un ordre supérieur» : le cabinet du psychothérapeute. Tout au long du roman, d'ailleurs, des agencements intermédiaires sont expérimentés — qu'il s'agisse de l'arbre magique sous lequel Mesmer donne ses séances de magnétisme, ou encore de..... La tentation est grande d'épingler toutes les ressemblances entre les deux situations ; cependant, en ce qui nous concerne, cela ne doit pas faire perdre de vue le renversement radical de perspective qui caractérise l'approche moderne de l'illusion. À maints égards, le cabinet freudien est plus proche, en effet, du laboratoire de Pasteur ou de l'environnement d'Émile, que du dispositif théâtral. Pour nous, l'une des questions fondamentales de la psychanalyse est d'ordre éthique, question qui se précise dans celle du transfert et du contre-transfert. Il s'y agit de traiter avec la relation entre deux personnes. D'une certaine façon, on peut dire que la constitution en science, ou à tout le moins, en modèles théoriques, de ce rapport étrange, n'a pas d'autre fonction que de gommer le visage de cet être inéliminable qu'est l'analyste ; la théorie psychanalytique jouerait à cet égard un rôle analogue à la théorie du théâtre : permettre de nier tout en affirmant. Mais, tout comme le théâtre, et malgré l'extraordinaire inventivité éthique dont ont pu faire preuve ses institutions, la psychanalyse reste une relation suspecte pour le philosophe. D'où, d'ailleurs, la fascination que suscitent ces deux formes d'expériences et qui l'anoblissent en même temps que ceux qui les traversent : on est bien sur le fil du rasoir, et ce n'est pas «à mettre entre toutes les mains». Que mettre, alors, «entre toutes les mains» ? Nous l'avons déjà dit : des formes dispositives.

La notion de dispositif est abordée à plusieurs reprises par Winnicott. Il l'évoque dans son développement de celle de «cadre» ou de «situation établie», lorsqu'il décrit la manière dont il a aménagé son cabinet . Mais, à notre sens, c'est dans un article consacré au contre-transfert, article qu'il adresse de manière significative aux psychiatres travaillant en institution, qu'il aborde les questions qui touchent au plus près notre problématique. Dans cet article, il commence par expliquer le caractère inévitable de la haine qu'éprouve pour un patient psychotique tout psychiatre, et qui se manifeste par des électrochocs et des leucotomies. Dans un second temps, il indique l'enjeu de la relation : il est demandé au psychiatre de prendre la place, non pas des parents de l'enfant, mais de l'être divin dont la bienveillance aurait dû rendre possible la relation d'objet. Cette sollicitation est presque impossible à honorer. "Un analyste, explique-t-il, doit faire preuve de la patience, de la tolérance et de la constance d'une mère dévouée à son petit enfant ; reconnaître les désirs du patient comme des besoins ; écarter ses autres sujets d'intérêt afin d'être disponible, ponctuel et objectif ; et il doit paraître désirer donner ce qui n'est donné en réalité qu'en raison des besoins du patient" . Ce travail impossible, Winnicott l'a accompli, avec l'aide de sa femme, pour un patient qu'il logeait chez lui, et dont il s'occupait jour et nuit. On serait tenté de sourire ; pour nous cependant, cet article est loin d'être aussi naïf qu'il n'y paraît : il doit être compris dans sa signification pragmatique. En effet, la description faite du rôle du thérapeute ne peut que conduire au découragement : ce qui en est attendu est tout simplement impossible, en institution s'entend. La fonction principale de ce texte réside, nous semble-t-il, non dans ce qu'il affirme, mais dans le fait qu'il existe, qu'il soit communiqué. En quelque sorte, il n'est qu'un prétexte ; l'essentiel réside dans sa fonction dispositive, et à ce titre, c'est un texte-interface entre la science et l'éthique. C'est dans ce contexte qu'il faut comprendre la signification des neuroleptiques, et plus précisément, de ce que nous appellerions les «neuroleptiques aveugles» de la dernière génération, dont le Prozac est la figure mythique. L'aspect le plus souvent cité et décrié de ce médicament est son caractère inhumain, automatique, irréfléchi. Plus besoin de longues séances d'analyse, de diagnostic nuancé, de supervision anxieuse : parfaitement optimisée, la drogue s'adapte à toutes les circonstances . Son administration ne doit pas s'inscrire dans une relation de

visage (c'est le sens de notre épithète : «aveugle») mais participe plutôt de la mise à disposition d'un élément de l'environnement social de la modernité, d'une «prothèse» . Pour A. Ehrenberg, "le style des pratiques de recherche, les progrès de la neurobiologie et les changements dans la classification des maladies mentales conduisent à cette bizarre pratique clinique qui offre la possibilité imaginaire de bâtir à la demande une personnalité virtuelle : le diagnostic consiste à repérer les troubles en se référant à ce que ressent le «malade» puis à les apaiser" . Pour nous, il faut aller plus loin et relever que, comme mythe, le Prozac signifie la possibilité de diagnostiquer sans connaître, c'est-à-dire, de séparer radicalement la relation éthique de la relation médicale. Le caractère prosaïque du Prozac va de pair avec l'idée d'une épuration de la relation de visage, qui devient purement éthique.

