

4. Nouvelles consistances

Une philosophie de la *consistance* ouvre la voie de la sagesse contemporaine. En perdant les métarécits de l'époque moderne, nous avons perdu du *contenu*, une institution imaginaire de la société et de la *cohérence*, un projet commun unidirectionnel. En laissant s'installer les micro-discours de l'époque postmoderne, nous avons consolidé le fonctionnement contre-productif de la civilisation d'abondance : elle produit de l'inconsistance.

La *consistance* se définit par ses qualités positives de contenu et de cohérence. *Contenu* et importance du contenu : il s'agit de se soucier de contenus qui ne soient pas creux, illusoires, vides, friables, mais résistants, des contenus satisfaisants et non décevants, porteurs de mémoire et susceptibles de mémoire, qui font date et portent à conséquence, et non pas sans mémoire, évanescents, versatiles et labiles comme le sont les micro-discours. *Cohérence* et souci des cohérences : pour que ces contenus puissent se lier entre eux, se configurer en réseau, en interaction constructive, afin de constituer un *sens*, d'une part, et de constituer un *soi*, d'autre part.

Vécue sur le mode de l'inconsistance, l'abondance a causé un étonnant déficit en adultes dans le monde contemporain. La *consistance* est une idée d'adulte, l'idée dont on fait les adultes. Tellement jeune encore, *Homo sapiens technologicus* doit acquérir de la *maturité*²⁰⁹. Redonnons du sens à cette idée de maturité, à la figure de l'humain adulte qui sait ce qu'il veut et qui sait qui

il est, redonnons de la valeur à ces capacités humaines : faire ce qu'on dit, prendre des décisions, assumer des choix.

4.1. L'importance du non-matériel

Nous avons repéré le potentiel révolutionnaire de la technologie et essayé de comprendre comment ce potentiel restait bloqué par les survivances de l'ère industrielle. La page est difficile à tourner, telle est mon hypothèse, à cause de la désuétude qui étouffe les possibilités contemporaines de réflexion et d'action. Il ne s'agit pas exactement d'un pouvoir, d'une oppression, d'un système de forces. Cette inconsistance est typiquement *non matérielle*, elle est informationnelle, culturelle même. C'est pour cela que, parmi les potentiels révolutionnaires dont dispose *Homo sapiens technologicus*, les *potentiels immatériels* sont les premiers à remettre en place, les premiers à remettre en situation de consistance.

La valeur-information

Rien n'est plus susceptible d'atteindre les maxima de la consistance et de l'inconsistance que l'information. Parce que rien n'est plus proche de l'humain, de sa pensée, de son soi. L'humain, la pensée, le soi sont en un certain sens des entités informationnelles, non matérielles. Dans son maximum d'inconsistance, l'information est micro-discours autopromotionnel. Dans son maximum de consistance, elle est pensée, culture, conscience, savoir, science, art. Proliférant partout, surabondante et incontrôlée, l'information est aujourd'hui une jungle. Elle est à explorer, défricher, mettre en culture. À son niveau propre, elle incarne ce qu'est l'abondance

technologique pour l'*Homo sapiens technologicus* : une *nature*, un milieu dans lequel il faut puiser, construire, cultiver.

Nous sommes entourés de richesses non matérielles, apprenons à les reconnaître et à les utiliser. L'univers est composé d'information aussi essentiellement que de matière et d'énergie. Cette quantité physique non matérielle, l'information, commande le fonctionnement de la vie, car cellules et organismes vivants sont des entités informationnelles autant qu'énergétiques. L'information commande aussi le fonctionnement de la pensée, car le cerveau est une entité essentiellement informationnelle. Notre espèce d'êtres vivants, pensants et techniciens possède un avantage compétitif extraordinaire dans son mode spécifique de traitement collectif de l'information : la *culture*. La gestion culturelle de l'information, comme les autres formes de la technique, est le propre de l'homme. À l'ère technologique, le traitement de l'information change d'échelle et de nature. Mais il n'en est que plus intensivement la caractéristique déterminante de l'*Homo sapiens technologicus*.

L'information, sa théorie et l'histoire de son traitement par les technologies informatiques ont suscité une littérature récente très riche dont on ne retiendra ici que l'essentiel. L'information est susceptible d'une définition mathématique rigoureuse, due en particulier à Claude E. Shannon et qui a contribué au développement de son traitement mécanique, puis électronique, c'est-à-dire à la naissance d'une technoscience industrielle, l'informatique. La manipulation informatique de l'information (traitement, stockage, transport) a été rendue possible par la mise au point de *codages*, que nous allons regrouper sous l'appellation simple de « numérisation » (*digitalisation* en

anglais). Ce qui transforme une photographie, un dossier médical ou une symphonie en une entité informationnelle, en une entité *numérique*, digitale, c'est un codage, en général en binaire (des 0 et des 1). En représentant l'information par des suites numériques finies, *Homo sapiens* s'en est rendu maître, selon son mode de maîtrise contemporain : la technologie²¹⁰.

L'industrie des télécommunications et des ordinateurs a permis un abaissement spectaculaire du coût du traitement électronique de l'information et un développement quantitatif spectaculaire de la circulation, du traitement et du stockage de l'information électronique²¹¹. L'abondance matérielle nous a donné l'abondance informationnelle, qui est pour l'instant, il est vrai, beaucoup plus une abondance électronique qu'une abondance culturelle. Dans ce passage de relais, passage d'une circulation des marchandises à une circulation de l'information, se joue aussi pour *Homo sapiens* le passage d'une phase d'aménagement matériel de sa niche écologique à une phase d'aménagement informationnel-culturel de sa niche technocologique.

De tout temps, l'humain a exercé sa maîtrise des entités matérielles à travers sa maîtrise des entités non matérielles. D'abord le langage et ses capacités uniques de modélisation et de communication efficace, puis la mise en ordre rationnelle du discours et la constitution de savoirs ordonnés²¹², et enfin la technoscience. Lorsqu'on étudie le fonctionnement du cerveau humain d'un point de vue évolutionniste, on peut faire apparaître une tendance au développement de *supports externes* de l'information, qui sont autant d'annexes du cerveau, annexes potentiellement infinies²¹³. Dans la langue, puis dans l'écriture, dans les formes culturelles circulantes, mythes,

histoires et théories, l'homme stocke et traite de l'information. Il utilise un stockage matériel de cette entité non matérielle. Dans la coévolution des humains et des technologies, la superloi d'informationnalisation (voir § 2.1) renvoie d'abord non pas à une « dématérialisation », mais à des supports (matériels) d'information plus performants.

En apprenant à cohabiter intelligemment avec nos frères inférieurs les plus intelligents, les ordinateurs, nous poursuivons notre propre développement. Sur le moindre micro-ordinateur personnel, une base de données relationnelles est déjà une annexe extraordinaire du cerveau humain, disposant de sa propre intelligence et pas seulement d'une mémoire. L'utilisateur moyen peut y gérer ses démarches administratives, sa cave à vin ou ses bibliographies avec un *gain d'intelligence*, c'est-à-dire un gain sur la performance qui aurait pu être accomplie par le cerveau humain. Cette capacité est mise à disposition par une action simple, une *requête*, par exemple : « Quels sont les vins qui ne sont pas des bordeaux, qui doivent être bus avant 2012 et dont je possède au moins 2 bouteilles identiques ? », faite avant de recevoir des amis qui n'aiment pas le bordeaux. L'utilisateur professionnel pilote aujourd'hui une entreprise avec une capacité à peu près illimitée de gestion de l'information. Il y a de l'intelligence (artificielle) dans le « menu contextuel » qui s'ouvre au moment où l'on en a besoin, dans le correcteur d'orthographe intégré au traitement de texte et qui *apprend* les mots nouveaux lorsque son utilisateur les emploie.

L'*hypertexte* est une forme d'intelligence artificielle « douce » qui améliore la forme écrite²¹⁴ et à laquelle le succès du Web doit beaucoup. Certaines zones d'une page, certains mots

d'un texte sont sensibles au passage et au clic de la souris : une autre page ou un autre texte s'ouvre. Ce sont des *liens*, et le nouveau texte contient lui aussi des liens. Sauter de lien en lien, c'est surfer sur l'hypertexte. C'est encore lire, mais différemment. L'hypertexte utilise l'électronique pour insérer dans une forme informationnelle ancienne, celle de l'écriture, les ressources qualitativement révolutionnaires d'une autre logique informationnelle, celle du *réseau*. Si l'on voulait bien s'y mettre, on pourrait disposer en hypertexte l'ensemble des connaissances disponibles sur un sujet. Par exemple, Descartes. D'abord un texte simple qui présente sa pensée, puis un premier niveau de liens explicatifs élémentaires, puis les textes de Descartes avec des liens d'explications et de commentaires, puis des liens vers les autres philosophes liés à Descartes et ses principaux commentateurs. Puis les adresses électroniques d'autres humains qui s'intéressent à des aspects déterminés de la pensée de Descartes. Un projet analogue est en cours de réalisation, dans l'encyclopédie internationale et interactive sur l'Internet, *Wikipédia* (www.wikipedia.org).

On peut parler d'une révolution informationnelle, sans guillemets ni italiques. Il s'agit de faits et non de spéculations futurologiques. Il suffit de *voir* où nous en sommes avec nos machines informationnelles, sans même nous risquer à *prévoir* des avènements encore plus numériques. Sur les coévolutions entre l'humain et ses artefacts, des analyses devenues classiques ont été publiées dans les années 1990, que je suppose acquises... après avoir rappelé l'essentiel de deux contributions, celle de Nicholas Negroponte et celle de Manuel Castells.

En 1995, reprenant les chroniques qu'il publiait dans la revue la plus branchée du monde technologique, *Wired*,

NOUVELLES CONSISTANCES

le professeur du MIT Nicholas Negroponte annonce au grand public l'avènement d'un monde nouveau dont la caractéristique tient en un seul mot, magique : « numérique » (*digital* en anglais). L'essentiel, ce ne sont plus les *atomes*, c'est-à-dire les entités matérielles, ce sont les *bits*, c'est-à-dire les entités informationnelles. L'informatique ne concerne plus les ordinateurs, affirme Negroponte, elle concerne la vie, la vie de chacun de nous et, de plus en plus, la vie en chacun de ses instants. Les humains doivent être les *acteurs* de cette révolution numérique et, qui plus est, des acteurs *culturels* – c'est cela qui mérite attention. Car, dit Negroponte, ce n'est pas d'informatique que nous manquons – il y a bien assez d'ordinateurs et de fibres optiques –, mais de contenu. Nous ne sommes pas en attente d'une nouvelle invention, mais d'un usage enfin inventif des inventions présentes dans notre environnement.

Dans sa magistrale série de trois livres intitulée *L'Ère de l'information* (1996), (1997) et (1998), le sociologue Manuel Castells entraîne le lecteur dans un tour du monde à la fois géographique, des idées, économique et politique. Ce monde est composé de sociétés bouleversées par la modernité, par une logique nouvelle produisant des déséquilibres dangereux, mais offrant aussi des opportunités jamais imaginées auparavant. L'informatique a produit une nouvelle culture dans la sphère professionnelle d'abord, puis partout, une culture qui prolonge les cultures libertaires des années 1960 : utilisateurs de lecteurs de musique portables et d'ordinateurs conviviaux et connectés, nous sommes tous devenus un peu Californiens. Sous la forme d'un « capitalisme informationnel », dit Castells, le capitalisme s'est étendu parce qu'il s'est rajeuni, ressourcé.

Mais sa conclusion reprend le constat que nous connaissons : « Et pourtant, il y a un abîme entre notre surdéveloppement technologique et notre sous-développement social.²¹⁵ » En d'autres termes, la révolution des technologies de l'information, ce n'est pas encore la révolution tout court. Mais c'est déjà la révolution silencieuse, la révolution des esprits vers des valeurs non matérielles, qui marque le passage de l'âge industriel à l'âge postmoderne – une page qui est en train de se tourner.

La révolution informationnelle est une révolution économique, aucun doute n'est permis à ce propos. La révolution économique en cours, de son côté, est essentiellement un effet de la révolution électronique et informatique. Globalement, le monde des affaires déployait le même type d'activité depuis la révolution industrielle : gagner de l'argent en vendant des marchandises. Il est soudain devenu tout autre. À tel point que ce sont aujourd'hui les entreprises qui fournissent de nouvelles idées de gestion des hommes et des idées, ce qui scandalise les enseignants et militants bien-pensants.

La puissance de l'information est la clé pour comprendre le monde qui se construit sous nos yeux, en bien comme en mal²¹⁶. En mal, elle consiste à gérer l'information, la maîtriser, la manipuler si besoin, c'est-à-dire à la tourner et retourner, la tordre jusqu'à ce qu'elle corresponde au besoin, ce qui représente aujourd'hui le travail principal du commercial, du publicitaire, du politicien, du militaire. C'est sur l'information que l'on est de plus en plus nombreux à travailler de plus en plus intensément. Le nouveau modèle de lave-vaisselle livré par le fabricant est ce qu'il est, le travail consiste à utiliser de l'information, appelée « argumentaire commercial », pour le vendre. Pour envahir un pays étranger beaucoup moins

NOUVELLES CONSISTANCES

puissant et dont on veut contrôler les ressources, il ne suffit pas d'embarquer une armada suffisante, il faut mobiliser des moyens de traitement de l'information adéquats, afin de créer la situation (informationnelle) qui permet la guerre.

Ne s'enrichit vraiment ni celui (Indien) qui file, ni celui (Pakistanaï) qui tisse ce fil, ni celui (Indonésien) qui transporte ce tissu, ni celle (Chinoise) qui le coupe et le coud, ni celui ou celle (Africain) qui vend ce vêtement sur le boulevard... mais celui qui ordonne ce flux, celui qui ne file ni ne tisse, et jamais ne voit ni ne touche la matière de la marchandise, mais, tout-puissant, gère l'*information*. Dans la nouvelle voiture que nous payons si cher, nous n'achetons pas essentiellement de l'acier et du plastique, mais de l'*information*, celle qu'apportent les ingénieurs pour que le moteur consomme toujours moins et se passe d'entretien, celle qu'apporte le designer pour que la carrosserie ait ce look ravageur, celle aussi qu'apportent les médias publicitaires qui nous ont vanté cette voiture ; car si c'est le fabricant qui a payé ces médias, c'est l'acheteur qui, au final, paye tout²¹⁷. De l'économie, il y en a toujours, plus que jamais même, mais elle est essentiellement l'économie de cette nouvelle valeur, l'information, et de moins en moins l'économie désuète de la marchandise. Certes, l'information peut être marchandise, mais pas une marchandise comme les autres. Elle impose une nouvelle économie.

L'économie classique, nous explique-t-on, reposait sur le principe d'un marché de *rareté* des biens, qui fixait un système des prix, lequel réglait les échanges. Or l'information est un « bien » reproductible sans destruction, donc sans création de rareté. Lorsque le consommateur a bu sa bière, il a créé une rareté relative de bière qui se retrouve dans le prix qu'il est prêt à payer

pour en avoir une autre. Lorsque le consommateur a copié sa chanson préférée pour l'envoyer à ses trois meilleurs amis, il n'a créé aucune rareté, personne n'a rien à payer, il a même... créé une abondance ! L'économie de l'information est celle d'un marché d'abondance où les consommations ne sont pas destructives et les échanges ne sont pas nécessairement payants²¹⁸.

Les entreprises vendent des signes et non des marchandises, leur valeur est leur image, leur nom, leur symbole et, souvent, ce seul signe magique de la nouvelle économie, féroce ment marchande mais aussi informationnelle : le logo ! Sous le titre *No logo* (2000), Naomi Klein a écrit une véritable critique de l'économie politique de l'information. L'entreprise de la nouvelle économie est une entreprise virtuelle, non pas au sens où elle n'aurait pas d'incarnation matérielle, car elle en a (de vraies ouvrières chinoises fabriquent de vraies chaussures), mais en ce sens que ses incarnations matérielles sont contingentes, ce sont de simples supports matériels d'une valeur-information non matérielle – exactement comme chaque ordinateur matériel est un simple support matériel contingent de la valeur-information non matérielle des données qu'il traite ou stocke.

Les entreprises se réorganisent en fonction de leurs flux d'information et non des données matérielles de leur activité. Les infrastructures dépendent des *infostructures* et non le contraire. Des notions comme le partage du savoir ou la gestion des connaissances (*knowledge management*) y deviennent importantes. La médecine se transforme progressivement en une « infomédecine²¹⁹ », où l'essentiel est l'acquisition et le « traitement » de l'information. Partout, une autre entité prend consistance, différente des entités *matière* et *énergie* que nous avons l'habitude de manipuler.

NOUVELLES CONSISTANCES

La nouvelle économie est une économie de l'abondance. Abondance matérielle et abondance informationnelle y créent de petits espaces de liberté, du « jeu ». Sur beaucoup de nouveaux postes de travail, on peut prendre une heure ou deux de liberté pour faire face à une obligation, envoyer et recevoir du courrier électronique, utiliser son téléphone mobile... Nous sommes certes abreuvés de publicités stupides, de programmes TV et de magazines à peine moins stupides, mais nous disposons d'une *liberté de jeu* qui est aussi la liberté d'en rire, de les détourner, de ne pas entrer dans leur jeu. Les aliénations contemporaines ne sont pas de même nature que celles que les pouvoirs, qu'ils soient politiques, religieux ou économiques, ont imposées aux hommes tout au long de l'histoire. Il en va ainsi de la nouvelle économie : liberté et démocratie n'y sont plus seulement tolérées, mais s'intègrent au système de valeurs économique. Pour que vos programmeurs vous écrivent une interface conviviale et inventive, laissez-les bavarder des heures autour de la machine à café, pour que vos marketeurs imaginent une nouvelle gamme de produits, envoyez-les en « séminaire » balnéaire sur la côte. Pour que vos professeurs apprennent quelque chose à leurs élèves, libérez-les de la sonnerie, du bureau sur l'estrade... mais on soupçonne que les *institutions* ne sont pas vraiment concernées par les libertés de jeu qu'offre la nouvelle économie. Ce nouvel esprit d'entreprise et de consommation, cette nouvelle culture des opportunités de la valeur-information constituent une contre-culture à l'état naissant, face à la désuétude des institutions²²⁰.

L'expression « nouvelle économie » semble avoir fait fortune, journalistiquement parlant, à partir d'un article de

Business Week en 1996 (« Le triomphe de la nouvelle économie »). Dans la littérature foisonnante sur le sujet, comme dans le sens commun, elle se caractérise quantitativement par sa dimension *globale* (pas de frontières, essentiellement grâce aux réseaux électroniques), mais surtout qualitativement par sa dimension *non matérielle* – ce qui veut dire *informationnelle*. Le principe de Schumpeter, selon lequel l'innovation technologique est le moteur de l'expansion économique, trouve ici ses plus évidentes applications.