Ainsi considéré, ce problème de psychiatrie acquiert le statut d'une question sociale, que nous pourrions formuler de la manière suivante : comment relayer par la production d'environnements la relation enchantée où naît la confiance de base, et qui est de l'ordre du regard ? C'est exactement à cette question qu'aboutissait notre réflexion sur le problème de la confiance chez Rousseau. Par la même occasion, nous entrevoyons une explication du mystère historique de la modernité, qui est celui du sens que peut prendre la sophistication. Évidemment, celle-ci correspond à un mouvement de démocratisation de l'enchantement qui implique sa production de masse, donc industrielle, donc standardisée et objectivée. Mais, pour nous, la thématique du confort moderne ne se réduit pas à ce récit. Elle peut également, sans que cela remette en question la rhétorique du progrès, être vue comme une sorte de nécessité de la morale laïque, d'une société sans foi religieuse. La foi moderne, affirme-t-on, est une foi dans le doute. Mais comment le doute peut-il créer, alimenter la foi ? Deux réponses ont été apportées, l'une officielle, et l'autre, officieuse. La réponse officielle est celle que nous avons évoquée à propos des formes «bâtardes» que sont le théâtre ou la psychanalyse : il s'agit d'affirmer la duplicité du sujet, sa division, son opacité intérieure dans un monde transparent, en inventant l'inconscient . La seconde correspond à ce que Latour appelle hybridation et qui correspond à une version positive du divertissement pascalien. Comme l'explique Z. Bauman, la première modernité était sur ce point moins républicaine que nous le laisse paraître une illusion rétrospective : pour l'essentiel, ce qu'on a pu présenter comme des institutions de socialisation, des instruments d'émancipation des masses, n'étaient rien d'autre que des dispositifs de surveillance et de disciplinarisation de celles-ci . Le sujet moderne, clivé, rationnel, était le sujet de l'élite ; la population, ce sont les nains de jardin . C'est cette approche que nous allons à présent développer à travers des notions comme vertige, fluence, incommensurabilité ou réseau.

### 3. La fluence et le vertige

Pour A. Touraine, "La force libératrice de la modernité s'épuise à mesure que celle-ci triomphe. L'appel à la lumière est bouleversant quand le monde est plongé dans l'obscurité et l'ignorance, dans l'isolement et l'esclavage. Est-il encore libérateur dans la grande ville illuminée jour et nuit, où les lumières qui clignotent racolent l'acheteur ou lui imposent la propagande de l'État ?" . La réponse est négative : il est vertigineux. Or, la vie quotidienne ne peut pas être vertigineuse, elle ne peut pas être, pour utiliser le terme de Heidegger, une continuelle «rencontre avec l'Être», ou dans un vocabulaire plus lacanien, elle doit fuir «le point d'horreur du réel». Qu'appelons-nous vertige ? Ce qui résulte des affronts successifs de la modernité, c'est-à-dire la disparition d'une assurance, de ce que A. Giddens, suivant N. Luhmann, appelle la confiance , et E. Erikson, la «confiance de base». Or, ce qui caractérise la modernité comme forme culturelle, c'est la dissolution de ce que, pour notre part, nous appelons tous les «inconditionnels», toutes les «garanties», et leur remplacement par la notion de «contrat» — la Loi elle-même devenant le contrat ultime, le contrat social, et avec lui, l'idéal de la transparence. Ce qui caractérise le contrat, on l'a souvent dit, c'est l'absence de clauses tacites, c'est-à-dire pour le contrat social, l'absence de Dieu, nous ne

reviendrons pas sur la notion d'autonomie ici . Or, rien ne peut aller de soi si cela vient de moi. C'est ce que nous enseigne Winnicott avec son concept de mère suffisamment bonne. Et si Kant peut contempler le ciel étoilé au-dessus de lui, c'est seulement parce que, lorsqu'elle tend vers l'infini, la transparence du vide ne se donne à voir que comme une chose opaque et noire : le firmament. Nous utilisons cela comme une image : la vie quotidienne ne peut pas se permettre la métaphysique, ou si elle se le permet, ce ne peut être qu'en la niant d'une manière ou d'une autre. Les «firmaments» ne sont pas des garanties, ils sont des trompe-l'œil destinés à éviter le vertige qui découle de la rencontre avec le réel, la réalisation que rien n'est garanti, qu'aucune promesse n'est faite et que notre confiance est toujours aveugle en dernier ressort

Il est important d'extraire le concept de vertige des considérations philosophiques dans lesquelles il apparaît. Le vertige est une menace quotidienne relative à la fragilisation des cadres de l'interaction sociale . Nous l'éprouvons lorsqu'un collègue de bureau est renvoyé sans préavis ; lorsque notre petite amie ou notre femme nous laisse tomber ; lorsque le réseau ferroviaire se montre indigne de notre confiance ; lorsqu'une entreprise du voisinage est délocalisée ; lorsqu'un embouteillage monstrueux nous immobilise ; lorsque le téléphone cesse de sonner durant une semaine ; lorsqu'une épidémie de grippe s'avère résistante à tous les vaccins connus ; dans tous ces moments, et dans bien d'autres encore, un voile se déchire et nous voyons, qui nous observe, le visage de la mort ou plutôt, tout le contraire d'un visage : le chaos. À l'inverse, ce qui caractérise l'expérience dans les dispositifs de bienveillance, c'est le flow, la fluence. Nous empruntons ce concept à M. Csikszentmihalyi, qui l'utilise pour caractériser toute une série d'expériences extrêmement intenses, dans lesquelles le sujet et à la fois totalement absorbé par son action et, en même temps, a l'impression de se réaliser pleinement . Csikszentmihalyi étudie ainsi, au moyen d'un appareillage expérimental, des situations comme «jouer dans un quatuor», «faire une intervention chirurgicale risquée» ou «participer à un tournoi d'échecs». Il est d'ailleurs à noter que le propre de toutes ces actions est qu'elles se présentent sous la forme d'un jeu, non au sens restreint de R. Caillois ou de J. Huizinga, mais au sens de «créativité» de Winnicott. Dans les flow experiences de Csikszentmihalyi, une espèce de vertige est expérimenté, mais il ne s'agit plus d'angoisse, de Sorgen. L'action est cadrée de telle sorte qu'il n'existe pas d'incommensurabilité entre ce qu'il appelle les «défis» et les «compétences» — termes dont il nous faudra d'ailleurs nous débarrasser aussi vite que possible. On est bien «sur le fil du rasoir» mais on sait «par quel bout le prendre» — ce n'est d'ailleurs pas par hasard qu'une des études empiriques les plus percutantes dans ce paradigme de recherche porte sur l'expérience des alpinistes. L'incommensurabilité, dit-il ensuite, se caractérise par deux sentiments : l'ennui et l'anxiété. Ces deux sentiments indiquent pour nous, non pas deux expériences, mais bien deux menaces de dissolution de l'expérience, d'une part son affaissement, et d'autre part sa dislocation. Ces deux états correspondent en outre à l'alternance que relève Winnicott entre les moments de calme et d'excitation qui marquent la temporalité de la relation entre la mère et l'enfant, et dont il souligne toute l'importance identitaire . Très inspiré de cognitivisme, Csikszentmihalyi réfute la référence psychanalytique ; pourtant, à notre sens, sa conception de l'action s'accorde très bien avec ce que nous avons dit jusqu'ici. Car la garantie de commensurabilité que requiert la fluence, pour nous, n'est rien d'autre que le rappel de cet environnement magique (et non pas autistique comme l'affirme erronément Castoriadis) où une mère suffisamment bonne fait rempart contre le reste du monde de telle façon que l'enfant n'en perçoive ni plus, ni moins que ce qu'il peut supporter sans être traumatisé. En outre, l'alternance dont parle Winnicott permet d'élargir ce qui est dit de la fluence à l'expérience dans son entier, en donnant sa place à un type d'expérience que Csikszentmihalyi semble parfois mépriser, l'état de veille ou la torpeur. C'est bien, en effet, et certains de ses disciples l'admettent volontiers , entre la fluence et la torpeur qu'oscille l'expérience ordinaire. Lorsque nous parlerons de dispositifs de bienveillance, il nous faudra bien veiller à ne pas en assimiler l'expérience à la fluence. Aux analyses de jeux électroniques, de sauts à l'élastique, de rave parties ex-statiques, il nous faudra



impérativement adjoindre une anthropologie du jacuzzi, du soap opera et de la musique new-age.