La bulle financière qui s'est crevée au printemps 2000 ne relevait pas de la nouvelle économie, qui est de l'ordre des faits, mais était la bulle de la spéculation futurologique, qui est de l'ordre des micro-discours publicitaires. Avec moins d'avidité boursière et moins d'idéologie futurologique, un nouveau régime économique s'installe progressivement dans nos économies d'abondance.

En lisant Negroponte, deux jeunes professeurs suédois en école de commerce ont laissé éclater leur enthousiasme, puis ils ont théorisé ce qu'ils appellent le « *funky business* ». Kjell Nordström et Jonas Ridderstråle (1999) vont beaucoup plus loin que la simple réévaluation de l'importance du non-matériel et du collaboratif, réévaluation qui se lisait depuis les années 1970 chez les sociologues du postmoderne. Ils appellent de leurs vœux une entreprise complètement « explosée », adaptée à un marché explosé, un monde *funky* qui est, disent-ils, un « souk », un kaléidoscope d'émotions superficielles et de fantasmes. Selon eux, l'entreprise « émotionnelle » doit cultiver le non-conformisme, non pas à partir d'un choix arbitraire de contestation radicale et somme toute un peu gratuite, mais au contraire à partir d'un choix de valeurs parfaitement motivé :

NOUVELLES CONSISTANCES

« Le cerveau est devenu le moyen de production de notre époque²²¹ », il faut le libérer de toute entrave. Non seulement nous sommes dans une économie du savoir, mais surtout : le savoir dont nous avons besoin est imprévisible, fantasque, incontrôlable. Il porte des jeans troués et n'arrive jamais à l'heure, suggèrent ces auteurs.

Côté consommateurs, nous attendons avec impatience une nouvelle culture de service et, pour commencer, que l'on réinvente la communication commerciale. Les économistes, qu'ils soient théoriciens, comme Ernst Friedrich Schumacher (1976), ou plus praticiens, comme Gerry McGovern et Rob Norton (2002), utilisent des notions comparables : comme si les gens avaient de l'importance, comme si les gens faisaient attention, comme si les gens ne demandaient qu'à prendre soin d'eux-mêmes. Dans les nouvelles valeurs qu'elle se cherche, la nouvelle économie suggère une révolution dans le mode de relation entre les acteurs économiques, elle suggère un mode de communication plus respectueux. Les consommateurs ne demandent qu'à sortir de la désuétude publicitaire *par le haut*, par une modification de la relation, et pas *par le bas*, sur le mode de l'affrontement, du mépris réciproque. On peut trouver le symbole de cette relation dans la logique des abonnements à des lettres d'information (publicitaire) sur l'Internet : au début, cet « abonnement » était d'office souscrit dès qu'on laissait son adresse électronique sur un site, et les boîtes aux lettres s'encombraient de messages publicitaires non sollicités (*spams*). On pouvait se désabonner par une procédure en ligne complexe et souvent inefficace. C'était une logique de *opt out* : vous êtes dedans, d'office, et c'est à vous d'agir si vous voulez sortir. Puis est apparu, par besoin d'« éthique » commerciale,

le système *opt in* : la case « je m'abonne à la publicité » est par défaut non cochée, il faut la cocher pour s'abonner, on est par défaut exempt de publicité.

New age, solidaire, soutenable ou durable, mutuellement profitable, bouddhiste (au sens de Schumacher) ou cool, sous les appellations les plus diverses²²² une nouvelle économie est en train de se concevoir. Production et consommation, étrangement, ne s'y distinguent même plus clairement. Le secteur des *logiciels libres* (*open source*) en constitue un excellent exemple²²³ : parallèlement à l'économie marchande de l'information se développe une économie non marchande du logiciel ou, plus exactement, les deux réseaux s'entremêlent. Car Microsoft essaie de ressembler à Linux, son concurrent « libre », qui lui-même, pour survivre sur le marché des usages, s'efforce de ressembler aux logiciels Microsoft. Il y a des logiciels du monde Linux qui se vendent, de plus en plus, et, d'un autre côté, un grand nombre d'utilisateurs de logiciels Microsoft ne les ont pas payés (parce qu'ils utilisent une copie illégale). Par ailleurs, en 1998, IBM a adopté le logiciel libre Apache pour ses serveurs Web. Les programmeurs Apache, un nom qui n'a pas été choisi au hasard, persistent à se définir comme une communauté d'humains au service du mouvement du logiciel libre, même si leur produit est l'un des pivots essentiels de l'informatique mondiale actuelle.

La culture des programmeurs du logiciel libre me semble être l'héritière véritable des cultures alternatives californiennes des années 1960 et 1970. Au-delà de la musique, des vêtements et de la drogue, ce qui s'est révélé vraiment *cool*, à l'usage, c'est... d'écrire du code. Comment le *collaboratif* a-t-il pu devenir valeur dominante dans une industrie où l'on s'attendrait à voir

régner le compétitif ? Les informaticiens ont leur version des faits. Au commencement était Unix²²⁴ et les programmeurs travaillaient en communauté, dans les universités comme dans les entreprises, car les codes informatiques étaient échangeables et largement échangés. Puis, au début des années 1980, le monde du business s'empara de l'informatique, et il fut interdit de partager son code, d'en emprunter, d'en échanger. Certains informaticiens virent que cela était mal et ils partirent développer leur propre monde, parallèle, celui du logiciel libre. Ainsi naquit GNU²²⁵ et, avec lui, le mouvement des logiciels libres. L'un des principaux concepteurs et théoriciens de GNU est Richard Stallman²²⁶, qui défend une philosophie spécifique du « libre ». En effet, l'expression *free software* joue un peu sur l'ambiguïté du mot anglais *free*, qui signifie à la fois « libre » et « gratuit ». Le logiciel libre est né d'un projet de liberté (*freedom*), et pas essentiellement d'un projet de gratuité²²⁷. Il peut être rémunéré, éventuellement par contribution volontaire de l'utilisateur ; l'essentiel est ailleurs, dans le principe d'*open source* : le code source²²⁸ est disponible, ce qui permet d'adapter le logiciel, de le modifier et pas seulement de le copier.

Puis vint Linus Torvalds, un Finlandais qui, premièrement, mit au point un Unix *open source* stable qu'il appela Linux²²⁹ et qui, secondement, réussit à en faire parler dans le monde entier – deux choses que Richard Stallman ne lui pardonna jamais. Cette histoire de la mise au point de Linux sert de fil conducteur à un autre manifeste du mouvement du logiciel libre, le texte d'Éric Raymond intitulé *La Cathédrale et le bazar*²³⁰. Car Linux est l'exemple même du développement logiciel *open source*, une sorte de bazar, dit Éric Raymond, qui s'oppose à la logique impériale, ancienne et industrielle, des bâtisseurs de

cathédrales, faisant œuvrer sous eux une multitude d'exécutants anonymes. L'opposition entre logique industrielle et logique collaborative est ici exemplaire.

La question des contenus, le mépris des contenus

N'allons pas trop vite. On ne peut pas s'engager dans les promesses d'une nouvelle culture de la valeur-information sans analyse plus précise de la valeur de l'information. En particulier, la relation entre la *quantité d'information circulante* et la *qualité de l'information accessible* n'est pas simple. Surtout si l'on donne à la notion d'*accès* une signification existentielle forte. Le moyen de comprendre cette dialectique du quantitatif et du qualitatif me semble être la distinction entre consistance et inconsistance. On ne peut se contenter d'exiger du « qualitatif » en lieu et place de la quantité, ou en plus de la quantité. Il faut dire *de quoi est fait* ce qualitatif et on le peut en se référant aux flux inconsistants de micro-discours. Il faut poser la question des *contenus*, par opposition à ce que les techniciens aiment appeler les « tuyaux » (les moyens matériels de circulation des flux d'information).

Pour dénoncer le « culte de l'information », Theodore Roszac évoquait un conte d'Andersen : l'empereur dont les habits neufs sont faits d'un tissu si merveilleux que seuls les yeux vertueux peuvent le voir²³¹. L'information serait ce tissu merveilleux de notre monde nouveau : elle est parée de toutes les qualités et chacun s'empresse de l'admirer de peur de tomber dans le camp des ignares de la modernité. L'analyse de Roszac, qui date de 1986, n'a pas bien vieilli, mais il faut retenir sa distinction de départ entre l'*information* purement quantitative, traitée théoriquement par la théorie

NOUVELLES CONSISTANCES

de l'information et matériellement par l'électronique, d'un côté ; et, d'un autre côté, le *sens*, les significations produites et utilisées par les humains. L'information n'est pas cette denrée neutre qui serait soumise au dogme de la croissance, qui serait multipliée à bas coût par les « marchands de données » et dont d'interminables flux publicitaires chanteraient les vertus²³². Il en irait exactement de même pour le culte de la *communication*, confondu aujourd'hui avec celui de l'information²³³. Henry David Thoreau, le philosophe du XIX^e siècle qui méditait dans les bois et qui a inventé la résistance civile, pourrait bien être cet enfant qui ose dire que l'empereur est nu, comme dans le conte. « Nous nous affairons beaucoup pour construire une ligne de télégraphe magnétique entre le Maine et le Texas, mais il se pourrait bien que le Maine et le Texas n'aient rien d'important à se dire.²³⁴ » En payant la facture de téléphone mobile de leur adolescent(e), bien des parents parviennent à la même idée sur la disproportion entre le quantitatif et le qualitatif de la communication.

La langue anglaise a raison de distinguer *data*, les pures « données », *news*, les « nouvelles », au sens de l'actualité, et *knowledge*, la « connaissance »²³⁵. La distinction minimale à maintenir est celle de l'*information comme quantité brute*, stockée sur un support matériel (support neuronal, électronique, optique ou encre d'imprimerie) et de l'*information comme valeur non matérielle*, qui se situe dans un autre monde ou plutôt un autre registre : celui de la conscience humaine, celui des cultures humaines. Cette différence de registre n'est pourtant pas une différence d'essence, et elle est susceptible de connaître des degrés et des intermédiaires, rappelons-le pour éviter la détestable facilité avec laquelle on condamne

parfois le matériel et le quantitatif. La lettre d'amour n'existe que parce qu'existent l'encre et le papier, la lecture instantanée et gratuite de journaux du monde entier n'existe que parce qu'existent les tuyaux de l'Internet. Le téléphone ne suffit pas pour qu'on ait quelque chose à se dire, certes, mais quand on a quelque chose à se dire, alors le téléphone est une ressource sans équivalent. La *puissance de traitement de l'information brute* que nous donne la technologie n'est pas absolument autre chose que la communication humaine, l'intelligence, la culture ; le rapport entre les deux est bien défini : celui d'une extraordinaire potentialisation. Mais les deux ne se confondent pas, car l'abondance des moyens ne constitue pas un projet. Et, selon le fil de notre analyse, en contexte d'inconsistance, la surabondance de moyens nuit gravement à l'authenticité des projets humains.

Le développement des contenus est soumis à un principe très inquiétant : celui de *mépris du contenu*. Peu importe le contenu, pourvu qu'il y ait flux, communication, circulation de l'information, et cela en quantité continue. La désuétude de la publicité nous a déjà montré le mépris des contenus dans les flux publicitaires, médiatiques et journalistiques. Reprenons et généralisons. À cause du mépris des contenus, la communication de masse n'est pas une transmission de la valeur-information, elle produit le contraire exactement. Il semble souvent que personne ne s'intéresse vraiment au contenu de ce que l'on dit ou montre, que personne n'en fait sens, n'en fait quelque chose. Il s'agit juste de dire et de montrer²³⁶. Le mépris du contenu n'est pas un mécanisme de *domination* (manipulation idéologique), mais un mécanisme de *soumission* : l'hypnose douce du confort psychologique dans la soumission à des flux informationnels. La

NOUVELLES CONSISTANCES

télévision est « hypnotique », on le reconnaît assez volontiers ; mais l'hypnose, ce n'est pas seulement faire sommeiller sur le canapé : l'hypnose est moyen de *soumission de la volonté*, elle ne se réduit pas au somnifère.

Dans les nouvelles technologies, le mépris des contenus est un effet de la fascination pour le contenant. Ce qui cause la perte de la valeur-information est cela même qui devrait en être le moyen. Le culte de la forme, de la connexion, de l'accès virtuel est une fascination pour les moyens, sans souci de fins, de projets. Elle caractérise une technologie non pas devenue fin en elle-même (ce serait trop simple), mais entraînant des déséquilibres de coévolution : nos moyens sont très en avance sur ce que nous en faisons, sur ce que nous sommes capables d'en faire, sur ce que nous avons envie d'en faire. CNN ou France Info ont d'abord un rythme, une forme, une prosodie sonore ou visuelle, par rapport auxquels le contenu est une matière première, c'est-à-dire un composant secondaire²³⁷. « En Ardèche, ce matin le thermomètre marquait jusqu'à 10 °C... » : vous ne saviez pas que cela vous intéressait ? Peu importe, tout est dans la vitesse, dans le ton, dans la ritualisation ; le média est devenu lui-même le message, McLuhan avait raison, la forme est devenue elle-même le fond.

Le devenir « fond » de la forme n'est jamais très éloigné d'un intérêt marchand. Rappelons que, pour les classiques, la forme est au service du fond. La relation est exactement contraire pour une télévision régie par l'Audimat. *L'écriture télévisuelle* est tombée dans une telle vulgarité et inconsistance que l'on désespère d'y insérer des contenus. Le mépris du contenu, ici nommé « dictature de l'Audimat », ne vise qu'un seul effet : la présence d'humains devant leur récepteur. Le

fond est mis au service de la forme selon la question perverse : étant donné les capacités de cette technologie, quel « contenu » la mettra en valeur et permettra de la vendre ? Ainsi naissent les logiciels qui rendent nécessaire l'achat d'un ordinateur plus performant – obsolescence programmée –, ainsi naissent les films qui perdent le plus possible de leur intérêt sur le petit écran et sont destinés à ramener les spectateurs dans les salles de cinéma, où taille de l'image, puissance et qualité du son sont des *fins* par rapport auxquelles le scénario est un *moyen*. Le mépris du contenu est alors un désastreux *asservissement* du fond à la forme.

Le phénomène des *gate-keepers* explique l'étrange impression de répétition, d'uniformité des flux informationnels inconsistants. On appelle *gate-keepers*, « gardiens de porte », « verrouilleurs d'accès » le fonctionnement particulier qui permet de valider ou non l'*entrée* des événements ou des personnes dans le monde médiatique. La porte est normalement fermée²³⁸. Si on ne parle pas de X ou Y dans les médias, alors on ne va pas commencer à en parler. Il faut une action spécifique pour ouvrir la porte, le plus souvent le contact direct avec un verrouilleur, un gardien de porte fermée. Paradoxalement, cet étrange métier est celui des journalistes. L'homogénéité insipide en sortie est due à cette régulation des flux d'information en entrée. En réalité, le journaliste *se protège* contre l'information ayant un contenu et un sens, l'information à acquérir ; il est là pour entretenir le flux, un flux existant et régulé, calibré. Voilà pourquoi tout événement ou personnage qui veut être diffusé sur le flux médiatique doit franchir une porte qui est un obstacle. Il faut « connaître quelqu'un » dans les médias (c'est la question que vous pose un éditeur avant de vous demander

de quoi parle votre livre) : on retrouve le fonctionnement de base des nomenclatures. Une fois la porte franchie, on passe dans un autre monde, on change de statut, l'événement ou la personne est porté par le flux médiatique, souvent *emporté* d'ailleurs. Du jour au lendemain, un personnage (José Bové) ou un événement (la canicule) devient un thème journalistique qui sera repris et ressassé, même et surtout lorsqu'on n'a rien à en dire. Du jour au lendemain, un type d'événement qui appartient au réel depuis longtemps (agressions dans les établissements psychiatriques ou d'enseignement, morsures de chiens...) est systématiquement signalé par les médias et accède alors au réel, le vrai, celui du journal télévisé. Les services de presse des entreprises et des *pipoles* ont pour métier de faire franchir cette porte aux événements, produits et personnages qui sont leurs clients. Ainsi, le mépris du contenu pervertit la nature même de la circulation de l'information, dans un monde d'abondance informationnelle. Pourquoi « pervertit » ? Parce que ceux dont on attend un accès à la valeur-information, médias et journalistes, sont ceux qui *bloquent cet accès*.

Le primat de l'usage nous invite à réfléchir prioritairement sur le *récepteur* de cette communication inconsistante, *Homo sapiens technologicus*, sans s'acharner sur les *émetteurs* des flux médiatiques et journalistiques, même si dénoncer leur « infamie »²³⁹ fait œuvre d'hygiène publique. Quelle absence de consistance chez *Homo sapiens technologicus* produit l'inconsistance dans ses technologies de l'information ?

Le flux et l'accès

Le mépris des contenus est dû à la primauté des *médias de flux* sur les *médias d'accès*. Cette distinction des *flux* et des

accès, distinction technique à l'origine, est philosophiquement essentielle.

Un média, ou moyen de transmission d'information, est un média de *flux* lorsqu'il diffuse l'information en sens unique, de l'émetteur vers le récepteur, sur un rythme temporel imposé et sans possibilité pour le récepteur d'intervenir sur les contenus. Le média de flux est existentiellement *subi*. La télévision et la radio sont des médias de flux.

Un média est un média d'*accès* lorsqu'il propose (et non impose) de l'information, accessible après une démarche active de l'utilisateur, donc en interaction avec lui (sur le mode de l'accès, au sens actif : *action* de l'utilisateur vers l'information), laissant à l'utilisateur la maîtrise de son rythme temporel de consultation (en lui donnant même parfois le moyen de modifier le contenu). Le livre est le modèle des médias d'accès, mais aussi le lecteur de CD et la CD-thèque, privée ou publique, donc aussi la bibliothèque, la vidéothèque, la médiathèque... et, bien sûr, l'Internet, extraordinaire média d'accès.

Notre problème est de mieux comprendre la genèse des flux inconsistants en tant que flux, pour mieux construire la possibilité des accès à la consistance.

Existentiellement, *accéder* à une valeur-information donne toutes les chances d'atteindre la consistance, d'en faire l'apprentissage dans un premier temps, de la perfectionner ensuite : on apprend à *construire* avec ce que l'on *trouve* après l'avoir *cherché*, on construit des consistances-cohérences, une culture. On apprend aussi à reconnaître et apprécier les consistances-contenus, on en développe en soi le goût, ce qui est la marque de la vraie culture, celle qu'on se construit comme une consistance-cohérence.