Nous pouvons à présent reprendre notre analyse de l'évitement de la relation éthique pour proposer une définition des «dispositifs de bienveillance». Par «dispositif», nous entendons la mise en place de séries opaques en fonction d'un projet de renversement des maximums de vraisemblance. Autrement dit, un dispositif est un lieu où sont disposés des objets de telle manière que des coïncidences qui, dans les circonstances normales, auraient été invraisemblables, non seulement deviennent vraisemblables, mais mieux, suffisamment fiables pour qu'on puisse faire confiance dans leur survenance et établir sur cette base des attentes sans plus avoir à se soucier des correspondances. Si les «bonnes surprises», dans un dispositif de bienveillance, sont la règle, c'est parce que la favorisation de leur survenance a présidé à sa mise en place. La bienveillance est en effet le projet qui a sous-tendu la mise en scène des «lignes», pour parler comme G. Deleuze. Ce qui doit apparaître vraisemblable, c'est l'idée de la non hostilité, de la non indifférence du monde à notre égard. Dans un dispositif de bienveillance, les objets, au lieu de nous opposer une résistance contrariante, vont littéralement au devant de nos désirs, les anticipent même, de sorte que nous en sommes comme enchantés. Sans qu'il y ait croisement des regards, donc possibilité de doute, une «présence absente» se désigne par ses effets (Julie pour Saint-Preux, avons-nous remarqué, mais également, si on reprend les *Rêveries du promeneur solitaire*, le Créateur que Rousseau, en quelque sorte, honore en faisant des herbiers). Sans nul doute, la production de tels dispositifs techniques ne peut pas caractériser les modernes : comme le montre M. Wertheim, les cathédrales témoignent de cette mobilisation, dans un modèle culturel dominé par la foi, de toutes les énergies sociales pour produire des dispositifs d'enchantement tout à fait comparables aux cathédrales modernes que sont les ordinateurs. Ce qui nous paraît intéressant dans la comparaison du théâtre et des machines à communiquer, c'est plutôt ce paradoxe, qui se résorbe dans ce que nous avons appelé l'«opacité des séries», qui veut que pour reconstruire de l'illusion, il faut les détruire toutes.

Car c'est bien la différence essentielle entre, d'une part, la mère et le surnaturel, et d'autre part, les dispositifs de bienveillance : d'un côté, un paradoxe est levé par un être extérieur, alors que dans la modernité, ce statut d'extériorité ne peut plus être invoqué. La formule selon laquelle «rien ne peut aller de soi si cela vient de moi» est ici particulièrement cruciale, puisque c'est à la contredire qu'il faut travailler. Comme nous l'avons montré par ailleurs, la seule solution possible repose sur la grandeur du monde social : puisqu'il n'existe pas de point d'extériorité, de «point de vue de surplomb», cela signifie également la possibilité de processus «derrière le dos». On se situe ici à l'intersection entre les Formes élémentaires de la vie religieuse et la Division du travail social. Dans ce point d'intersection se trouvent les totems de la modernité, dont le plus important est peut-être l'ordinateur. L'animal, dans les sociétés primitives, était un objet à comportement extraordinairement complexe. Le processus de la domestication, en permettant le croisement des regards avec l'animal, l'investit d'un potentiel symbolique qui en fait l'objet d'adoration par excellence. La question de la place de l'animal dans le monde contemporain n'a fait l'objet que d'approches sociologiques critiques construites en termes d'aliénation et d'anthropomorphisation ; envisager cette question sous un angle plus anthropologique et compréhensif nous semble être une tâche urgente si on veut thématiser l'enchantement. Dans une étude de groupes de "passionnés de dauphins", V. Servais souligne bien la dimension magique et métaphysique sous-jacente à la relation qu'on entretient à ces animaux «limites» ; on ne sera pas surpris, dès lors, de l'interprétation en termes de régression imaginaire que développera, à propos du film *Le grand bleu*, un S. Daney, par exemple. Mais ce débat prend toute sa signification lorsqu'on compare les termes dans lesquels il s'énonce avec ceux autour desquels s'articule la question de la relation entre l'homme et l'ordinateur et, plus particulièrement, avec les systèmes experts. Écrit en 1984, *The second self*, de S. Turkle, reste une référence dans ce domaine. Son

concept central est celui de mastery, de maîtrise d'un environnement, à moins qu'il ne faille parler de familiarité. Cependant, il est à noter que, depuis quinze ans, l'informatique a évolué dans le sens d'un approfondissement de ce que nous pourrions appeler le «paradoxe de la convivialité», c'est-à-dire la disparition de la «convivialité» à la Illitch et son remplacement par une autre forme qui repose sur l'«illusion de l'utilisateur», et dont l'expression la plus évidente est la guerre commerciale historique entre IBM et Apple . Avant même que cette guerre n'ait lieu, Turkle discernait les signes, aujourd'hui patents, d'une division de deux catégories d'utilisateurs de l'ordinateur — les hard-masters et les soft-masters que, pour notre part, nous superposerions à celle entre les hackers et les users. Mais, et c'est sur ce point que nous insisterons ici, elle montre également que pour les uns comme pour les autres, le monde virtuel est un environnement familier, dans lequel on se sent bien, en prise sur les choses — à l'abri des regards. Ainsi, l'un des interviewés de Turkle explique-t-il :

"I think of the world as divided between flesh things and machine things. The flesh things have feelings, need you to know how to love them, to take risks, to let yourself go. You never know what to expect of them. And all the things that I was into when I was growing up, well, they were not those kinds of things. Math, you could get it perfect. Chemistry, you could get exactly the right values when you did your experiments. No risks. I guess I like perfection. I stay away from flesh things. I think this makes me sort of a nonperson. I often don't feel like a flesh thing myself. I hang around machines, but I hate myself a lot of the time. In a way it's like masturbating. You can always satisfy yourself to perfection. With another person, who knows what might happen ? You might get rejected. You might do it wrong. Too much risk" .