NOUVELLES CONSISTANCES

Au contraire, *subir les flux* d'information provoque une accumulation de toutes les nuisances de l'inconsistance et de la soumission. On y désapprend ce que l'on a pu apprendre ailleurs et on y gâte son goût, par la passivité. Avant même de parler de sagesse, mais pour y venir, cette distinction de l'accès et du flux permet de concevoir une *hygiène* dans notre relation à l'information. Les médias de flux sont une pollution informationnelle dont on peut se prémunir en ayant souci de son hygiène informationnelle. Lire un livre ou un journal (le lire, pas le feuilleter), ce n'est pas subir un flux. Regarder le journal télévisé, c'est subir un flux de micro-discours non assimilables.

La relation entre les flux et les accès est complexe, mouvante, elle est l'une des franges de coévolution les plus importantes pour l'avenir d'*Homo sapiens technologicus*. Je voudrais mettre en évidence à la fois la logique vertueuse par laquelle, *dans les flux*, on peut se ménager des accès et construire ainsi de la consistance, et, d'un autre côté, la logique perverse qui pousse les médias d'accès à se transformer en médias de flux.

Le livre reste un support de l'intelligence qui n'a pas d'équivalent, grâce à sa robustesse, au sens technologique du terme, grâce à la liberté de son usage temporel et par la densité du langage qu'il mobilise. Thoreau considérait la parole écrite comme la plus précieuse des reliques humaines, « l'œuvre d'art la plus proche de la vie elle-même », et cela en particulier parce qu'elle est à la fois la plus intime et la plus universelle²⁴⁰.

La radio est un média de flux qui laisse à l'auditeur une certaine liberté de son emploi du temps. Ce flux sonore ne demande pas une soumission totale et, en conséquence, dans

un océan de micro-discours inconsistants y subsistent des îlots de la valeur-information. Mozart et René Char s’y font entendre.

La télévision fonctionne par « rendez-vous » (« grands » rendez-vous, dans son langage publicitaire) : les émissions à heure fixe, en premier lieu, c’est-à-dire en « premier temps », le *prime time*, le journal télévisé et le divertissement de soirée, ou bien les « séries », américaines ou imitées. Chacun de ces programmes entre dans un flux qui a ses rythmes et sa cadence, essentiels ; le rythme de la programmation et le rythme de l’émission importent plus que son contenu. Un journal télévisé, une station de radio, c’est avant tout un rythme. Vouloir un nouveau journal tous les jours, plein de « scoops », des centaines de nouveaux romans à chaque rentrée littéraire, mille nouvelles images à chaque minute sur cinquante chaînes de télévision... c’est vouloir le *flux* en tant que tel et non pour son contenu, c’est vouloir le flux informationnel comme forme, comme énergie, comme symbole. Le prix à payer est pourtant terrible : le mépris du contenu.

Pour s’aménager des accès à travers les flux informationnels, pour y constituer un nœud dans un réseau, un « site » de culture personnelle, l’individu doit posséder un commencement de consistance, de culture, de savoir-faire informationnel. Un germe de consistance, la *culture de la culture* en quelque sorte, celle qui permet de construire son site culturel dans la jungle informationnelle. C’est bien le problème. Si cette *culture de la culture* n’est pas enseignée à chaque individu, transmise, diffusée, une imposture particulièrement hypocrite pervertit la nature même des sociétés de la « connaissance » ou de l’« information » : l’immense majorité de ceux sur qui

NOUVELLES CONSISTANCES

se déversent les flux n'en peuvent rien faire, sinon les subir. Ce serait une *contre-scolarité* qui apprendrait à ne pas subir les flux, mais à se construire des accès – là où notre scolarité institutionnelle est tout entière apprentissage de la soumission ; dans un monde où la distraction est presque tout entière, elle aussi, soumission aux flux informationnels.

Le *primat de l'usage* s'applique directement à la culture personnelle, comme consistance. Car ici aussi, c'est l'usage qui détermine la valeur finale de l'offre, c'est l'usage qui peut transformer les flux en potentiels d'accès. Mais le phénomène inverse existe aussi : la transformation des médias d'accès en médias de flux. Le principe de *devenir-flux des contenus* est dangereux.

À la différence de la bibliothèque, la librairie n'est pas seulement un espace d'accès au livre, elle est un espace de flux commercial : sont « poussés », en pile sur les tables ou présents dans les rayons au détriment des autres ouvrages, les « nouveautés » et les « best-sellers » autoproclamés, c'est-à-dire le dernier flux de la production et de la publicité. Ces romans et essais dont tout le monde parle pendant une semaine, puis plus personne pour l'éternité, déçoivent autant que les autres produits de flux. Mais pour leur résister il faut posséder un certain degré de consistance, peut-être même de sagesse. Acheter et lire les livres que l'on *veut* lire et pas ceux qui sont en vitrine change la vie intellectuelle. Dans une librairie sur l'Internet, et il en existe de grandes, certains titres (les mêmes) sont certes « poussés » sur la page d'accueil ; mais l'*usage* principal du site est de chercher les livres ou les auteurs que l'utilisateur a décidé de lire, car tout ce qui est disponible à la vente se trouve sur le site et les moteurs de recherche

permettent d'y accéder presque toujours directement. Le livre est porté à domicile avec le courrier, en général rapidement et gratuitement : cet accès est luxueux. L'Internet restaure un accès au livre. Sous la pression des flux inconsistants, la librairie dénature souvent l'accès qu'elle devrait constituer.

L'Internet est à la base un média d'accès : c'est par une démarche active que l'utilisateur va y chercher des informations, de son choix, à son rythme, et il peut y déposer ses propres informations. Mais de nombreux acteurs, publicitaires et marchands, essaient de transformer l'Internet en média de flux. Les moyens en sont très divers : pages d'accueil imposées, avec leur flux de publicités, tentatives de « chaînes » d'information ou de distraction, incessants efforts des fournisseurs d'accès pour développer un sous-réseau privé du Web dans lequel ils reproduiraient une logique « descendante » de média *un-vers-plusieurs*, une logique de distribution de l'information vers les anonymes, une logique de flux.

Le devenir-flux des médias d'accès est à l'œuvre en bien d'autres lieux : les cartes « illimitées » transforment les salles de cinéma en télévision commune dont le programme est décidé par des puissances publicitaires, les « clubs » de livres transforment l'achat de livres en abonnement à un flux poussé par le marketing.

Cette menace omniprésente des flux qui grignotent les médias d'accès fait toute l'importance du phénomène inverse, toujours possible, dans le sens de la consistance : le *devenir-contenu de certains flux*, par la décision de certains acteurs : les anonymes qui, derrière leur ordinateur, lisent des textes « capturés » sur l'Internet, les anonymes équipés de magnétophones, magnétoscopes, enregistreurs numériques de

NOUVELLES CONSISTANCES

tous types²⁴¹. Ils peuvent enregistrer un concert, une émission, un film et le diffuser quand ils veulent, le « consulter » même, pour reprendre un terme caractéristique du média d'accès par excellence, le livre. Les *marque-pages* (« favoris », *bookmarks* – encore un mot du livre) trient le flux du Web pour chaque utilisateur, tout comme les bonnes pages de liens (l'équivalent d'une bonne bibliographie, le conseil des bons livres à lire). Dans l'abondance informationnelle, la *culture* est capacité de se repérer, de se ménager des accès. La lecture en ligne de ses journaux et documents choisis est proche de l'expérience du livre, un livre dont on aurait multiplié la surface. Au contraire, « surfer » selon l'inspiration signifie glisser sur un flux, se laisser porter ; on est alors proche de l'expérience de la télé : on ne va en général nulle part. Le surfeur, rappelons-le, fait des allers-retours entre la plage et les basses eaux proches de la plage, en dépensant à l'aller une force musculaire récupérée au retour par la force de la vague qui le ramène à son point de départ. Et, occasionnellement, il se noie. Que cette activité soit devenue le symbole (journalistique) du plus sophistiqué de nos moyens technologiques informationnels est plutôt décevant.

Les spécialistes de la communication ont repéré le phénomène pervers selon lequel la surabondance de communication devient contre-productive, neutralise la valeur-information²⁴². Les militaires connaissent bien cet effet, un effet pervers massif, la *saturation du récepteur*, qui le rend non opérationnel (sur son écran radar, il a l'image des avions agresseurs, mais il a aussi des milliers de fausses images indiscernables). Dans la guerre de l'information, c'est une technique d'agression : diffuser tellement d'informations que les vraies sont noyées sous les fausses, les importantes sous les

futiles. Beaucoup de « recherches » sur l'Internet échouent non pas parce que l'information n'est pas disponible, mais parce que l'utilisateur n'a pas réussi à y *accéder*, il s'est noyé dans la surabondance informationnelle. Dans ce cas, l'Internet est à lui-même son pire ennemi. Car, à la différence des marchandises et des biens matériels, l'information souffre très vite de son abondance : il y a des *pathologies de l'abondance informationnelle*. Les flux ferment les accès.

Cette logique perverse s'applique particulièrement à la télévision et à ses « informations ». Le flux télévisuel cherche à provoquer un flux émotionnel. Ce flux émotionnel subi est hypnotique et, en cela, distrayant et relaxant. Dans ce cadre, comment dire que la promesse principale et chiffrée du Président élu n'a pas été tenue ? En y consacrant cinq secondes, mine déconfite, mais précédées par cinq secondes, mine hilare, sur une victoire nationale dans un sport quelconque et suivies par cinq secondes, mine gourmande, sur la sortie du nouveau film-catastrophe d'Hollywood. Avec ce système de flashes permanents, on pourra même glisser dans les flux à venir que ce même Président se représente en refaisant la même promesse, il suffira de le glisser toujours aussi vite et toujours dans une *tranche* ultra-fine, au cœur du mille-feuille informationnel le plus absurde du monde.

Le spectateur se réapproprie et doit se réapproprier les images²⁴³, il les « ré-existe » : il les revit comme s'il les vivait réellement. Ce qui vaut pour l'audiovisuel vaut pour tous les flux informationnels : se les réapproprier est un travail. Savoir regarder, c'est parler de ce que l'on voit ou de ce que l'on a vu et, ainsi, lui donner sens, le « médiatiser » dans le monde des significations dites et agies par le soi. Mon hypothèse est

la suivante : dans les flux informationnels d'aujourd'hui, il y a une logique perverse qui interdit de s'y approprier des contenus réels.

L'idée que les flux informationnels sont *poussés* vers les anonymes qui les consomment repose sur l'une des distinctions importantes en théorie de la communication : la distinction entre le *push* (l'information qui est « poussée » jusqu'au destinataire) et le *pull* (l'information que le destinataire va chercher, « tire » à lui). Entre le *push* et le *pull* passe une ligne d'affrontement entre le pouvoir des diffuseurs et celui des anonymes récepteurs. C'est la ligne de bataille entre le *flux* et l'*accès*, une bataille décisive, mais inaperçue, dont le champ est le marché des usages de la valeur-information.

**Oral, écrit, informatique :
la troisième révolution culturelle**

Homo sapiens technologicus, nous le savons, se construit lui-même, depuis toujours, en construisant ses formes culturelles, ses techniques culturelles, dont la plus importante est le *langage*, la langue parlée, vecteur spécifique de toutes les cultures humaines, et d'elles seulement. Elle est notre différence spécifique, dans cette différence spécifique globale qu'est la technique. À cette première révolution culturelle qui nous a faits humains, une autre a succédé, très rapidement à l'échelle de l'évolution des espèces : celle de l'*écriture*, par laquelle la technique (corporelle) du langage parlé devient technologie (objectale) de signes. Cette technologie se mécanise et devient *écriture imprimée*. Dans le développement des civilisations matérielles, une troisième révolution a eu lieu, rapide comme l'éclair celle-ci, la révolution informatique. C'est aussi une

révolution, et c'est aussi une révolution culturelle. Sans elle nous ne serions pas cet *Homo sapiens technologicus* bigarré et plein de ressources, mais une sorte d'*Homo sapiens industrialis* bien plus terne.

Un changement anthropologique est en cours²⁴⁴, de même nature que celui par lequel nous avons assimilé l'écriture et dans son prolongement. Les mauvais prophètes qui voyaient l'informatique personnelle comme un gadget – au premier rang desquels les « experts » du secteur – ne se situaient pas sur le bon terrain : celui de l'anthropologie philosophique, cette anthropologie philosophique si particulière de l'*Homo sapiens technologicus*.

Le passage de l'oral à l'écrit est difficile à saisir dans sa juste mesure philosophique. Bien des aspects que nous tenons pour des traits de la nature humaine sont en réalité des effets de la technologie d'écriture, et nous n'en avons pas conscience parce que nous avons parfaitement assimilé et intériorisé les formes de l'écrit (narration linéaire et objective, analyses et synthèses, abstraction de discours sans attache humaine ni même spatio-temporelle...). Il est difficile pour nous d'imaginer l'univers d'une culture orale²⁴⁵ ; pour la même raison, il est aussi difficile d'imaginer l'univers d'une culture informatique. Nous y entrons pourtant. La réaction de Platon (*Phèdre, Lettre VII*) devant le pouvoir naissant de l'écriture – mélange de méfiance et de conscience de la perte – peut se transposer de nos jours au pouvoir naissant de l'informatique.

Platon avait tort, bien sûr, et il le savait bien puisqu'il a passé sa vie à écrire. Entre son époque et la nôtre, l'écriture a stabilisé les civilisations, leurs langues, leurs institutions et leurs techniques, leurs religions et leurs arts. Cette civilisation de

NOUVELLES CONSISTANCES

l'écrit imprimé, livres et journaux, a permis le développement des sociétés ouvertes que nous chérissons, celles qui reposent sur les capacités d'information, d'analyse, de synthèse et de décision des individus... lecteurs de livres. Cette même civilisation de l'écrit imprimé a donné naissance à une forme toute particulière de rationalité : la science, celle des *livres* de science, la science qui fait si bon ménage avec la démocratie. Car on ne peut pas faire beaucoup de science à l'oral, en particulier parce qu'on ne peut pas faire beaucoup de mathématiques à l'oral, sans aucun support écrit. La transition suivante, de l'écrit vers l'informatique, démultiplie une nouvelle fois le pouvoir des signes humains devenus science. Des sociétés et des pensées ouvertes et savantes, critiques, succèdent aux règnes des paroles de vérité qui émanaient des maîtres (guerriers, religieux, philosophes, peu importe). Platon avait finalement raison, de son point de vue, celui d'un philosophe qui voulait être roi : ce monde démocratique et scientifique, issu de l'écriture, ne lui conviendrait pas ; un prochain monde, technologique et libertaire, issu de l'informatique, moins encore.

Plusieurs des analyses classiques sur ces grandes transitions culturelles (comme celle de Walter J. Ong, 1982) considèrent comme troisième révolution celle de l'*audiovisuel* et non pas celle de l'informatique. Je crois qu'il s'agit d'une hypothèse particulièrement dommageable. Car la différence est d'une grande importance entre un récepteur de télévision et un ordinateur connecté : c'est la différence potentielle entre la désuétude et la consistance, entre la soumission aux flux et la construction potentielle de soi par ses accès à la valeur-information. La troisième révolution culturelle de l'humanité ne se passe pas devant la télévision et ses flux d'images, mais

devant un média largement *écrit*, un média d'*accès* qui produit et diffuse essentiellement du texte : l'ordinateur connecté.

Le pessimisme d'autres analyses (comme celle de Neil Postman, 1985) se dissipe lorsque, justement, on remplace la télévision par l'ordinateur connecté, comme nous le faisons de plus en plus dans nos usages. Le règne de la distraction à la place de l'information, de l'émotion à la place de la réflexion que dénoncent Postman et bien d'autres, c'est le règne de l'inconsistance typiquement audiovisuelle. Écrire ou lire sur un ordinateur relève d'autre chose, d'une nouvelle relation à la valeur-information.

L'électronique est une super-écriture. Elle *donne accès* à l'écrit (y compris à la production d'écrit), elle le diffuse et améliore qualitativement son utilisation et sa fabrication. Elle améliore son *utilisation*, car, si le livre imprimé permet un index, une table des matières, le renvoi à un numéro de page... l'informatique, elle, démultiplie cette puissance informationnelle : recherche de n'importe quelle chaîne de caractères, « navigation » libre dans un texte et, surtout, dans un hypertexte, recherche sur l'Internet parmi des millions de pages, etc. La *production* d'un document écrit est extraordinairement facilitée, elle aussi, pour qui maîtrise traitement de texte et bases de données. Grâce à l'Internet, la *diffusion* de tout document écrit, aussi long soit-il, dans n'importe quelle langue et écrit n'importe où dans le monde, est quasi gratuite et instantanée.

L'informatique n'est pas une simple amélioration de l'écriture. Je veux écarter une dernière raison de minimiser la transition écrit/informatique : l'idée d'une continuité trop absolue entre les deux. L'informatique et l'informatique connectée sont révolutionnaires d'abord dans le quantitatif :

la reproduction et la circulation de l'information sans aucune limite (en pratique) de quantité (en termes de signes, de temps, de coût) modifient qualitativement l'accès à l'information. De la même façon, par rapport aux livres manuscrits, qui étaient auparavant recopiés à la main, l'imprimerie a changé quantitativement les données en produisant le même effet de multiplication des accès : l'important n'est pas que les livres soient *imprimés*, mais d'abord qu'ils soient *accessibles*. L'important n'est pas que les textes soient *électroniques*, mais qu'ils soient *accessibles*. Les logiques de la valeur-information sont des logiques d'accès et de *contenu*.

Nous vivons dans un monde où sont accessibles gratuitement et instantanément des livres de plus en plus nombreux, de vrais livres, des classiques, *via* le projet Gutenberg (www.gutenberg.org) ou la bibliothèque publique française en ligne Gallica (<http://gallica.bnf.fr>). Nous vivons dans un monde où, en devenant payantes, les encyclopédies en ligne ont suscité l'apparition d'une encyclopédie mondiale gratuite et interactive, écrite par des bénévoles et corrigéable par ses utilisateurs, *Wikipédia* (www.wikipedia.org) – qui déclenche les foudres des nomenclatures de tout bord, mais rien n'est plus normal dans une révolution. Car *Homo sapiens technologicus* vit au cœur d'une révolution, une révolution culturelle-technologique.

4.2. *L'intime et le global*

Le local concret versus le global abstrait

L'*Homo sapiens technologicus* que nous sommes ne vit pas dans le monde de la globalisation au sens d'un *global abstrait*. Nous existons dans le *local concret*. L'effet du global sur notre intimité

doit être le point de départ pour *réfléchir*, et la résolution individuelle, locale, concrète, sera le point de départ pour *agir*. Si nous modifions d'abord les analyses du global, nous y trouverons les contresens qui expliquent notre incapacité à y agir comme nous le voudrions.

Nous nous prenons pour les maîtres du monde, au sens du global abstrait. Nous nous imaginons qu'en augmentant cette maîtrise nous créerons les conditions de la vie que nous souhaitons mener dans le monde tel que nous souhaitons le voir. Nous nous posons en gestionnaires des ressources non renouvelables, en gestionnaires de la biodiversité, en gestionnaires des flux marchands et culturels qui traversent le monde. Nous concevons ces tâches comme des tâches *techniques*, plus exactement technocratiques, c'est-à-dire reposant sur les institutions de pouvoir, les dirigeants élus, les lois et accords internationaux, les organismes et bureaucraties de toute sorte. Tout cela ne marche visiblement pas très bien, mais, faute de mieux, nous restons confiants ; quelque part, nous disons-nous, il doit bien y avoir les manettes de commande du global et, lorsqu'elles seront mieux repérées et mises entre de bonnes mains, nous entrerons dans l'ère des solutions globales.

Cette cascade de contresens est, selon moi, la conséquence d'une compréhension inadaptée, désuète de la modernité technologique. Une réorientation philosophique de notre compréhension d'*Homo sapiens technologicus* permet de formuler tout autrement les problèmes et, éventuellement, de les traiter sans déclencher la cascade d'effets pervers massifs qui suit naturellement la cascade des contresens.

Ne nous contentons pas du slogan « *think global, act local* » (« penser dans le global, agir dans le local ») : repensons le local

comme un *local concret* qui s'oppose de la manière la plus nette, dans sa nature même, au *global abstrait*. Au global abstrait dont on ne peut que parler opposons un local concret où l'on peut seulement agir.

« Nous passâmes récemment du local au global, sans aucune maîtrise conceptuelle ni pratique de ce dernier », écrit Michel Serres²⁴⁶, dont on me permettra de compléter la formule : ... sans aucune maîtrise conceptuelle ni pratique, non plus, de ce premier, le *local*, qui est premier dans l'ordre de la maîtrise, dans l'ordre du pratique. Les livres sur le global et la globalisation s'amoncellent, mais où sont les philosophes du local concret ? Depuis Ralph Waldo Emerson, Henry David Thoreau et certains pragmatistes après eux (William James, John Dewey), on en manque.

Dans le local s'accomplit l'action dont le global est la conséquence. Dans l'intime s'origine la résolution, la ressource qui nous manque. Dans le global elle trouve son terrain d'application. Est-ce difficile à comprendre ? À moins que... à moins que *nous ne voulions pas* le savoir. À moins que nous ayons toujours-déjà choisi les micro-discours inconsistants sur le global abstrait qui *nous dispensent* de l'action résolue et consistante dans le local concret. Voilà d'où vient la cascade des contresens : nous ne voulons pas comprendre, nous le faisons exprès.

On ne peut rien faire contre le dérèglement climatique ? Rien d'autre que se dépiter de ses politiciens et de l'égoïsme des autres ? Pas du tout ! On peut prendre les transports en commun, utiliser le covoiturage, consommer selon les principes d'une simplicité volontaire... On peut, mais on ne veut pas, c'est très différent.

Ce contresens hypocrite renvoie à un autre : attribuer à la technologie en elle-même, comme *puissance globale abstraite*, les événements qui relèvent de l'individu humain, dans son action, sa puissance ou son impuissance locale concrète. Formulons cette idée comme le « principe du général mongol » : il extermine avec les moyens disponibles, au sabre et à la hache, les populations des villes qui lui résistent. Le problème qu'il nous pose est plus grave que celui des armements atomiques. Pas besoin de technologie pour exterminer, on peut couper des milliers de têtes à la hache. Qui s'en prendra aux techniques des métaux (en nous donnant des haches si tranchantes, ces techniques facilitent les décapitations) ? Il serait plus sage de s'en prendre au général qui fait couper les têtes. L'invective contre les techniques de mort occupe la place laissée vide par ce qui devrait être notre réflexion sur les raisons de la mort infligée par l'homme à d'autres hommes²⁴⁷.

Comprenons bien que le global n'est jamais présent que dans le local. L'ouvrière asiatique exploitée est présente dans la paire de chaussures de sport qui se trouve physiquement à portée de notre main. Son usine ne fonctionne que mue par les mains des *acheteurs* qui se tendent vers ces chaussures discrètement « *made in PRC* » (*People's Republic of China*). Son usine est alimentée par nos cartes de paiement. Même dans les réseaux électroniques, lorsqu'une page du Web s'affiche sur mon écran ou qu'un message électronique m'arrive depuis le bout du monde, c'est le global qui est présent *dans mon local*, qui affecte mon intimité – et non pas moi qui suis présent dans le global. Le restaurant chinois de mon quartier ne me fait pas habiter le global, mais il fait habiter quelques Chinois et leur cuisine dans ma localité. Si les Occidentaux, mes semblables, ou plus exactement si les

NOUVELLES CONSISTANCES

habitants de mon quartier, les locaux, n'avaient pas une relation individuelle avec la nourriture chinoise (sa variété, son prix, sa liberté d'usage...), le global ne serait jamais installé là. Le même raisonnement s'applique au fast-food de mon quartier. Il est on ne peut plus *local*. McDonald's s'est « localisé » chez nous, ce ne sont pas nos rues qui se sont « globalisées ». Le global, tel qu'il existe effectivement, est la sommation de nos locaux concrets. Il prend consistance par nos actions et non-actions, ce qui signifie aussi parfois : il doit son inconsistance à nos actions et non-actions locales concrètes.

Nous n'avons nul besoin de « solution globale », nous avons besoin d'action locale. Nous avons conscience, et bien assez conscience, des problèmes globaux, nous ne savons que trop bien les formuler, en termes de justice, en termes d'écologie, en termes de développement durable et parfois même en termes de sagesse. De cette conscience du global nous devons faire quelque chose, c'est-à-dire quelque action, dans le local concret. Un projet consistant, aujourd'hui, doit prioritairement définir son efficacité *en se protégeant* contre les grands discours et les petites phrases, et en s'assurant d'agir sur le réel : l'intime, le local, le proche. Dans le global abstrait se formulent les problèmes, mais dans le local concret s'inventent les solutions.

Le réel et le virtuel, le soi et le monde

Une technologie, même simple, déplace l'événement dans l'espace-temps et modifie le mode d'être des humains. Don Ihde (1990) imagine cette manière paradoxale de faire un cours : le professeur laisse sur son bureau un magnétophone qui va « faire » le cours, et les étudiants laissent sur leurs tables des

magnétophones qui vont enregistrer le cours. Le cours a eu lieu, mais sans avoir de *lieu* au sens ancien, il s'est dispersé sur plusieurs lieux et plusieurs temps, ceux de l'enregistrement et des écoutes de l'enregistré. Le réel est aujourd'hui parcouru de telles virtualités.

Les contresens sur le global abstrait et le local concret que nous venons d'analyser proviennent aussi d'une compréhension singulièrement brouillée de ce que sont aujourd'hui le réel et le virtuel, à la fois dans le monde et pour le soi. Ces brouillages d'identité suscitent une fausse inquiétude, d'un côté, et gâchent de vrais potentiels, de l'autre.

J'ai commandé un livre sur le site *www.amazon.fr*. Je l'ai eu dans ma boîte à lettres plus vite que si j'étais allé le commander chez un libraire où j'aurais dû retourner le chercher trois jours plus tard. Je me sens proche d'*amazon.com*, réalité immatérielle chaude et rassurante, anonyme. Plus proche que du libraire du coin qui me regarde de haut quand je porte un T-shirt hors d'âge. Cette proximité virtuelle est existentielle, et elle est matérielle. J'ai le livre, réel, sur ma table de travail.

Albert Borgmann (1999) s'inquiète de la surabondance technologique du virtuel, comme si le virtuel, les signes, les représentations, l'information *remplaçaient* le plus important du réel, le sens, le sens humain des choses réelles. Pour certains touristes, dit-il, le parc réel de Yellowstone est bien décevant en comparaison du film Imax projeté à l'entrée, où l'on voit tout parfaitement bien, surtout les animaux sauvages, et en musique, avec des explications, etc.²⁴⁸ Je voudrais montrer au contraire que le virtuel est un potentiel du réel.

Qu'est-ce que le virtuel ? Une puissance de transformation du réel, c'est-à-dire de soi et du monde.

NOUVELLES CONSISTANCES

On donnait classiquement deux exemples de « réalité virtuelle » : le simulateur de vol professionnel pour l'entraînement des pilotes et les jeux électroniques audiovisuels destinés aux jeunes. Mais aujourd'hui cette distinction n'est plus pertinente, car les deux mondes se sont rejoints. D'où un premier repère philosophique : le virtuel électronique contemporain a effacé la limite entre la haute technoscience et le jeu d'enfants, la limite entre la récréation et la guerre. Voici un monde qui invite à la vigilance.

En son sens technique et contemporain, le *virtuel* se laisse définir simplement : l'effet de la simulation numérique. Le virtuel est aujourd'hui de l'électronique, et en général de l'électronique numérique, c'est-à-dire du traitement de l'information et du transport de l'information. Les « réalités virtuelles » de toutes sortes proviennent de ces dispositifs électroniques : simulateurs, films en images de synthèse, Internet, « communautés virtuelles »... Ces dispositifs et procédures sont électroniques, c'est-à-dire *matériels*, « réels » au sens le plus fort et le plus traditionnel. Si le virtuel est réel, c'est bien d'abord par son support matériel, électronique. En substituant quand c'est possible l'adjectif « électronique » à « virtuel », on dégonfle bien des baudruches conceptuelles. La réalité virtuelle a une réalité prosaïque : la simulation électronique.

La question du virtuel mérite mieux, philosophiquement²⁴⁹. Le virtuel ne se confond pas avec le simulé, avec l'illusion. Mais il ne se confond pas non plus avec le numérique. Le rêve, par exemple, est un virtuel intégralement non numérique... Les entités mathématiques ou les concepts sont des entités virtuelles. Le virtuel n'est donc pas le non-réel, mais il est ce qui

a un certain rapport avec le réel. Quel rapport ? Un rapport de *possibilité* au minimum : ce qui aurait pu être réel ? qui pourrait le devenir ? Sans doute, car une « virtualité irréalisable » me semble contradictoire. Mais ce *pouvoir devenir réel* est-il une possibilité neutre, une simple éventualité, ou est-il un *probable*, un possible plus possible que les autres, un possible plus intéressant que les autres, quelque chose même de déjà actif dans le réel ? C'est la bonne question.

Partons de cette idée : le *virtuel* s'oppose à l'*actuel*, à ce qui est en acte, pas au *réel*. Le virtuel ne s'oppose pas au réel, c'est le non-réel qui s'y oppose. Le virtuel n'est pas un non-être, mais quelque chose de l'être : les virtualités ont de l'être. Le virtuel est la part du réel *non en acte*. Nous sommes ici dans le monde de la métaphysique, mobilisons ses ressources. « Virtuel » vient du latin scolastique *virtualis* qui renvoie à la catégorie aristotélicienne de la *puissance* (*dunamis*), par distinction de ce qui est *en acte* (*entelecheia*), de ce qui est accompli. Le virtuel est une *puissance* capable de passer à l'acte, nous apprend le livre Θ de la *Métaphysique* d'Aristote. Socrate est musicien en puissance, il est virtuellement musicien ; la pierre ne l'est pas. Le virtuel porte donc en lui la possibilité comme éventualité (*possibilitas*), mais aussi la puissance de réalisation, l'énergie de l'être, la force du devenir (*potentia*).

Sans importer toute la métaphysique d'Aristote, prenons acte de cette leçon philosophique : dans l'être, il y a plus que l'actuel, et ce plus est un *potentiel* qui se distingue du simple possible non par la valeur de sa probabilité objective, mais par sa *poussée* ontologique, sa tendance à la *réalisation*. Le virtuel est puissance, potentiel au sens de puissance.

Changer le monde ou construire un soi différent en exploitant le potentiel révolutionnaire du virtuel ne signifie

NOUVELLES CONSISTANCES

plus alors : prendre ses rêves pour des réalités, se laisser berner par le spectacle, les simulations, les illusions ; cela signifie puiser à la ressource de l'être, avec la même légitimité que tous les imaginaires, poétiques, scientifiques, sociaux, raisonnés ou exaltés, qui depuis toujours changent le monde et construisent l'humain.

Examinons le cas des « communautés virtuelles », dont le concept semble presque contradictoire : cette virtualité est-elle illusion de communauté, due à la communication électronique, et qui masquerait la solitude profonde de l'individu aliéné par ses gadgets ? Comparons la proximité existentielle avec les voisins du dessous, en habitat collectif, qui avoisine souvent le zéro absolu, et le sentiment de proximité entre les passionnés du même manga, qui en « parlent » en ligne tous les soirs. Cette communauté est électronique, comme moyen, mais elle met en relation des humains entre lesquels s'établit et se maintient une grande densité d'échanges intellectuels, affectifs, symboliques. De la même manière, lire tous les matins le même quotidien en ligne crée une communauté mondiale, insensible aux nationalités, aux ethnies, une communauté de sensibilité et d'accès à l'information qui constitue progressivement une véritable opinion publique mondiale. « Virtuelle », certes, mais au sens de réelle et puissante.

« Oui mais le corps, l'effacement du corps... ! » rétorquent psychanalystes et simili-nietzschéens. Devant son écran, *Homo sapiens technologicus* serait-il victime de l'aliénation moderne par excellence, la dépossession de son désir réel, au profit des ectoplasmes virtuels que sont les « avatars » des sites de dialogue ou les succubes numérisées du cybersexe ? Restons pour l'instant dans le soft où, effectivement, les rencontres et

les communautés se font sur l'Internet *in absentia* du corps. La mise en ligne de caméras filmant les interlocuteurs en temps réel est techniquement possible, mais elle est peu pratiquée, car peu souhaitable. En effet, ici aussi, le virtuel apporte son potentiel spécifique, qui enrichit les possibilités du réel. Le statut d'*avatar* que prend la personne humaine lorsqu'elle est représentée par un petit personnage graphique ou un simple pseudo n'a pas que des inconvénients. Communiquer avec d'autres humains sans que soient apparents son sexe, son âge, ses particularités physiques, qui dira que cela ne peut avoir de sens ? Au XIX^e siècle, les opérateurs du télégraphe en jouaient, et on a le témoignage de bavardages « en ligne » (télégraphique), avec dissimulation de son sexe réel, qui se terminent en histoire d'amour réelle²⁵⁰. Pouvoir échanger des idées ou des impressions sans être immédiatement catalogué selon son sexe, son âge, son apparence physique, cette potentialité a du sens, elle est une expérience existentielle nouvelle. D'autant plus que d'autres dimensions du soi sont apparentes dans la communication électronique, sa personnalité émotionnelle, son niveau de langue et de culture, etc. Qui dira que c'est secondaire ? Dans le brouhaha et la fumée d'un café, dans l'obscurité du bal des pompiers, l'échange est matériel, en présence. Dans la communication électronique, il est dématérialisé, en présence de *personnes* virtuelles, mais réelles et pleines de potentiels.

La virtualisation des relations humaines n'est pourtant pas sans risques ni inconvénients, mais il faut les définir sans *a priori* technophobe. Prenons acte d'une déperdition qualitative dans la relation humaine électronique, comme prix à payer pour son potentiel de contact illimité : si je peux communiquer tant que je veux avec un ami japonais ou indien, je ne peux pas les avoir

NOUVELLES CONSISTANCES

à volonté dans mon salon – s’il fallait que l’un de nous voyage pour que nous communiquions, nous communiquerions moins. Sans oublier que, si besoin, cette absence physique est réparable par le mécanisme physique, traditionnel et inchangé, du rendez-vous. Sur les sites de rencontre semble régner une loi : discuté avec 100 personnes, rencontré 10 personnes, épousé 1 personne. Dans le cas des adolescents, le virtuel de la rencontre électronique de l’autre est devenu une préparation au traumatisme, à tout âge, de la rencontre effective de l’autre, le vrai autre, l’humain égal avec lequel s’échange le désir. Le virtuel facilite l’entrée dans le réel. Qui oserait préférer l’alcool comme facilitateur existentiel ?

Dans chacun de ces cas, le virtuel a été une puissance de réel. Reste le cas où la réalité virtuelle inhibe la capacité réelle à rencontrer des gens, à parler en face à face. Il s’agit d’une pathologie, où la relation entre le soi et le monde ou même l’identité du soi et la cohérence du monde sont brouillées par les expériences existentielles du virtuel. Ces handicapés du contact physique et de la parole réelle sont bien des prisonniers du virtuel, des victimes du virtuel. Les individus qui ne peuvent exprimer leur personnalité, leur affectivité, leur sexualité que sous une identité *fictive* (et pas seulement *virtuelle*) ont un problème, incontestablement. Mais ne confondons pas le problème avec sa solution : dans notre monde obsédé par l’image, l’apparence, l’autopromotion publicitaire, lorsqu’un soi est asphyxié par les flux de micro-discours inconsistants, qu’il n’a pas eu les accès permettant de construire un monde cohérent et solide, alors il peut explorer le virtuel et y chercher un potentiel de reconstruction ou l’illusion d’une consistance. Les difficultés et misères humaines qui sont *révélées* par le

virtuel électronique ne sont pas créées par lui. Nous vivons dans un monde réel où il est difficile pour beaucoup d'accepter leur condition, leur apparence, leur âge, d'habiter leur corps ou leur soi. De cela il faudrait se soucier : apprendre à habiter, à construire, à vivre dans l'authentique de soi et du monde. En attendant, puissent les évasions virtuelles compenser les souffrances existentielles !

Le potentiel révolutionnaire du virtuel peut prendre une forme extrême, délirante, dans le phénomène d'obsession par le jeu électronique. Au Japon, les jeunes qui en sont atteints sont appelés *otaku*²⁵¹. Le virtuel leur permet de contester les valeurs du Japon moderne ; ils refusent littéralement d'y vivre, ils vivent ailleurs, dans un autre monde, avec un autre soi. Socialement, psychologiquement, politiquement et moralement, on considère qu'il s'agit de pathologies du virtuel. Ces pathologies semblent induites par l'extraordinaire puissance des médias dans la société rigide du Japon actuel : tout se passe comme si cette fuite était organisée, programmée. Ainsi, ce ne serait pas à cause de leur déshumanisation (par le virtuel) que les *otaku* seraient critiquables, mais à cause du côté illusoire (et non *virtuel*) de leur contestation. Le potentiel révolutionnaire du virtuel n'est pas une offre d'abri pour qu'un soi défaillant se retire du monde.