Par ailleurs, Turkle parle, à propos de l'ordinateur, du «miroir parfait», celui qui ne fait pas de cadeau — une sorte de miroir de l'âme, presque un «portrait de Dorian Gray». Cette comparaison est développée par M. Linart, qui explore les conséquences de l'expérience informatique en termes de moi idéal et d'idéal du moi , et donc de narcissisme. Par ailleurs, le fait que les réseaux n'ont pas de centre fait de chacun de ses points un centre virtuel, autour duquel peut s'organiser fantasmatiquement le reste du monde. La centration est généralement comprise comme un symptôme psychopathologique sous-jacent aussi bien à la paranoïa qu'à la schizophrénie, deux formes de psychoses fréquemment associées à l'univers informatique . Cependant, il faut souligner que ces formes ne sont pathologiques que du point de vue du sujet délirant ; elles ne peuvent donc pas être invoquées telles quelles lorsqu'on s'intéresse à un environnement. La «réalité virtuelle», comme l'intelligence artificielle, n'en est qu'à ses balbutiements. Cependant, le principe en est clairement établi : il s'agit du déplacement du principe actif de l'expérience du sujet à l'objet. S'inspirant de B. Laurel, H. Rheingold utilise abondamment la métaphore du théâtre pour décrire la réalité virtuelle ; mais si tel était le cas, pourquoi opérerait-on un tel détour ? Quel serait le sens d'une «télé-réunion», quel serait l'avantage du «cyber-sexe» sur le sexe réel ? Ces «situations», dont il est à prévoir qu'elles occuperont une place croissante dans la vie quotidienne, n'approchent l'apparence des réalités que pour en mieux savourer la transgression que constitue l'abolition du tabou de l'inceste : «tu tueras» et «tu ne mourras point» semblent être les principes fondateurs de la vie dans la réalité virtuelle — le «rapport à la prise» qu'étudie Turkle chez des enfants est une autre manière d'aborder cette refondation de l'éthique. Plus alors que de narcissisme, c'est d'une double incorporation qu'il faut parler. L'incorporation est le processus par lequel l'être humain localise sa vie psychique dans un corps qui lui apparaît comme le sien. Or, dans l'expérience faite du jeu vidéo, les médiations techniques confèrent au sujet une maîtrise sur un ensemble de pixels qui le représentent, maîtrise tendanciellement aussi grande que celle qu'il exerce sur son propre corps . La Verneinung est prise en charge par l'environnement virtuel, et non par le clivage du sujet. Elle repose sur la distinction entre réalité électronique et réalité éthique.

Les lieux de brouillage des deux ordres de réalité sont nombreux, en atteste l'abondance des recommandations éthiques relatives au hacking , ou encore les codes de déontologie qui fustigent les pratiques de flaming dans les communications électroniques . Ces productions nous semblent participer d'un déplacement radical de la signification de la

socialisation telle qu'elle s'est progressivement définie dans le concept de refoulement. La modernité, en affirmant l'universalité de l'impératif moral, a dû inventer la notion de fantasme, de rêve, de vie intérieure, de fiction en contrechamp de celle de réalité. Mais, comme le remarque pertinemment Turkle, l'essentiel de l'activité économique et technique des hommes, dans la société contemporaine, consiste à créer des univers. Pour utiliser une terminologie peut-être caricaturale, tout se passe comme si l'entreprise de socialisation et de subjectivation passait de l'apprentissage du refoulement à celui du discernement. On connaît bien cette approche en termes de registres d'expérience, d'ordres de réalité, de jeux de langages ; ce sur quoi nous insistons ici, c'est sur le rôle des médiations techniques dans la mise en place de ces mondes déconnectés les uns des autres . Autant il était pertinent d'insister sur l'importance du langage et de la médiation symbolique dans un monde où la discrimination éthique reposait sur des constructions de ce type, autant il importe de mettre en avant sa dimension technique lorsque la constitution même de la réalité repose sur l'automation et la participation à des réseaux. Entre la pythie, la prostituée et la sex machine, entre l'esclave, le domestique et le robot ménager, il est capital, aujourd'hui, de repenser l'attirail de médiations imaginaires, symboliques et techniques qui confèrent sa place et sa forme à la relation éthique. Le travail entrepris par Simmel dans Philosophie de la modernité, il nous incombe de le reprendre à nouveaux frais, en cherchant les formes d'expression adéquates, les métaphores pertinentes. Nous avons tenté, dans ce bref exposé, d'en explorer deux, le théâtre et le jardin. Nul doute que d'autres entrées devraient être découvertes, ainsi que d'autres exemples de ces dispositifs dont nous n'avons présenté ici que les formes les plus spectaculaires — au risque de négliger le fait qu'elles ne valent, elles aussi, que comme métaphores d'objets et de situations de la vie quotidienne dont les contours sont plus difficilement appréhendables.