Le réel est plein de virtuel, de potentiels, de puissances. Le virtuel ne s'oppose pas au réel, il en est une modalité, il en est un avenir possible. Si l'humain est l'être auquel la nature a dévolu le soin de se construire lui-même pour qu'il se construise comme valeur, selon la problématique kantienne de la dignité de la personne, ou si le *Dasein* est l'être dans lequel il y va de son être dans son être, selon la première problématique

heideggérienne, alors le virtuel caractérise métaphysiquement la spécificité de l'humain, par différence d'avec le possible, le probable, mais aussi le réel ou l'actuel, qui sont des catégories ontologiques « froides ». Le virtuel relève de la chaleur humaine, existentiellement, d'une sorte de potentiel thermodynamique qui caractérise la présence humaine²⁵². Les projets, les valeurs, les fins sont depuis toujours des formes du virtuel humain.

La potentialisation du réel par le virtuel s'est révélée proprement révolutionnaire, au cœur de notre habitation réelle du monde, par le virtuel de la *modélisation scientifique*. La science est le déploiement génial d'une interface virtuelle entre le soi et le monde, la technoscience met à notre disposition les potentiels du réel, les puissances du monde. La science parle du réel, mais elle y parvient en faisant un détour par des virtualités. Le discours scientifique est une description, plus exactement une *redescription* du réel faisant appel à une ontologie d'objets virtuels définis par la théorie, et de faits virtuels définis dans la théorie. La construction et le traitement symbolique du modèle constituent le travail scientifique proprement dit. Depuis la dynamique des corps, avec ses vecteurs, jusqu'aux amplitudes de probabilité de la mécanique quantique, la science est virtualisation du réel.

On peut parler d'un développement du soi par le virtuel technologique. Dans l'usage utilitaire, au travail, ou bien dans le jeu et dans toutes les activités intermédiaires, l'interaction des humains avec le virtuel électronique est plus riche en conséquences et en transformations que la simple interaction avec des machines (même informationnelles). Dès le début des années 1980, les études devenues classiques de Sherry Turkle sur l'interaction entre les enfants et le virtuel électronique,

essentiellement dans le jeu, ont montré la profondeur existentielle de cette coévolution²⁵³. Dans les questions que nous nous posons sur la manière dont l'ordinateur transforme notre habitation du monde, Turkle aperçoit une remise en question bien plus radicale : « Nous sommes à la recherche d'un lien entre ce que nous sommes et ce que nous avons fait, entre ce que nous sommes et ce que nous pourrions créer, entre ce que nous sommes et ce que, dans la relation intime avec nos propres créatures, nous pourrions devenir.²⁵⁴ » La curiosité, la fascination, la crainte, tous les sentiments que suscitent en nous les machines du virtuel correspondent à une recherche, une recherche de soi, d'abord dans la formation psychologique de l'enfant lui-même, qui se construit désormais en interaction avec un « autre » électronique, puis dans les recherches d'identités de groupes, de cultures, d'individualités évolutives. L'ordinateur est en train de remplacer l'animal dans le statut de notre frère le plus proche, écrit Sherry Turkle²⁵⁵.

Le virtuel électronique est ainsi engagé dans la construction réelle du soi tout autant que dans celle du monde. Dans le fidèle compagnon de travail qu'est l'ordinateur, dans les partenaires d'émotions fortes que sont les téléphones ou les écrans, reconnaissons des liens d'intérêt, d'affection, de sens qui doivent être pris en compte par une analyse existentielle de l'*Homo sapiens technologicus*. Engagé dans son monde, projetant son souci – souci de soi, souci des autres, souci du monde – au travers de réseaux virtuels d'information, d'images, de communication, *Homo sapiens technologicus* est un *virtual Dasein*, un mode de présence à l'être spécifique. Il est *présent* dans le virtuel, le virtuel du livre comme du film, le virtuel de la voix téléphonique comme celui du courrier électronique. Il y ressent

et il y comprend des réalités mondaines et humaines tout autant que dans les expériences sensorielles directes. Tout l'être du virtuel dans son sens le plus riche et le plus complet provient de ce seul foyer : être habité par une présence humaine. Il n'y a de virtuel que pour un soi qui l'habite. Dans le mode d'être de ce soi et dans le mode de son habiter se décide la totalité de la relation de ce virtuel au réel : refuge dans l'illusion ou potentialisation active du réel, inauthenticité de la dérélition ou résolution d'un soi consistant. Le même transfert de problème, encore une fois, s'impose à *Homo sapiens technologicus* : au lieu de parler de l'inconsistance des technologies, soucions-nous de notre propre consistance – dont le défaut rend compte des défauts du virtuel contemporain.

Le *virtual Dasein* est la figure locale et concrète de ce qui était attendu comme « village global ». Ce local concret doit être compris comme un potentiel humain de résolution, le soi, à un tout autre niveau que le global abstrait des métarécits planétaires. Le *virtual Dasein* échange des e-mails tous les jours, éventuellement dans sa langue maternelle ou sa « langue paternelle » (l'anglais international). Il bascule en une seconde de *www.liberation.fr* à *www.cnn.com*, et rien de tangible ne lui fait percevoir que l'Assemblée nationale décide de choses plus « proches » de lui que le Congrès américain. D'ailleurs, est-ce bien vrai ? Lorsque le journal britannique ou canadien qu'il a sous les yeux (c'est-à-dire à l'écran) parle tous les jours d'un film ou d'une série télé dont on ne sait rien en France et qui apparaîtra comme une « nouveauté » six mois après, le *virtual Dasein* ressent qu'on crée pour lui une actualité factice, une réalité largement factice, celle des flux promotionnels. On se moque de sa présence virtuelle, de ses accès consistants au

global, on le prend pour un imbécile tout juste bon à faire la queue et à payer son billet. Cela pourrait changer.

Logique des réseaux, le réseau et le soi

Il faut considérer la *connectivité* comme une valeur en soi, dans le monde contemporain – ce n'est pas lorsqu'on a besoin d'appeler les secours médicaux qu'il faut faire installer le téléphone. La connexion dont il est ici question est la connexion en réseau, et non « point à point ». Un *réseau* est un ensemble suffisamment dense de liaisons entre des *nœuds*. Cet ensemble *liaisons/nœuds* permet en particulier des cheminements différents pour aller d'un point à un autre, des liens entre nœuds distants, des systèmes de liens établissant des sous-réseaux privilégiés diffus à l'intérieur du réseau, et des interconnexions entre réseaux²⁵⁶. Dès sa définition, la notion de réseau tend vers sa maximalisation, qui sera l'Internet : un réseau des réseaux.

L'ordinateur isolé peut être vu comme une supermachine à écrire, un superlivre et un supercahier, une superboîte à fiches et une supercalculatrice. Il est très souvent utilisé comme un ou plusieurs de ces objets qui relèvent de la machine et de la civilisation de l'écrit. Mais le réseau d'ordinateurs ne peut être vu comme un supertéléphone ou un superfax. Un effet d'émergence s'y produit (le tout est plus que la somme des parties). Sur le réseau des ordinateurs, c'est l'information elle-même, un immatériel sur support matériel dispersé, qui constitue l'essentiel, chacune des machines est accessoire – beaucoup plus que sur un ordinateur isolé où, en l'absence de sauvegarde externe, lorsque la machine est « perdue », l'information l'est aussi. L'information numérique était autrefois le produit d'une machine, l'ordinateur. La relation est aujourd'hui inversée :

NOUVELLES CONSISTANCES

l'ordinateur est le moyen matériel d'accès, de plus en plus contingent et transparent, à l'information numérique.

Nous sommes ainsi passés de l'informatique de calcul à l'informatique de communication²⁵⁷. L'ordinateur n'est pas fait pour être isolé. La connectivité appartient à sa nature. Totalemment seul, il n'est qu'un tas d'électronique inerte. Il doit au minimum s'intégrer à une communauté informationnelle, celle d'un système d'exploitation et celle de logiciels. C'est déjà une véritable communauté, dans laquelle se posent des questions de communication, d'apprentissage, d'éthique, de politique, d'économie... L'écriture n'a vraiment déployé son potentiel de révolution culturelle que par l'imprimerie, qui lui a donné son moyen de diffusion. De même, l'informatique ne peut déployer son potentiel de révolution culturelle que par l'Internet, qui lui donne son moyen de diffusion. La réflexion sur les ordinateurs, ce qu'ils peuvent faire et ce qu'ils ne peuvent pas faire, est aujourd'hui vieillie. Plus important que ce que peut faire une machine seule, pour imiter un humain, nous explorons *ce que peuvent faire ensemble de nombreux humains et de nombreuses machines* fonctionnant en réseau. Le véritable support de l'intelligence non humaine est le *réseau* d'ordinateurs, sur le modèle de l'Internet. Il faut entendre par là non pas seulement des ordinateurs reliés entre eux, mais le *collectif* formé par ces machines, leurs protocoles de communication, les données qu'elles stockent et échangent, et (le plus important évidemment) les humains qui les utilisent. Cette intelligence non humaine du réseau est constituée des produits de l'intelligence humaine et de ses machines. Le réseau est un produit des effets d'émergence de la connexion, et il produit des effets d'émergence dans les communautés qui s'y

développent. Ces logiques de réseau démontrent un principe : le connectif est la meilleure potentialité de surgissement du collectif.

Relisons la *success story* de l'Internet²⁵⁸. Il n'est autre chose que la mise en réseau des réseaux et, très exactement, il n'est autre chose que : des protocoles simples et robustes de mise en réseau. Il démontre que le connectif est l'avenir du collectif. Le succès de l'Internet repose sur sa réalité informatique, sur le coup de génie d'une informatique de connexion simple et ouverte : le protocole TCP/IP, qui permet d'établir et de maintenir l'échange de données entre machines indépendamment de leur fonctionnement interne, et, pour le Web, le langage HTML, langage très simple de « description de page ». Non seulement cette base informatique ne recèle aucune sophistication particulière, mais son succès même vient de sa simplicité. L'Internet pourrait fonctionner en transmettant les données par des signaux de fumée ou en tirant sur des ficelles. Il serait juste désespérément lent. La prouesse technologique se situe dans la rapidité des transmissions électroniques, elle est prouesse d'électricien.

On sait que le réseau Internet a été engendré par un dispositif militaire, Arpanet. Il en tient cette qualité technologique essentielle pour l'usage militaire : la robustesse. L'Internet n'est pas exactement un armement, mais certaines de ses caractéristiques sont les qualités permettant à une technique de devenir un armement. Il doit sa robustesse à la conception du réseau : dépourvu de centre, sans système central de commande, sans ordinateur géant « serveur » dont les autres seraient les « clients », selon la terminologie informatique. Le réseau Internet est constitué par la connexion de grands

NOUVELLES CONSISTANCES

et de petits ordinateurs entre lesquels plusieurs « chemins » sont possibles. Le réseau électronique est largement autogéré dans l'accomplissement des tâches qu'on lui confie (en fait uniquement la tâche d'acheminement de paquets de données à une adresse électronique définie). Par cette autogestion du réseau de transports électroniques, l'Internet n'est pas seulement une « image » ou un symbole de l'effacement maximal de la contrainte et de la soumission, de la hiérarchie, de l'institutionnel. Il en est la réalité.

Manuel Castells décrit le système des conséquences de cette donnée nouvelle : « Nos sociétés se structurent de plus en plus autour d'une opposition bipolaire entre le Réseau et le Soi.²⁵⁹ » En ce qui concerne l'Internet et ses conséquences, cette opposition est une *différence de potentiel* qui engendre de l'énergie. Le soi potentialisé par le réseau correspond à un enrichissement du *local concret* défini dans les analyses précédentes. Existe aujourd'hui un local concret *connecté*. Si les organisations en réseau supplantent les organisations hiérarchiques, se substituent aux logiques hiérarchiques *clients/serveur* de l'ancienne informatique, subvertissent les institutions, créent de nouvelles possibilités de partage et de communauté, ce n'est pas grâce à une entité globale et abstraite, le Réseau comme entité métaphysique, mais grâce à des entités locales, concrètes... et connectées.

Le réseau semble effacer les médiations anciennes : éducateurs, religions, livres, journalistes, etc. Les nouveaux médias, comme on les appelle, ne sont pas des médiateurs, mais des « immédias », selon un néologisme proposé par les théoriciens de la communication. Lorsque la terre tremble ou que la mer déborde, CNN et l'Internet y transportent le *virtual*

Dasein. On dira que le *virtual Dasein* n'en a que les images et les rumeurs, et qu'il n'y comprend rien sur le moment. Mais c'est exactement cela être immédiatement plongé dans l'événement, c'est exactement cela que ressent le *Dasein* qui est physiquement présent à l'événement dans le vrai temps réel : il n'en a que les images et les rumeurs et, sur le moment, il n'y comprend rien. Les *immédias* transmettent cette expérience de la stupeur.

Le soi ainsi mis en réseau, disposant de nouveaux accès et construisant, éventuellement, une nouvelle consistance, n'est pas seulement le soi cognitif, rationnel, politique. Le réseau est une expérience existentielle complète et, en particulier, une expérience impliquant l'émotionnel et l'affectif. Nous savions qu'*Homo sapiens technologicus* s'attache à ses machines, comme *Homo sapiens* s'est toujours attaché à ses objets. L'usage de l'Internet est pour le soi une expérience intime : ce sont nos intimités que le réseau met en réseau. Notre intimité est traversée par des réseaux de communication de plus en plus denses, aux mailles de plus en plus serrées. Elles peuvent être les mailles d'un filet dans une logique d'*emprise* du réseau sur le soi, ou bien les liens d'une logique d'*accès* du soi aux contenus et aux autres personnes. *Emprise* ou *accès*, dans les deux cas, le soi est profondément modifié par sa mise en réseau sur Internet²⁶⁰.

Le premier élément à mettre en place pour analyser cette situation est la communauté d'existence des humains et des non-humains dans la mise en réseau électronique des intimités. Bruno Latour (1991) l'interprète par une notion d'*enrôlement* des humains et des non-humains dans les réseaux, et il en tire une conséquence importante pour nous : « Or local et global sont des concepts bien adaptés aux surfaces et à la

géométrie mais fort mal aux réseaux et à la topologie.²⁶¹ » Nous changeons de modèle interprétatif, la mise en lien électronique de nos intimités ne peut plus s'interpréter seulement selon la « géographie » du local et du global. S'impose le modèle interprétatif du réseau, qui est une topologie spécifique, où la distance et la proximité prennent un autre sens. L'intimité du soi doit alors se reconstruire dans le monde de la communication d'information, le soi doit y créer les liens, les règles, les limites d'une existence. À l'intérieur des infrastructures globales, il faut construire son local et protéger son intime.

Il serait hâtif de juger que la mise en réseau des intimités détruit les intimités. La logique du public et de l'intime est devenue bien plus complexe dans le monde de l'abondance informationnelle et de la mise en réseau des soi. Dans une bibliothèque publique d'autrefois, entièrement gérée à la fiche cartonnée et à la plume d'oie, la dame de bibliothèque, donc le directeur et donc le commissaire de police peuvent savoir quelle est l'institutrice qui sort des œuvres de Marx et quel est le vieux monsieur qui sort des œuvres de Sade (ou le contraire). On ne peut ni plus ni moins savoir aujourd'hui (plutôt moins) qui télécharge les textes de Ben Laden ou des images pornographiques.

Pourtant, même sans simplification technophobe, la mise en réseau des intimités *expose* l'intimité du soi, aux deux sens du terme. Premièrement, l'intimité de l'*Homo sapiens technologicus* est accessible à qui le voudrait : ses relevés de carte bancaire, plus les relevés de connexion Internet et de téléphonie mobile permettent de savoir presque tout sur un humain contemporain. Son intimité est terriblement « exposée ». Deuxièmement, au contraire de ce premier sens presque actif, son intimité

est exposée au sens passif : elle est exposée à l'intrusion. Les publicités non sollicitées qui polluent les messageries électroniques et les publicités stupides qui clignotent sur les pages du Web sont des intrusions.

Il y aurait plus grave : la mise en réseau n'est-elle pas un révélateur, non pas du propre de l'homme seulement (la culture, le dialogue), mais du « sale » de l'homme (malhonnêteté, violence, perversion) ? Selon certaines interprétations du phénomène Internet, un véritable *principe de perversion* y règne, qui fait de la mise en réseau des individus une fort dangereuse et fort mauvaise chose. Cette thèse technophobe mène à de bonnes questions, elle mérite donc d'être examinée.

Au moment de son apparition, le téléphone a été accusé de servir l'adultère. Ce qui a été le cas, mais on s'y est adapté. On se sépare plus, on se marie moins, et surtout on aime différemment et sans doute mieux : on se fait confiance sans prétendre exercer de contrôle. Tout humain n'est qu'à un coup de fil d'un(e) amant(e) potentiel(le), comme sur l'Internet tout site n'est qu'à un clic de souris du site concurrent. Rien de plus sain, de plus motivant, en termes d'authenticité.

Le Web offre des moyens d'expression aux extrémismes politiques et aux perversions sexuelles. Il est inutile de le nier et il ne faut pas espérer l'empêcher. On n'a jamais inventé le téléphone qui bloque les appels des amants illégitimes. On n'inventera pas le moyen qui empêcherait nos enfants d'aller sur des sites Web sales. Nous devons donc mieux éduquer nos enfants, parce qu'ils découvriront un peu plus tôt certaines formes de saleté humaine. Mais quels seraient les chiffres d'audience d'une chaîne TV gratuite et 100 % pornographique ? Mieux vaut ne pas essayer de le savoir. Probablement, aucun

NOUVELLES CONSISTANCES

humain raisonnable ne consacrerait la plus grande partie de sa vie réelle au sexe (négligeons les limitations physiologiques) s'il en avait réellement le choix, tant l'appauvrissement humain serait évident. La dérégulation nous est plus sensible dans le réel que dans le virtuel, mais faisons confiance à l'espèce : *Homo sapiens technologicus* va s'adapter. En attendant, l'abondance informationnelle dépossède déjà le sale d'une partie de son intérêt : la difficulté et l'interdit. Pour transgresser, il faut repousser plus loin les limites du sale, et cette quête obéit à une loi de rentabilité marginale décroissante. Rapidement décroissante, car on peut représenter en images de synthèse les pires perversions, sans faire de mal à personne... exactement comme on tue par arme à feu tous les soirs à la télé sans tuer personne. Le marquis de Sade est en vente libre, et en livre de poche ; le Web ne propose rien de pire. N'oublions pas que, dans la vie réelle, le sexe comporte aussi sa part de sale... mais pas uniquement cela ! Nous avons toutes les raisons de supposer qu'il peut en aller de même sur l'Internet, suggère un sexologue new-yorkais²⁶² : ne nous laissons pas imposer l'hypocrisie du puritanisme américain, qui ne voit dans le sexe *que* le sale de l'homme.