## Références

Sloterdijk, Peter, L'arbre magique, Paris, Flammarion, 1988 (1985) : 81

idem : 87.

idem : 287.

Gallotti, Cécilia, "Le voile d'honnêteté et la contagion des passions. Sur la moralité du théâtre au XVIIe siècle", Terrain, n°22 (1994) : 51-68, p. 56.

idem : 65.

Rousseau, Jean-Jacques, Lettre à d'Alembert, Paris, Garnier-Flammarion, 1967 : 234 ; Pour J. Starobinski, toute la Lettre à d'Alembert peut être lue comme un long préambule à cette description de la fête. Dans les Confessions, Rousseau évoque ce qui est sans doute le modèle de cette version idéalisée et naïve ; on se référera à l'analyse de Jean Starobinski, Jean-Jacques Rousseau. La transparence et l'obstacle, Paris, Gallimard (Tel), 1971 : 117-126.

Starobinski, Jean, idem : 118.

Van Delft, Louis, "De la dissimulation", Autrement, n°18 (oct. 1995) : 73-85, p. 79.

Voir l'autre article d'Autrement.

Comme le montre Z. Bauman, c'est d'ailleurs comme instruments disciplinaires et non comme garants de l'émancipation populaire que les premières «institutions de socialisation» seront mises en place. La connexité entre ces deux contraires («bienveillance» et «surveillance») est une thématique qui vaudrait d'être développée. On peut penser à la phrase de Rousseau, à propos de l'île de Saint-Pierre où il supplie d'être fait prisonnier : "J'aurais qu'on m'eût fait de cet asile une prison perpétuelle" (cité par Grenier, Jean, "Introduction" in J.-J. Rousseau, Les rêveries du promeneur solitaire, Paris, Folio, 1972 : 9).

Rousseau, Jean-Jacques, Émile ou de l'éducation, Paris, Garnier-Flammarion, 1966 : 150.

Starobinski, Jean, L'Œil vivant, Paris, Gallimard, 1961 : 95.

Retrouver l'exemple de l'arbre qui s'agite.

Rousseau, Jean-Jacques, *Julie ou la Nouvelle Héloïse*, Paris, Garnier-Flammarion, 1967 : 359.

ibidem

idem : 364.

idem : 365.

idem

idem.

Sauf, à certaines conditions, dans le cadre analytique : Winnicott, Donald W. "La haine dans le contre-transfert" (1947), in *De la pédiatrie...* : 72-82

Nous faisons ici référence à Ferry, Jean-Marc, *Les puissances de l'expérience*, Paris, Cerf, 1992. Nous avons développé ce dont nous parlons ici dans Belin, Emmanuel, "Une sociologie de la bienveillance : prolifération des machines intelligentes, réenchantement du monde et expérience post-conventionnelle", Actes du colloque «La socialisation des jeunes dans un monde en mutation», à paraître.

D'où le rôle fondamental de l'oubli dans l'histoire subjective ; rôle que Winnicott souligne lorsqu'il parle de l'oubli de l'expérience d'avoir été fou, et que J. Lacan thématise dans la différence entre passé et histoire, ou dans le concept de métonymie du désir. Cela débouche sur une conception de l'inconscient, non comme «contenant du refoulé», mais comme «texte à écrire», selon l'expression de L. Israël. (Winnicott, Donald W., "La localisation de l'expérience culturelle", in *Jeu et réalité. L'espace potentiel*, Paris, Gallimard (coll. n.r.f.), 1975 : 135 ; Lacan, Jacques, *Le séminaire. vol. 1. Les écrits techniques de Freud*, Paris, Seuil, 1958 ; Israël, Lucien, *Boîter n'est pas pécher*, Paris, Denoël, 1989)

Winnicott, Donald W., "Psychose et soins maternels", in *De la pédiatrie...* (1952) : 187-202.

Winnicott, Donald W., "Objets transitionnels et phénomènes transitionnels", in *De la pédiatrie...* (1951) : 169-186.

Mannoni, Octavio, *Nouvelles clefs pour l'imaginaire*,

Carroll, Lewis, *Through the Looking-Glass and What Alice Found There*, London, Penguin Books, 1970.

Confiance qui n'est pas cognitive mais plutôt une forme d'ignorance, de borne du savoir. À la formule de Mannoni, il faudrait articuler la complémentaire : «je n'en sais rien, ( mais quand même)». C'est peut-être ce qui se trame dans un autre de ses articles consacré à la passion. Mannoni, Octave, "Le passionné «ne veut rien savoir», in O. Mannoni, J. Starobinski, A. Green et al. *La passion*, Paris, Gallimard, 1980 (*Nouvelle Revue de Psychanalyse*, n20) : 43-50).

Winnicott, Donald W., "Le lieu où nous vivons", in *Jeu et réalité*, op. cit. : 145-152.