L'explication du succès de la pornographie sur l'Internet est ailleurs, dans les lois du commerce. Cette activité coûte peu à produire et peut se vendre cher ; il existe donc abondance de l'offre et forte rentabilité. Le réseau, ici, ne fait que mettre en présence acheteurs et vendeurs. Par ailleurs, les flux de micro-discours médiatiques se sont emparés du phénomène « pédophilie sur Internet » pour exactement la même raison – économique – parce que ce thème fait vendre. On évoque très peu le fait avéré que la majorité des actes pédophiles a

pour auteur ou complice un parent. Qui en a jamais tiré des conclusions sur la perversion fondamentale de la vie familiale ? Ici encore, la technologie nouvelle sert de prétexte pour recouvrir de discours inconsistants une question grave que nous ne sommes pas capables de traiter dans le monde réel.

Au temps de l'*Homo sapiens technologicus*, l'espèce humaine a réalisé son unité informationnelle par la mise en place d'un réseau électronique entre ordinateurs personnels. Personne ne l'avait prévu, nous mettons donc un certain temps à le comprendre. Dès 2002, le *New York Times* a eu plus de lecteurs en ligne que de lecteurs papier²⁶³. La délocalisation de l'information donne accès à un forum global, d'abord de l'information, y compris des échanges d'information (le courrier électronique), puis des échanges réels. Lorsque vint Amazon pour vendre des livres et eBay pour vendre de tout, y compris en traversant les frontières, l'unification du marché, son instantanéité et sa transparence, rêves d'économiste, devinrent réalité de consommateur. Depuis toujours, l'existence des vecteurs commerciaux socialise et interconnecte les sociétés : caravanes de chameaux, navires à voiles, trains... L'Internet réalise une interconnexion économique contre laquelle il n'est pas possible, à terme, d'élever des barrières. Il ne s'agit pas de « résister » à la globalisation, elle est un fait. Il ne s'agit même plus de réfléchir à l'effacement des appartenances nationales, il est un fait. Le soi connecté n'a plus un lien aussi essentiel avec son drapeau et son monument aux morts... ce qui laisse espérer moins de morts. Le soi connecté apprend une deuxième langue, l'*international English*, comme on apprend une langue naturelle, par la pratique²⁶⁴.

L'action globale, elle aussi, est un fait. Par l'échange marchand d'abord, comme il arrive souvent. Et pas au niveau

NOUVELLES CONSISTANCES

macroéconomique, mais au niveau le plus microéconomique qui soit. Car la globalisation par le réseau électronique n'est pas un global *descendant*, un média géant qui « arrose » tout le monde, ce n'est pas un global *subi*, c'est-à-dire un flux. C'est un global *agi*, composé par des acteurs, c'est-à-dire par des accès. L'échange marchand échappe alors aux pouvoirs et aux acteurs institutionnels, il passe dans les mains des particuliers. L'explosion de la vente entre particuliers sur l'Internet n'est pas un phénomène de mode, mais la mise en œuvre d'une nouvelle dimension de la relation en réseau. Prenant souvent la forme d'une remise en circulation d'objets d'occasion, ces échanges marchands constituent une solution partielle mais immanente aux pratiques de gaspillage, écologiquement catastrophiques. Il y a du plaisir à se délivrer de la soumission aux hypermarchés et aux « distributeurs », il y a plus encore une joie de la « désintermédiation », qui a un sens philosophique : le soi qui se réapproprie l'échange marchand acquiert une nouvelle consistance sur un terrain, l'économie de la consommation, où on le disait irrémédiablement écrasé par la dictature du global. Grâce au maximum du global, l'Internet, l'économie échappe au global et se transfère vers les acteurs particuliers : l'acteur économique anonyme devient marchand, diffuseur de biens, fixateur de prix. Face à l'éditeur qui persiste à vendre 80 ou 100 € un livre universitaire, une multitude d'anonymes sont capables de le revendre, ou de l'acheter d'occasion, ou de l'acheter neuf en sachant qu'il sera facilement revendable d'occasion. Face aux producteurs de musique qui rançonnent artistes et auditeurs, les anonymes diffusent la musique qu'ils aiment grâce à l'échange de fichiers musicaux entre pairs, le *peer to peer*, notion admirable que nous ne devrions

pas laisser baptiser « téléchargement illégal » par les micro-discours médiatiques et politiques. Les anonymes donnent aux anonymes. Grâce à leurs souris, les petites mains d'*Homo sapiens technologicus* composent une nouvelle main invisible.

L'Internet a même proclamé son indépendance politique. « Nous rejetons les rois, les présidents et même les votes. Nous croyons au consensus approché et aux codes qui marchent.²⁶⁵ » Le global électronique s'est donné une constitution, informelle et évolutive, appliquant une forme radicale de la doctrine de l'État minimal : la régulation minimale du réseau. Le texte fondateur est la Déclaration d'indépendance du cyberspace de 1996, due à John Perry Barlow (ancien parolier du groupe *Grateful Dead*) ; l'institution correspondante est l'Electronic Frontier Foundation²⁶⁶ (EFF, « frontière » étant ici à comprendre au sens de la conquête de l'Ouest, pas à celui des limites d'un État). Ce collectif électronique a pour projet de maintenir libre et ouvert le global électronique lui-même, non pas comme fin, mais comme moyen pour les autres autonomies que des individus ou des groupes résolus entreprennent de construire *via* l'Internet. Le site www.nettime.org est un carrefour pour accéder à ces différentes cultures alternatives de l'Internet. On y constate que la qualité de ce type de forum est celle des individus intervenants : ils créent le réseau en termes de *contenu*. Ici règne une logique exactement contraire à celle de la désuétude des mass media, flux de micro-discours inconsistants, une logique exactement contraire au principe du mépris des contenus.

On ne saurait trop insister sur le lien entre le connectif et le collaboratif. Sa compréhension est essentielle pour définir les potentiels de la mise en réseau des sois. On ne peut pas simplement dire : l'Internet a donné à la nouvelle mentalité

NOUVELLES CONSISTANCES

collaborative un moyen de se développer. Car, en réalité, la nouvelle mentalité collaborative a développé l'Internet, il est l'un de ses effets. Chez Éric Raymond (2000), nous avons lu le principe de succès du collaboratif dans le « logiciel libre » : un réseau d'utilisateurs promus collaborateurs fait émerger un savoir-faire de type *bazar*, supérieur au savoir-faire de type *cathédrale* de l'informatique traditionnelle. Ce serait la « loi de Linus » (du prénom du fondateur de Linux).

Le monde du logiciel libre, les forums d'utilisateurs, les communautés en ligne de toutes sortes (aide à la personne, pédagogie, réseaux militants, etc.) tissent les mille réseaux entremêlés d'un collaboratif que la connexion seule rend possibles. Pour n'en prendre qu'un seul exemple, le projet *seti@home* (<http://setiathome.free.fr>) a rassemblé plus de trois millions d'humains, dans à peu près tous les pays du monde (SETI : Search for Extra-Terrestrial Intelligence). Un petit logiciel à télécharger sur son ordinateur (local) le met en réseau avec un programme (global) de recherche des signes d'une « intelligence extraterrestre ». Lorsqu'un projet commun, fût-il mystico-poétique, est capable de mobiliser, lorsque le geste à accomplir n'a pas de coût économique, mais une forte charge symbolique, le réseau Internet redevient puissance de calcul distribuée : il retourne à son origine et en revitalise l'impulsion initiale.

Reprenons les analyses de la nouvelle économie. On a défini l'entreprise comme système visant des fins, par opposition à un système visant la simple perpétuation de ses moyens, ce qui se révèle être une puissante définition de la *bureaucratie*²⁶⁷. Le réseau est une ressource inespérée d'*anti-bureaucratie*. À nous de produire un maximum de collisions *bureaucratie/anti-bureaucratie*, car,

selon les lois d'une admirable physique politique, ces collisions anéantissent la bureaucratie. Après avoir révolutionné la vie en entreprise, cette logique révolutionne la vie administrative. Les États obligent leur bureaucratie à se mettre en ligne pour réduire ses coûts de fonctionnement, réduisant ainsi son être même. Un professeur qui met en ligne un site personnel ou qui collecte les adresses électroniques de ses étudiants, un étudiant qui dispose de l'adresse électronique de ses professeurs sont autant de pratiques qui permettent des contacts pédagogiques sans interagir avec les bureaucraties, leurs formulaires, leurs délais, leurs « impossibilités » créées de toutes pièces. Le réseau est un principe fortement contraire à la bureaucratie, contrariant au possible sa logique de soumission, de parcellisation de la soumission, de jouissance du pouvoir symbolique. Utilisons cette force.

Le Web propose des « sites » qui sont des documents HTML, c'est-à-dire du texte, de l'hypertexte, des images, éventuellement de l'audiovisuel ou des programmes s'exécutant en ligne. L'usage de ces sites est une résultante de la combinaison entre leur contenu, les accès qu'ils permettent et les actions du soi qui « visite » le site. Certains usages, ceux d'un répertoire en ligne par exemple (encyclopédie ou dictionnaire) ou le téléchargement d'un texte long (livre ou article qu'on lit à l'écran ou après impression papier), constituent pour le soi des accès nouveaux à des contenus consistants. Mais ces usages du Web sont une transposition électronique des capacités du média écrit ou audiovisuel, il s'agit de diffusion de l'*information*, diffusion puissamment développée par le réseau électronique, nous en connaissons l'importance. Autre chose est en jeu dans le courrier électronique, car il s'agit de *communication* entre des soi, et non d'accès à l'information seulement.

NOUVELLES CONSISTANCES

Par le courrier électronique, ce sont des soi qui sont connectés pour se parler, s'écrire, communiquer *de un à un*. Il ne s'agit plus de mass media, ce que le Web est peut-être en train de devenir, il ne s'agit plus de *broadcast*, diffusion *de un vers plusieurs*, il ne s'agit plus d'accès à l'information, mais d'accès à l'autre.

Pour les utilisateurs avertis, la priorité du courrier électronique (e-mail) sur le Web est une évidence. Le Web est ressenti comme un média que l'on feuillette ou un répertoire que l'on consulte, il permet l'accès à une information qui reste *descendante*. Dans le courrier électronique, le soi est engagé dans une relation humaine, sur un autre registre. Par le courrier électronique, les anonymes parlent aux anonymes. Ces liens constituent le potentiel le plus riche dans le réseau de réseaux dont dispose *Homo sapiens technologicus*. La mise en réseau des soi se concrétise dans cette capacité à prendre contact avec toute personne dont l'adresse électronique est accessible. Jamais les personnes humaines n'avaient eu un tel accès aux autres personnes humaines. Cette prise de contact n'est comparable ni à une lettre papier ni à un appel téléphonique. Par rapport au téléphone, le courrier électronique a l'avantage essentiel d'être un média *asynchrone*, c'est-à-dire qui ne fait pas irruption en temps réel dans le temps du destinataire, qui ne s'impose pas à lui en le « sonnant ». Par rapport au bon vieux courrier papier, le courrier électronique a l'avantage d'être instantané, gratuit, informel et de ne demander au destinataire que quelques secondes pour répondre. Nous avons inventé le média écrit parfait – ne soyons pas surpris de ses effets addictifs !

La priorité du courrier électronique se vérifie, dans les faits, en termes de volume du trafic et de temps passé par les

utilisateurs. Il est vrai que le courrier électronique normal (celui qui utilise un logiciel client de messagerie et ne passe pas par un site Web) ne rapporte rien à personne et n'est pas un vrai support publicitaire : il est donc sans intérêt de le comptabiliser, les études des « experts » préfèrent laisser croire à leurs clients que les internautes se précipitent sur les sites Web (qu'ils vendent clés en main). Le primat du courrier électronique se vérifie tout autant dans l'histoire de l'Internet. « C'est pour pouvoir utiliser l'*e-mail* que nous avons commencé à construire l'Internet », dit l'un de ses créateurs²⁶⁸. Jane Abbate retrace avec précision le moment où, dans les années 1970, le réseau Arpanet (l'ancêtre) marque le pas : lorsque sa destination initiale, le partage de ressources de calcul entre sites géographiquement éloignés, se révèle de moins en moins pertinente à cause de l'apparition d'ordinateurs plus puissants, plus petits et moins chers, qui sont installés en local dans les centres de recherche²⁶⁹. C'est alors que le courrier électronique prend le relais, c'est lui qui connaît le succès explosif permettant non seulement la survie d'un réseau des réseaux, mais aussi son évolution : d'un système d'informatique partagée, on passe à un système de communication et, d'abord, de communication entre humains. Un système de partage des moyens de calcul, piloté par l'armée américaine, était voué au déclin. Un système permettant aux chercheurs de tous les pays du monde, progressivement, de bavarder sur le temps qu'il fait et la naissance du petit dernier, entre deux échanges plus professionnels, était voué au succès. Parce que ce réseau connecte des personnes humaines et qu'il est pris en main, conduit dans son évolution par ses utilisateurs eux-mêmes. Dans cette phase critique et aujourd'hui encore, ce sont les micro-actions de chaque utilisateur du courrier

NOUVELLES CONSISTANCES

électronique qui décident de l'avenir de l'Internet, et pas les décisions d'institutions politiques, marchandes ou techniques. Ce sont les utilisateurs et, au premier chef, les utilisateurs de courrier électronique, les soi connectés en tant que tels, qui ont transformé l'Arpanet militaro-scientifique en Internet.

Pour parler aux anonymes en nombre, les anonymes en réseau ont inventé plus puissant que le courrier électronique : le blog. Le blog est un journal, le journal d'un individu, au jour le jour, mis en ligne sur le Web, éventuellement *via* un site spécialisé. De tels écrits ont explosé en importance et en notoriété lorsqu'ils ont été liés à des événements sur lesquels le monopole d'information des nomenclatures se faisait trop lourdement sentir (la guerre en Irak en particulier). Personne n'a pu empêcher le réseau de diffuser ce que vivaient et pensaient des anonymes engagés dans l'action, et une autre lecture des événements est devenue accessible, en temps réel et quotidiennement. Dans ses usages les plus riches en potentiel, le blog permet de créer une intimité avec un acteur engagé dans une action sur laquelle on souhaite acquérir une information de terrain, sans relais institutionnel ou nomenclaturé. Rapidement, journalistes et politiciens se sont mis à écrire de pitoyables « faux » blogs, mais peu importe, ils sont faciles à détecter. Le blog sert d'exutoire aux nombrilismes et aux vanités, mais pourquoi pas ? Même sans être la petite nièce ou le cousin d'un éditeur, chacun peut entretenir le monde entier de ses émois quotidiens sans encombrer les librairies ni couper les arbres, ce qui est incontestablement un progrès.

La photo de presse la plus importante de 2004 n'est pas due à un reporter photographe, mais à un appareil photo numérique manié par un imbécile. Il s'agit des photos des tortures et humiliations infligées aux Irakiens par l'armée

américaine, à la prison d'Abou Ghraib, à Bagdad. Parce que numériques, ces images ont fait le tour du monde très vite et inévitablement. Elles en disent plus long, dans leur vérité crue, rendue possible par la technologie, que les plus brillantes analyses géostratégiques ou philosophiques produites sur le moment. Elles n'ont pas de recul, ce n'est pas le propre de l'image, mais elles ont la valeur du fait.

À l'autre extrême, en quelque sorte, le monopole du global est en passe d'être brisé dans le domaine clé de la publication des travaux scientifiques de référence. Les revues scientifiques publient ou ne publient pas un article pour bien d'autres raisons, inavouées, que sa qualité scientifique. Tous les chercheurs savent qu'il faut passer par la nomenclature, cette plaie des institutions de l'ancien monde. Le modèle économique et intellectuel des publications scientifiques étant absurde (ces revues à la fois se vendent cher, bénéficient de généreuses subventions, ne rémunèrent pas les auteurs et, pour certaines, les font payer !), il a donné naissance à un mouvement mondial de chercheurs pour la publication en ligne des travaux de référence, dès le début des années 2000, un mouvement qui reprend les valeurs du mouvement du logiciel libre²⁷⁰. On ne s'étonnera pas que leur manifeste, l'appel de Budapest, décline la notion d'*open source*, venue du logiciel, en notion d'*open access* : « accès ouvert », car c'est d'accès qu'il s'agit.

Une éthique de l'*open access* serait une révolution culturelle. Dans tous les domaines de la connaissance, y compris les sciences humaines, la publication gratuite en ligne est en train de briser le pouvoir stérilisant des institutions de l'édition, de déposséder les nomenclatures et de contourner les circuits financiers. Avant de s'inquiéter de la qualité des articles ainsi publiés (par des universitaires et des laboratoires reconnus), il faut rapprocher deux

NOUVELLES CONSISTANCES

faits : les revues scientifiques les plus prestigieuses ont été piégées par des faussaires à plusieurs reprises, et l'encyclopédie libre, ouverte et gratuite *Wikipédia* est aussi fiable que l'*Encyclopaedia Britannica* selon une étude de... *Nature*, elle-même revue scientifique de référence²⁷¹ (qui se fait elle aussi régulièrement piéger par des articles bidonnés). Les institutions publiques les plus officielles soutiennent maintenant les sites mettant des centaines de milliers d'articles scientifiques en accès libre²⁷². La logique des réseaux permet de sortir des logiques de pouvoir et de hiérarchie, des logiques de bureaucratie et de publicité qui règnent aussi sur le monde de la publication scientifique.

L'accès culturel que permet le réseau électronique n'est en rien limité au domaine des scientifiques, ils n'ont que quelques années d'avance dans le maniement des nouveaux outils de communication. Dans les domaines de la littérature et de la pensée, on constate que l'Internet a commencé à corriger les plus grands scandales éditoriaux français, en particulier les traductions inexistantes, gravement mutilées ou incompréhensibles des plus grandes œuvres rédigées dans d'autres langues (Heidegger en est le meilleur exemple). L'éditeur peut acheter tous les droits, il a tous les droits sur la marchandise. Sauf que l'information est autre chose et qu'une traduction alternative et illégale, dans le plus respectable esprit de résistance, peut être mise en ligne et sera consultée. Il n'y a pas à s'inquiéter de l'accès aux textes de valeur lorsqu'ils sont mis en en ligne, ils sont *plus accessibles*, de partout sur la Terre, que ne le sont les librairies encombrées par les flux de la promotion.

La dématérialisation de la culture donne une nouvelle consistance au *principe du meilleur piège à souris*, principe attribué

à Emerson : « Si quelqu'un est capable d'écrire un meilleur livre, de prêcher un meilleur sermon ou de construire une meilleure tapette à souris que son voisin, alors, même s'il bâtit sa maison au fond des bois, le monde tracera une route jusqu'à sa porte.²⁷³ » Un moteur de recherche permet de remonter en quelques secondes ou minutes aux textes importants, c'est la dimension vertueuse de l'abondance informationnelle. Le monde n'a pas tracé une route en asphalte vers celui qui a quelque chose de valeur à dire, mais une autoroute électronique ou, plus exactement, tout un réseau de voies électroniques.

Lorsqu'il cesse d'être démocratique, le monopole de l'information résiste mal à la logique des réseaux et à la dématérialisation de l'information. Pour les petits excès de pouvoir comme pour les grands. Commençons par du local : le 13 juin 2001, la CGT ordonnait un blocage de la distribution de la presse quotidienne nationale en France par les NMPP, pour faire pression sur le groupe Amaury qui voulait distribuer *Le Parisien* en dehors de leur monopole. Aucun journal papier n'a été accessible, mais les journaux électroniques étaient en ligne et ce fut pour eux le premier grand jour de succès en France, d'autant plus que les éditions électroniques normalement payantes étaient accessibles gratuitement pour l'occasion. Les gros bras syndicaux ou patronaux peuvent bloquer les entrepôts et les camionnettes de livraison, pas l'Internet.

Le site de Reporters sans frontière (www.rsf.org) permet de suivre l'état de la répression de l'accès à l'Internet dans le monde, ce qui donne une très bonne carte *inversée* de l'état de la démocratie dans le monde. Le seul pays interdisant réellement l'Internet est la Corée du Nord, c'est-à-dire le dernier enfer

NOUVELLES CONSISTANCES

totalitaire ancien modèle. La Chine et les pays islamiques viennent juste derrière, en termes de démocratie comme en termes d'efforts pour museler l'Internet. Dans chaque cas, le réseau prend en charge, à partir d'autres pays, la mise en ligne des journaux interdits. Cela ne rétablit pas pour autant l'accès, qui est la véritable réalité du réseau, et cela ne rétablit pas non plus le courrier électronique, le lien entre les sois, qui est le plus important du réseau. Lorsque les moyens de diffusion (radio et satellite) permettront à de petits récepteurs (type téléphone mobile) de se connecter à l'Internet sans passer par un autre relais matériel (soumis aux États-nations), la « démocratie électronique » mondiale aura franchi un pas décisif.

Déjà, partout dans le monde, la marginalité connectée est devenue une source d'information alternative incontrôlable par les pouvoirs institutionnels. L'URSS des années 1970 était obsédée par la surveillance des photocopieuses, qui diffusaient la littérature interdite. Rien de tel n'est imaginable avec l'Internet, où foisonnent les sites d'information alternative, souvent eux-mêmes rassemblés en réseau. À l'échelle mondiale, depuis 2000, l'Independent Media Center (www.indymedia.org) est un acteur politique de premier rang, qui a un programme²⁷⁴ et dont les activités sont suivies de près par les services de renseignement. Cette présence d'information alternative modifie radicalement la donne informationnelle, donc politique et même morale, sur les points chauds, lorsque l'information institutionnelle devient propagande : guerres, régulation du commerce mondial, écologie, mouvement de revendication qui prend de l'ampleur. Sur l'un de ces points chauds, la polémique sur le réchauffement climatique, le mouvement d'information alternative rejoint le mouvement pour la publication scientifique

ouverte : le site *www.realclimate.org* regroupe des chercheurs qui veulent s'exprimer sur la question sans filtre institutionnel (*climate science from climate scientists*, « la science du climat directement par les scientifiques »). Le réseau des soi connectés pourrait bien constituer dès maintenant la meilleure source de culture, d'information et de science qui soit accessible à l'*Homo sapiens technologicus* et qui lui soit *accessible* en un sens jamais vu encore sur cette planète.

Le global comme risque

Nous venons de voir avec quelle intensité et quelle profusion apparaissent de nouvelles consistances, non dans le global lui-même, mais dans l'intime des soi connectés grâce aux ressources du global. La globalisation technologique est *moyen* et non pas *fin*, elle n'a de consistance que par les usages. Mais un autre global, sombre celui-là, impose à la modernité sa présence, toute négative. Ce qui nous unit vraiment pourrait bien être ce qui nous menace. Je le regrouperai sous la notion de *risque*. Le changement climatique, le nucléaire civil ou militaire, les menaces biologiques naturelles ou artificielles... : nous ne connaissons que trop le registre des menaces globales. Le risque, de plus en plus global, nous rassemble, assez paradoxalement, contre lui. De nos technologies, de nos dirigeants, de nos décisions, nous attendons l'*absence de mal*, au moins autant que nous en attendons du bien. Nous avons tendance à mettre la gestion du risque au même niveau que la gestion des bienfaits. Dans un ensemble plus vaste, la *gestion du confort* – le négatif de la gestion du risque – dispose de plus en plus d'une sorte de priorité. C'est cela que l'on appelle « principe de précaution²⁷⁵ », si cette notion a un sens. S'il veut déployer les potentiels positifs

NOUVELLES CONSISTANCES

qui s'offrent à lui, *Homo sapiens technologicus* doit « gérer les risques » qui en sont indissociables. Pour cela, il faut donner un sens plus précis à la notion de risque.

D'abord craint sous forme d'une guerre nucléaire, puis d'un accident écologique majeur, le risque est aujourd'hui essentiellement global. Parfois même, c'est le global qui fait peur, dans son principe, plus que la matérialité de tel ou tel risque. Le totalitarisme bureaucratique de l'URSS avait déjà produit des catastrophes industrielles et écologiques, y compris nucléaires, mais la nouveauté de Tchernobyl fut la perméabilité du rideau de fer aux nuages de poussières radioactives. Nous avons réussi à échapper aux armes de l'URSS, mais pas à sa pollution. Il en va de même du risque climatique : les aciéries chinoises pourraient être plus dangereuses pour nous que les missiles chinois.

Dans une analyse brillante et souvent reprise, Martin Albrow (1996) définit purement et simplement la globalité du monde contemporain par la globalité du risque. Nous passons de l'*âge moderne* à l'*âge global*, car c'est la globalité qui caractérise le monde contemporain²⁷⁶, telle est sa thèse de départ. La phase de transition vers l'âge global se serait ouverte avec Hiroshima (au milieu du xx^e siècle) et se serait terminée avec l'avertissement du United Nations Panel on Global Warning²⁷⁷ (à la fin du xx^e siècle), c'est-à-dire avec le problème du réchauffement climatique. Il en résulte une désuétude de l'État-nation, qui n'est plus à la bonne échelle. Sur la planète désormais petite de l'*Homo sapiens technologicus*, il est dangereux de se sentir Français, Américain ou Chinois. Le global négatif du risque nous impose maintenant la conclusion que suggérait l'analyse positive du réseau global à Nicholas Negroponte : « Les nations

aujourd'hui ne sont plus à la bonne échelle, elles ne sont pas assez petites pour être locales et elles ne sont pas assez grandes pour être globales.²⁷⁸ » Le risque nous cisaille au niveau de notre plus grande faiblesse collective, de notre plus grande désuétude collective : nous ne sommes organisés pour agir ni sur le local ni sur le global. Nos collectifs désuets nous engluent.

Cette paralysie devant le risque global a son sociologue, l'Allemand Ulrich Beck, qui a lancé le concept de « société du risque » en 1984. Sa réflexion est politique, ce qui fait sa force et sa limite. Le global est pour lui une nouvelle manière de poser la question du politique : notre civilisation étant devenue globale, elle n'a plus d'ennemi externe, elle a des ennemis internes, dans son propre fonctionnement. Selon lui, à la société moderne d'abondance, dont le problème était la *répartition des richesses*, succède une société globale menée au niveau « subpolitique » par une conjonction d'acteurs technico-économiques et qui a pour problème réel la *répartition des risques*²⁷⁹. Beck approfondira la notion de risque, notamment pour prendre en compte la réalité de Tchernobyl, et non plus seulement la *possibilité* d'un Tchernobyl : il distingue le *risque*, calculable, « gérable », et la *menace*, incalculable, qui ne peut être simplement gérée techniquement²⁸⁰. Le changement d'échelle des Tchernobyl qui nous menacent s'exprime chez Beck par une métaphore restée fameuse : « Le système de régulation pour un contrôle "rationnel" de la dévastation est à peu près aussi efficace que le seraient des freins de vélo sur un avion de ligne.²⁸¹ » Pour arrêter ou ralentir la machine, il ne suffira pas d'appuyer plus fort sur le frein. Au minimum, propose Beck (2002), le dépassement des entités nationales s'impose à nous pour passer à une politique « cosmopolitique », c'est-à-

dire globale – à la mesure de la menace globale. Serait-ce aussi simple ?

Le nouveau problème de la menace globale représente une extension du domaine du politique sur laquelle le pronostic d'Ulrich Beck semblait d'abord osciller entre « neutre » et « réservé ». Il y a crise des institutions, écrivait-il, c'est-à-dire, selon sa vision du politique, crise des systèmes de légitimation (héritage de l'école de Francfort) et absence d'acteur et de procédure reconnus de résolution des conflits (héritage de la méthode sociologique). Ensuite, l'idée de politique cosmopolitique prend chez Beck de plus en plus nettement la figure d'une solution de nature politique, d'un renouveau cosmopolitique de la politique. Il s'agit de créer de nouvelles institutions, des organismes internationaux, on se retrouve en compagnie de la bonne vieille politique et même en train de reparler d'une « droite » et d'une « gauche »... « cosmopolitiques »²⁸² ! Je suis convaincu que les vertus du préfixe « cosmo- » ne suffiront pas à revenir en arrière sur la désuétude du politique. S'il s'agissait de créer un organisme de régulation, avec sa bureaucratie et son budget annuel, s'il s'agissait de créer des institutions et d'y nommer des politiciens ou des experts, nous n'aurions pas de problème, car nous savons faire cela, nous ne faisons que cela. De telles bureaucraties pullulent déjà. De tels experts se pressent aux portillons de la nomenclature. Mais le global, comme menace ou comme opportunité, n'est pas politique en ce sens-là, les institutions et autres désuétudes font partie du problème et non pas de la solution²⁸³.

Pour aller plus loin que cette approche sociologique et, finalement, politique, il faut reprendre l'analyse de la notion de risque. Pour *Homo sapiens technologicus*, cet immatériel,

le risque, est une *valeur immatérielle négative* qui a pris, pour longtemps, une consistance spectrale : catastrophe naturelle dont nous sommes conscients et informés, tout de suite après, par des images, des flux d'images et même, avant, par des statistiques ; catastrophes technologiques majeures que la désuétude des institutions laisse pendre au-dessus de nos têtes comme autant de nuages qui ne contournent pas les frontières ; catastrophes terroristes que la désuétude politique globale ou bien provoque ou bien ne sait pas éviter.

Cette valeur négative que constitue le risque est aujourd'hui un cheval de Troie idéologique. Revenons sur le traitement politique et médiatique du problème des OGM, qui est sournoisement idéologique²⁸⁴. Car entre deux argumentations il faudrait choisir :

- 1) Ou bien les OGM présentent un *risque* (matériel) pour la santé humaine et les équilibres écologiques : dans ce cas, il s'agit d'établir des faits et c'est un problème essentiellement scientifique.
- 2) Ou bien les OGM représentent une *faute* (morale ou spirituelle), une transgression morale de ce que les humains ont le droit de faire avec la nature : dans ce cas, il s'agit de valeurs, morales ou religieuses – des valeurs qui n'engagent que ceux qui y croient.

L'idéologie sournoise réside dans la confusion de ces deux niveaux, qui n'ont en réalité aucun rapport. Dans la surenchère polémique, le véritable enjeu est le métaproblème de la liaison entre (2) et (1) : faire en sorte que ce qui est « moralement » ou « spirituellement » condamnable soit aussi « matériellement » dangereux. Le véritable enjeu du débat est ailleurs, il est dans le principe : c'est dangereux *parce que* c'est immoral, ce qui

prouve bien qu'il y a des « valeurs » (religieuses ou politiques, peu importe)... Voilà une bien hypocrite façon de remettre en circulation des options discréditées. Il faut démythologiser le risque comme on démythologise la science et la technologie.

Un spécialiste non conformiste du risque, Charles Perrow (1994), définit l'*accident normal* dans un système industriel complexe : il provient de ce qui *n'est pas* pris en compte par les entraînements, les simulations, les améliorations techniques, les sauvegardes et sécurités de tout type, il provient de cette partie non représentable qui est impossible à éliminer dans toute représentation d'un système. En conséquence, lorsqu'il survient, un tel accident n'est pas compris, il est par nature non identifiable par le cadre d'analyse et on y réagit donc mal, de manière inappropriée : ce qui lui permet, par des synergies négatives, de développer pleinement sa nature d'accident, voire de catastrophe. Ce type d'accident, et donc de risque, me semble une extension jusqu'à l'absurde de la puissante loi de Murphy (« tout incident qui peut survenir surviendra »), extension qui a été aperçue par Ulrich Beck²⁸⁵ : si les experts estiment qu'un risque est extrêmement faible (il faudrait un milliard de fois la durée de vie de l'univers matériel pour que l'accident survienne) et que... l'accident survient, que la vie sur Terre en est anéantie, alors cela *ne réfutera pas* la théorie, l'estimation des experts restera valable – c'était très peu probable, mais cela s'est produit. On en conclut que lorsque la catastrophe survient, *elle survient à 100 %*, même si sa probabilité était de 10^{-56} %. Un accident « normal » est un accident qui peut survenir dans un système. Donc, s'il survient, c'est « normal », au sens où le système le portait en lui comme l'une de ses possibilités. Rien d'anormal ne s'est produit, juste de l'improbable, mais rien

n'est plus normal dans notre univers. Il ne reste qu'à ajouter à cette analyse ontologique une analyse logique : quel que soit un accident qui se produit effectivement, il était possible dans le système, donc normal.

La logique de la prévision et de la prévention des accidents se révèle donc bien plus complexe qu'on ne le croit. Il est vrai que les opérateurs des systèmes industriels ont tout intérêt à maintenir le risque dans une problématique de « gestion » de l'exceptionnel. Charles Perrow définit les catégories de risques qui ont l'avantage de ne pas avoir de responsable, les risques imprévisibles, inévitables, qu'il est impossible de ne pas courir. Et même mieux : ces accidents qui, lorsqu'ils surviennent, « nous apprennent quelque chose », en particulier comment faire pour qu'ils ne se reproduisent plus. Pourtant, ce qui est « géré » dans un système industriel, ce sont les coûts, pas les risques. Ces derniers sont gérés selon une logique de coûts, à partir d'une estimation probabiliste de l'événement. Ainsi se met en place la situation qui conduit à l'*accident normal*. Tout le monde a bien fait son travail et la catastrophe qui pouvait survenir est survenue.

Une catastrophe conceptuelle, si l'on peut la qualifier ainsi, est la mère de toutes les catastrophes : la désuétude du politique, la désuétude institutionnelle. Le risque global s'enracine dans notre refus de considérer le risque en termes de responsabilité et de décision réelles. Face à la nouvelle consistance, noire, du risque, nous ne savons pas opposer la consistance, claire et nette, de nos résolutions, collectives et individuelles.

Peut-être parce que la notion de risque n'est pas tout à fait la bonne, c'est de *danger* qu'il s'agit. Ici encore, Langdon Winner²⁸⁶ est de bon conseil. Avec une ironie mordante, il part

de publicités d'industriels nous expliquant tous les « risques » de la vie quotidienne, car la vie est faite de risques, il ne faut pas en avoir peur... Winner montre que la notion de risque est porteuse d'un style d'analyse qui est secrètement biaisé : une activité « à risque » est une activité bonne, mais qui, bien sûr, recèle une possibilité d'accidents dont les peureux auront peur, parce qu'ils sont peureux et stupides. Il ne faut pas commencer à parler « risque » avec un industriel ou un expert, il aura toujours raison. En réalité, ce n'est pas de cela qu'il faut parler, mais de *dangers*, d'activités dangereuses et irresponsables : la vraie question porte sur la *responsabilité* du *danger*, exactement ce que veulent éviter industriels et politiques : qui est responsable, de quoi, comment, avec quel contrôle et, surtout, avec quelle légitimité ? N'acceptons pas la menace de dangers que nous n'avons pas acceptés : c'est le quasi-pléonasma qui redéfinit la démocratie à l'âge du risque.

Le risque global pose la question de l'irresponsabilité globale. Dans un monde où les responsables sont irresponsables, le problème n'est pas de savoir s'ils sont ou non coupables, mais de prendre ses responsabilités. La réappropriation du risque global est donc une urgence dans le programme de réappropriation de la technologie, une réappropriation démocratique, c'est-à-dire avant tout individuelle²⁸⁷.

Retrouvons la fraîcheur de pensée des Lumières : dans l'expression galvaudée « principe de précaution », il faut souvent reconnaître les médecins de Molière, la vertu dormitive de l'opium, celui des médias et des politiciens. Le politiquement correct est aujourd'hui « principe-précautionneux » et nullement gêné par l'absence de signification réelle de cette expression, car tel est justement l'objectif : ne rien faire de réel. Mettre en

circulation un slogan, un micro-discours qui éteint la réflexion et l'évaluation critique. « Application du principe de précaution » signifie : circulez, il n'y a rien à voir, on s'en occupe. C'est le contraire que demande *Homo sapiens technologicus*, décidé à se réapproprier l'essentiel. Y compris le risque.

4.3. Confort, loisir, culture, santé

Homo sapiens technologicus peut s'appuyer sur de nouvelles consistances pour dépasser les désuétudes héritées et asseoir de nouvelles résolutions. Dans le local concret de l'existence individuelle, quatre titres de nouvelles consistances me semblent importants : confort, loisir, culture, santé.