Habermas, Jürgen, *Théorie de l'agir communicationnel*,

Mannoni, Octave, "Le théâtre et la folie", in *Clefs pour l'imaginaire ou l'Autre scène*, Paris, Seuil, 1969 : 304. Nous soulignons.

idem : 305.

idem : 307.

Ce que Mannoni affirme du théâtre moderne, G. Simmel le disait déjà à la fin du siècle dernier à propos du réalisme dans les arts plastiques.

Winnicott, Donald W., "L'observation des jeunes enfants dans une situation établie", in *De la pédiatrie...* (1941) : 37-56.

Winnicott, Donald W., "La haine dans le contre-transfert", in *De la pédiatrie...* (1947) : 72-82, p. 82.

Il va de soi que c'est du Prozac «mythique» que nous parlons, celui dont parlent les livres et qu'analysent les sociologues, et non des spécifications réelles du médicament, qui n'ont guère d'importance en ce qui nous concerne.

De nombreux articles de presse ou de revues à grand public ont été consacrés à cette question ; citons : Mauro, James; Breggin, Peter, "And Prozac for all..." *Psychology Today*, v27, n4 (July-August, 1994):44-52 ; Woole, Chris, "Prozac's Prophet : «Dr. Feelgood» faces charges that he is too quick to recommend the drug", *Maclean's*, v. 107, n° 21 : 41 ; Coffey, Dan, "Cooking with Prozac" (fiction), *North American Review*, v279, n3 (May-June, 1994):26-28 ; "Artificial paradise encapsulated. (the controversy surrounding Prozac)(fluoxetine)" (Editorial), *Lancet*, v.343, n°8902 (April 9, 1994):865 (2 pages), etc.

Ehrenberg, Alain, *L'individu incertain*, Paris, Calmann-Lévy, 1995 : 145.

Et il s'agit bien, même dans la psychanalyse, d'invention et non, comme le suggère Enzensberger, d'une découverte. Pour Lacan, ce sont les inflexions du discours qui dessinent l'inconscient, l'histoire du traumatisme telle qu'opposée à son passé. Pour L. Israël, l'inconscient n'est pas un contenant du refoulé dont il faudrait parvenir à inventorier les contenus, mais un «texte à écrire» dans la relation analytique et l'interprétation des inflexions du discours. Israël, Lucien, *Boîter n'est pas pécher*, Paris, Denoël (coll. L'espace analytique), 1989 : 56-57 ; Lacan, Jacques, *Le séminaire - livre 1. Les écrits techniques de Freud*, Paris, Seuil (coll. Le champ freudien), 1975 : 39-48.

Bauman, Zygmunt, *Legislators and Interpreters, On modernity, post-modernity and intellectuals*, Cambridge, Polity Press, 1987

Dichotomie parfaitement comprise par Orwell dans 1984, puisque la doublepensée est exigée des fonctionnaires alors qu'elle ne l'est pas des prolétaires. La découverte de Winston est qu'au sein même du Parti, il existe un clivage qui, là aussi, est de l'ordre du dispositif.

Touraine, Alain, *Critique de la Modernité*, Paris, Fayard, 1992 : 111.

Giddens, Anthony, *The Consequences of Modernity*, Stanford University Press, Stanford, 1990. ; Giddens, Anthony, *Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age*, Stanford, Stanford University Press, 1991 ; Luhmann, Niklas, "Familiarity, Confidence, Trust : Problems and Alternatives", in Dennis Gambetta (ed.) *Trust : Making and Breaking Cooperative Relations*, Oxford, Blackwell, 1988 :

Castoriadis, Cornélius,

Problématique classique de la bureaucratie : «et qui contrôlera les contrôleurs ?». cfr. Shapiro, Susan P., "The Social Control of Impersonal Trust", *American Journal of Sociology*, vol. 93, n°3 (1987) : 623-658.

C'est au sens goffmanien que nous utilisons ici la notion de cadre, dont il apparaît qu'elle possède une profondeur épistémologique bien plus grande que celle que veulent bien lui reconnaître les contempteurs de la microsociologie. On aura reconnu, derrière notre insistance sur la théâtralité ou, comme on le verra plus loin, sur le concept de jeu, son paradigme dramaturgique de la vie quotidienne.

Les bases de l'approche sont données dans : Csikszentmihalyi, Mihaly *Beyond boredom and anxiety. The experience of Play in Work and Games*, San Francisco - Washington - London, Jossey-Bass Publishers, 1975 ; pour se faire une idée des développements ultérieurs de la notion, on se référera à : Csikszentmihalyi Mihaly & Csikszentmihalyi, Isabella S., *Optimal Experience. Psychological studies of flow in consciousness*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988 ; Csikszentmihalyi, Mihaly *Flow*, Harper & Collins, 1990

Winnicott, Donald W., "La position dépressive dans le développement affectif normal", in *De la pédiatrie à la psychanalyse*, Paris, Payot, 1969 (1954-1955) : 231-249, p. 236

Massimini, Fausto & Carli, Massimo, "The systematic assessment of flow in daily experience" in M. Csikszentmihalyi & I. S. Csikszentmihalyi, *Optimal experience. Psychological studies of flow in consciousness*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988

Les transports en commun illustrent parfaitement notre notion de dispositif. Les «correspondances» qui nous y sont promises stabilisent notre univers d'attentes en nous offrant des garanties de consistance du réseau. Au moment même où nous sortons du tramway, un train entre en gare, comme par magie. D'où, également, le sentiment d'horreur qu'on éprouve lorsque ces promesses de bienveillance ne sont pas tenues : nous avons mal placé notre confiance. Les correspondances ne sont plus, comme on dit en italien, que des *coïncidenza*, autrement dit : on peut s'attendre au pire. La métaphore des transports en commun nous est inspirée à la fois de Latour, Bruno, *Aramis ou l'amour des techniques*, et de Augé, Marc, *Un ethnologue dans le métro*.

Deleuze, Gilles, "Qu'est-ce qu'un dispositif", in Foucault philosophe (réf. à compléter).

Wertheim, Margaret, "The Medieval Consolations of Cyberspace", *The Sciences*, vol. 35 n°6 (1995) : 24-25

Nous avons, sans le savoir, développé cette question dans un article sur le Renouveau Charimatique : Belin, Emmanuel, "Faire parler l'absence : un modèle de communication créateur d'évidence", *Recherches en Communication*, n°2 (1994) : 171-188

Servais, Véronique, à paraître.

Daney, Serge, *Devant la recrudescence des vols de sacs à main*, Paris, Aléas, 1994.

Bien qu'elle ne soit pastère développée, la comparaison est faite dans : Barglow, Raymond, *The Crisis of the Self in the Age of Information. Computers, Dolphins and Dreams*, London - New York, Routledge, 1994 (notamment : 147-150).

Comme toujours, «qui perd gagne», puisque la victoire commerciale d'IBM s'est opérée, en matière de micro-ordinateurs, par le renoncement à la convivialité «à la Illitch» et le perfectionnement de Windows. Première guerre post-politique, celle-ci préfigure pour nous de nouvelles formes de combats idéologiques dont l'ampleur n'est pas moindre que celle de ce qu'on appelle habituellement «histoire».

Turkle, Sherry, *The Second Self. Computers and the Human Spirit*, New York, Simon & Schuster, 1984 : 198.

Linard, Monique, *Des machines et des hommes. Apprendre avec les nouvelles technologies*, Paris, Éditions Universitaires, 1990

Robins, Kevin, "Forces of Consumption: From the Symbolic to the Psychotic", *Media, Culture & Society*, vol. 16 (1994) : 449-468

Rheingold, Howard, *La réalité virtuelle*, Paris, Dunod, 1993. Voir : Bartels, Klaus, "La boîte à images digitale. Le monde comme théâtre informatique", *Diogène*, n°163 (1993): 49-79 ; Laurel, Brenda, *Computers as Theatre*, New York, Addison-Wesley, 1991.

Aycock, Alan & Buchignani, Norman, "The E-Mail Murders: Reflections on «Dead» Letters", in Jones, Steven G. (ed.) *Cybersociety*, Thousand Oaks - London - New Delhi, Sage, 1995 : 184-231

Kinder, Marsha, *Playing with Power in Movies, Television and Video Games*, Berkeley - Los Angeles - Oxford, University of California Press, 1991 ; Jenkins, Henry, "«x Logic»: Repositioning Nintendo in Children's Lives", *Quarterly Review of Film & Video*, vol. 14 n°4 (1993) : 55-70

Forester, Tom & Morrison, Perry, *Computer Ethics. Cautionary Tales and Ethical Dilemmas in Computing*, (second edition), Cambridge, Massachusetts - London, The MIT Press, 1994 ; Roush, Wade, "Hackers. Taking a Byte out of Computer Crime", *Technology Review*, vol. 98 n°3 (1995) : 32-40 ;

Baym, Nancy K., "The Emergence of Community in Computer-Mediated Communication", in Jones, Steven G. (ed.) *Cybersociety*, Thousand Oaks - London - New Delhi, Sage, 1995 : 138-163 ; McLaughlin, Margaret L. ; Osborne, Kerry K. ; Smith, Christine B., "Standards of Conducts on Usenet", in Jones, Steven G. (ed.) op. cit. : 90-111

Reid, Elizabeth, "Virtual Worlds: Culture and Imagination", in Jones, Steven G. (ed.) op. cit. : 164-183 ; Turkle, Sherry, "Session with the Cybershrink. An Interview with Sherry Turkle", *Technology Review*, vol. 99 n°2 (1996) : 42-47 ; Turkle, Sherry, "Ghosts in the Machine", *The Sciences*, vol. 35 n°6 (1995) : 36-39