Confort : assumer l'abondance

En même temps que nous devons assumer la modernité et la technologie, nous devons assumer l'abondance, ses causes et ses conséquences. La marge de l'action possible se trouve dans ce que nous allons faire de l'abondance. Parmi les conséquences, mais aussi parmi les causes de l'abondance, figure le *confort*, auquel il convient de donner une signification philosophique déterminée. Aussi importante que la transformation souhaitable des *risques* en *responsabilités*, me semble être souhaitable la transformation des *conforts* en *opportunités*. Une même logique y est à l'œuvre, celle d'un soi capable d'assumer.

Le confort est l'une de nos valeurs, qui conduit nos choix, motive nos actions réelles et, en tant que valeur, doit être assumée par l'exercice d'une lucidité qui est le commencement de la sagesse. Sortons d'une situation qui est plus confuse encore que celle de n'avoir pas de valeurs : ne pas assumer

NOUVELLES CONSISTANCES

les valeurs que l'on a²⁸⁸. Un confort assumé comme valeur, individuelle et collective, ne serait pas géré honteusement, il pourrait redevenir opportunité de l'humain. La valeur positive du confort fait système avec la valeur négative du risque, ces deux valeurs circulent, elles s'échangent : beaucoup plus de confort contre un peu plus de risque ; un peu moins de risque contre un petit peu moins de confort. Le *prix du confort* et les *coûts du risque* : de cela nous sommes les gestionnaires.

Le confort « conforte », donne assise au soi, même s'il s'agit d'un vécu superficiel et fragile. Le confort reconforte, il appartient au mode d'être que nous avons à redécouvrir : le soin de soi. Pourtant, la notion de confort a retenu l'attention des sociologues plus que celle des philosophes ou même des psychologues.

La grande majorité des « mal logés » officiels ne se sent pas mal logée, écrit Jacques Dreyfus (1990). Ils se sentent mal, mais selon un autre référentiel ; ou, plus simplement, ils ne se sentent pas mal, ils ont autre chose à faire que se situer sur cette échelle psychosociologique. Jusqu'ici, l'immense majorité de l'humanité a vécu sans le « confort moderne », c'est-à-dire eau et gaz à tous les étages. Si c'est à ce niveau de dispositif matériel normé que l'on situe le problème, alors il est effectivement technocratique et la voix autorisée pour parler du confort est celle de l'INSEE et de ses normes. On peut espérer mieux.

Dans une étude de même nature, Jean-Pierre Goubert rassemble des éléments qui donnent à réfléchir. La température qui règne dans les habitations illustre l'idée du confort conçu comme « idéal technique²⁸⁹ », qui me semble paradigmatique. En matière de chauffage (et de climatisation), le « confort thermique » se définit comme l'absence de sensation thermique.

« J'ai un peu froid » signifie augmenter d'un cran le chauffage ; « j'ai un peu chaud » signifie diminuer d'un cran le chauffage en hiver et augmenter d'un cran la climatisation en été. Sous l'angle d'une analyse existentielle : est-ce que se sentir bien, c'est ne plus se sentir du tout ? La sensation agréable n'est-elle autre chose que l'absence de sensation (présupposée désagréable) ? Petite mort ou nirvana du confort ? Comme si le confort ne pouvait être reconnu comme un positif. Il me semble au contraire que l'on peut *sentir* le confort thermique d'une pièce, que l'on ressent aussi l'atmosphère saine et la propreté qui y règnent, que l'on ressent quelque chose à la simple vue d'un bon canapé. Ce seraient des sensations à travailler, des exercices de sagesse. Les philosophes existentiels de la technologie (Don Ihde, Albert Borgmann) nous ont justement appris cela : l'importance d'une douche, de l'eau potable, d'un vêtement propre. Rien de méprisable dans les valeurs du confort, rien qui ne puisse être légitimement senti, ressenti, apprécié. Il serait au contraire essentiel d'y devenir sensible, il serait essentiel d'être *en éveil*, de voir les éléments de confort. De s'y conforter, de s'en conforter. Pour y prendre appui, pour passer à autre chose.

Olivier Le Goff (1994) retrace la naissance de la notion contemporaine de confort dans le travail des ingénieurs, sous l'impulsion du marketing. Le domaine le plus intéressant semble être celui de la conception des automobiles : les sièges, le confort thermique, le confort acoustique, etc. Ce confort-là appartient à la représentation collective d'un « bonheur technique marchand²⁹⁰ ». Souvent il s'agit de créer des besoins, c'est-à-dire des *inconforts* que l'industrie se propose de traiter pour ramener le consommateur à son état normal et neutre de « confort ». Mais, derrière ce confort bêtement consumériste,

NOUVELLES CONSISTANCES

un système de valeurs beaucoup plus solide est à l'œuvre, que Le Goff décrit en une analyse qui me semble caractériser le confort du xx^e siècle dans son ensemble : il est devenu un droit de l'individu, que la société doit satisfaire, cette capacité à le satisfaire constituant de plus en plus l'essentiel de la légitimité sociale. La politique française des HLM est le symbole de cette prise en charge publique du confort. La sociologie de la légitimation est ici sur son terrain : « Le confort est ainsi l'étalon symbolique qui permet de légitimer un certain mode de développement économique, lequel apporte, pour l'instant encore, l'abondance et la modernité. Le confort semble définitivement être le signe qui donne à voir la correspondance parfaite entre le progrès économique et le progrès social.²⁹¹ »

Le régime si particulier de la valeur confort devient alors plus clair, me semble-t-il : le confort est porteur d'une symbolique très forte, il démontre l'équivalence *démocratie/technoscience/conditions du bonheur individuel*. La troisième partie du livre d'Olivier Le Goff opère l'élargissement nécessaire vers une symbolique sociale universelle et incontestée : tout est confort, le confort est partout, il en perd sa spécificité, c'est la société tout entière qui doit être « confortable ». Alors apparaissent les *nouveaux inconforts* : l'insécurité, la précarité économique, la pollution, etc.

Comment assumer l'idée que le confort est une valeur humaine ? Pour commencer, ne confondons pas la promesse de la technologie avec sa caricature publicitaire. Il est vrai que le confort matériel produit un semblant de confort intellectuel. Bien nourri et bien distrait, l'être humain est soumis à la tentation de considérer que le bonheur est atteint. La gestion de ce confort est une valeur humaine, et donc une fin légitime. Mais pas ce que les philosophes appellent une fin « dernière »,

une véritable valeur, pas une valeur vraiment *humaine*, au sens où l'humain est l'être qui se soucie de ses propres fins. Plutôt une valeur animale, ce qui n'est pas rien. Une étape tout à fait légitime, mais une étape seulement. Lorsque nos besoins animaux sont satisfaits, nous sommes justement dans les meilleures dispositions possibles pour devenir humains. C'est alors, et nous y sommes, que nous nous trouvons un peu dépourvus. La technique satisfait les besoins animaux : elle nous met à portée de l'humain.

Le confort porte en lui opportunité et dérélliction. Quand on se sent bien, *on se sent*, on peut être soi plus librement et plus intensément, s'occuper de soi pour en faire quelque chose. Mais souvent aussi, quand on se sent bien, *on ne se sent plus*, le niveau de conscience s'abaisse au lieu de s'élever. Ce n'est pas la faute du confort, du canapé ou du chauffage, c'est la faute de l'humain, qui décide de ce qui est opportunité et de ce qui est dérélliction.

Loisir : la guerre du temps

Pour mieux se dépêtrer de la notion devenue (scandaleusement) vieillesse de « culture », faudrait-il parler du souci de son « confort culturel » dans le monde du *loisir* ? Ce processus est en cours. La civilisation du loisir permet de jeter un pont entre la valeur de fait, le confort, et une inspiration plus digne, la culture. Les *loisirs culturels* n'ont rien de méprisable, ils pourraient bien être la première forme d'une culture agréable, un gai savoir démocratique qui donnerait aux anonymes les accès nécessaires à la constitution d'un soi consistant. Abandonnons le mot « vulgarisation », parlons de *démocratisation culturelle*, de *diffusion culturelle*, de *transmission culturelle*.

NOUVELLES CONSISTANCES

Un choix radical s'impose dans le loisir, entre un accès permettant la constitution de soi ou une soumission à des flux inconsistants. Il ne s'agit pas d'occuper intelligemment ses loisirs, mais, en réalité, de choisir un mode de vie. Chaque jour, les effets d'inconsistance de l'âge du loisir menacent un peu plus notre civilisation²⁹². À force de choisir ses politiciens selon les principes de la Star Academy, à force de prendre la distraction télévisuelle du soir ou les catalogues hebdomadaires de pub pour de l'« information », nous devenons comparables à ces foules désespérantes des IV^e et V^e siècles (la décomposition finale de l'Empire romain) qui ne se souciaient que des Jeux, des distractions publiques – chassés d'une ville par une attaque barbare, nous disent les historiens, et aussitôt arrivés dans une autre, les réfugiés se renseignaient en priorité sur le programme des Jeux.

La théorie de la « classe de loisir » de Thorstein Veblen (1899) demande à être adaptée au monde de l'*Homo sapiens technologicus*. Comme Veblen l'avait compris au XIX^e siècle, le loisir reste une activité à très forte signification sociale et il repose beaucoup plus encore que Veblen ne le pensait sur les activités de consommation. Nous *consommons* du loisir. Le loisir est donc affecté par la désuétude de la marchandise, sa première apparence est celle du clinquant publicitaire marchand. L'expérience la plus superficielle que nous en avons est celle de la consommation déceptive, celle d'un véritable loisir factice – le charter transporte les touristes vers une île lointaine, ils regardent un film pendant le vol, regardent la télé à l'hôtel pendant leur semaine et écrivent sur leurs cartes postales qu'ils vivent dans un décor de carte postale. Mais on peut espérer mieux du loisir que sa simple consommation.

Nous pouvons tirer beaucoup de notre capacité à *jouer*. Le jeu est un élément essentiel dans la mise en lien du confort, du loisir et de la culture. L'homme moderne pratique un mélange d'activités : communiquer, jouer, apprendre, travailler. La division sociale du travail séparait les genres, la société industrielle parcellisait les occupations de l'humain. Le monde contemporain nous propose de nombreuses activités au statut beaucoup moins net et nous sommes aujourd'hui nombreux à consacrer de plus en plus de temps à des tâches qui sont indissociablement communication, jeu, apprentissage et travail. Nicholas Negroponte²⁹³ dit tout haut ce que chacun expérimente plus ou moins directement, sans toujours l'accepter. Quand vous étiez enfants, demande-t-il, est-ce que vous discutiez stratégie et codes numériques pour résoudre des problèmes, est-ce que vous cherchiez souvent à apprendre quelque chose plus vite et mieux que les autres ? Les enfants qui disposent d'une console de jeu, oui. Tout le monde connaît ces situations où, pour résoudre un problème sur le micro-ordinateur, on appelle les enfants au secours. Dans les jeux, ils comprennent instantanément des protocoles et des situations complexes, en trois dimensions, avec des dizaines de paramètres à intégrer en temps réel (objectifs, dangers, ressources...). Pour ma part, bien que je sois familier des ordinateurs, j'ai souvent été ridiculisé par mes enfants dans cet apprentissage. Pour la première fois sans doute, affirme Negroponte, un *avantage concurrentiel* est offert à la jeunesse en tant que telle, par le type de performance que demande la révolution numérique. Quels que soient leur milieu d'origine, leur sexe ou leur race, les jeunes apprennent plus vite que les adultes : un adolescent moyennement doué à l'école apprend plus vite et mieux qu'un adulte diplômé.

NOUVELLES CONSISTANCES

Pour les nouvelles générations, le numérique est une *langue maternelle*, nous n'aurons jamais un accent aussi parfait que le leur. Pour la première fois aussi, les apprentissages fondamentaux sont intégrés aux activités ludiques. Souvent, se distraire c'est apprendre, et apprendre c'est se distraire. Il en faudrait peu pour que les « jeux » électroniques intègrent des apprentissages mathématiques (c'est déjà le cas), linguistiques, littéraires, historiques, esthétiques... « *Just do it !* » a-t-on envie de lancer aux institutions d'enseignement – mais ce serait oublier désuétude et glu bureaucratiques.

Toujours selon Negroponte, les catégories anciennes d'un travail dépourvu de signification et entrecoupé de périodes de repos également dépourvues de signification sont remplacées par un développement personnel d'apprentissage permanent. Le graphiste qui découvre un nouveau logiciel de création graphique sur lequel il passe le week-end, chez lui, n'est pas « asservi » à son patron : s'il n'avait pas cet emploi-là, il aurait quand même passé son week-end sur ce logiciel pour ses propres créations. Peut-être y a-t-il une paille d'optimisme « californien » dans l'œil de Negroponte... mais combien de poutres idéologiques obstruent le champ de vision de ses détracteurs !

Un facteur existentiel privilégié intervient souvent dans les analyses qui précèdent : le *temps*. Le rapport de l'homme à l'être – et à lui-même – n'est possible que dans l'horizon du temps. Cette donnée philosophique se manifeste pour l'*Homo sapiens technologicus* sous une forme particulièrement dramatique que je voudrais appeler « guerre du temps »²⁹⁴. L'individu, le soi local et concret exposé aux flux inconsistants de l'abondance, doit se concevoir comme un guerrier, un combattant de la guerre du

temps. Elle est déclenchée, elle fait rage et le meilleur moyen de perdre cette guerre est de ne pas en avoir conscience.

Il faut établir solidement la défense d'un espace intime du soi, qui est du *temps* et non de l'espace. Nous avons l'habitude des guerres menées collectivement et pour la défense de l'espace (« national »). Nous devons apprendre la guerre menée individuellement et pour la défense de son temps. Il s'agit d'une guerre civile ou insurrectionnelle, car c'est en termes de *soumission*, de *soumission temporelle* de l'individu, que se pose le problème.

La réappropriation de son temps sera une victoire de la sagesse²⁹⁵. Le plus intime de l'humain est le déroulement de sa vie, chacun de ses instants, son temps. Dès l'apprentissage scolaire de la soumission, c'est la soumission temporelle qui est essentielle : rien n'est plus grave que d'être en retard ou absent (pour un élève), car c'est une insoumission temporelle. La déscolarisation est considérée comme un drame social non pas à cause de ce que l'intéressé n'apprend plus à l'école (on conçoit qu'il n'y apprenait rien depuis longtemps), mais parce que c'est une insurrection temporelle, une réappropriation coupable de son propre temps. Pendant ces innombrables heures d'enfermement scolaire, on apprend très bien l'essentiel de ce que l'on a à apprendre : la soumission temporelle. La vente de son temps de travail, ensuite, sera presque une délivrance, tant les formes contemporaines du travail sont en avance sur l'école en termes de soumission temporelle. Sans oublier que l'une des plus incontestables valeurs ajoutées de l'école est elle aussi temporelle : son fonctionnement de garderie géante est indispensable au fonctionnement social de chaque jour ouvrable.

NOUVELLES CONSISTANCES

Désormais, l'individu gère un *budget-temps* dont le temps de travail n'est qu'une partie²⁹⁶ et dont le *temps libre* devient la part la plus importante, non seulement quantitativement, mais aussi qualitativement. C'est sur cette « liberté » du *temps libre* que porte la guerre du temps : qu'il ne soit pas du *temps soumis*.

La télévision est la meilleure baby-sitter du monde, juste après l'école. Ne nous étonnons pas que, génération après génération, nous soyons conditionnés à subir passivement les flux informationnels, enfermés dans une classe, sous contrainte institutionnelle bureaucratique ou enfoncés dans un canapé, sous hypnose distractive. Quelque part entre la soumission institutionnelle et la dérégulation médiatique, l'individu doit se tailler un territoire... temporel. *Homo sapiens technologicus* doit prendre conscience que la base matérielle de sa consistance se constitue dans l'usage de son temps – et que l'essentiel de son inconsistance lui vient de la négligence de son temps.

Gerry McGovern propose une analyse du temps comme valeur dans le monde de la communication d'entreprise et de la communication électronique en particulier²⁹⁷. Le contenu est de plus en plus gratuit et en accès libre, notamment sur l'Internet, et c'est une extension, dit-il, de la « gratuité » relative du travail des intellectuels et des universitaires. Ce travail a pourtant un coût de production, qui ne se mesure pas directement en argent, mais en temps, et y accéder *a aussi un coût*, qui ne se mesure pas en argent, mais en temps. On peut étendre cette analyse : en lisant un journal gratuit (en ligne ou papier), on ne donne pas directement de l'argent à ce journal, comme si on l'achetait, mais on lui donne de son temps, qui a encore plus de valeur parfois. Le journal peut vendre ce temps à un publicitaire, contre

de l'argent. Ou emmagasiner une notoriété qui lui reviendra d'une manière ou d'une autre sous forme d'argent (futurs achats, futures publicités, subventions publiques, etc.). Le temps en lui-même est donc une valeur qui s'échange entre un producteur qui donne de son temps et un consommateur qui donne de son temps. En termes d'analyse économique, le temps n'est pas une *externalité*, mais une valeur. Il faut le prendre en compte, il est même de plus en plus l'essentiel de ce qui compte.

Le travail humain – le temps de travail d'un humain – est une valeur économique, du point de vue de la production. Sur ce plan, la technologie qui produit l'abondance produit les objets de plus en plus efficacement : ces objets sont de moins en moins chers (à objet équivalent), tandis que le travail humain, c'est-à-dire le temps humain, devient de plus en plus cher et prend de la valeur économique²⁹⁸. Mais, pour *Homo sapiens technologicus*, le temps humain est une valeur économique aussi du côté de la consommation, et pas seulement de la production. Les lois de la nouvelle économie, le primat de l'usage en particulier, et les données de la civilisation de l'abondance modifient totalement cette valeur économique du temps. Dans la société industrielle, conduite par la production, la valeur économique du temps était celle du temps de travail. Il y avait une guerre du temps de travail. Elle se poursuit dans la lutte des employés pour la réduction du temps de travail, réduction considérée comme un objectif en soi, et dans la recherche par les employeurs d'un coût minimal en temps de travail. RTT (réduction du temps de travail) contre chômage, la guerre du temps conserve cette figure de l'ancien monde industriel.

Mais, dans la société postindustrielle conduite par la consommation, la valeur économique du temps est de plus en

NOUVELLES CONSISTANCES

plus celle du temps de consommation, de loisir, d'exposition aux flux publicitaires. On ose à peine le concevoir, mais l'une des bonnes raisons pour la réduction du temps de travail est celle-ci : pendant qu'ils ne travaillent pas, les gens consomment, et c'est là qu'ils créent de la richesse. Dans un monde où les gens n'auraient plus le temps de regarder la télé, les publicitaires ne pourraient pas gagner leur vie. Cette analyse économique semble marcher sur la tête, mais elle a des corroborations empiriques. L'industrie du loisir, le cinéma par exemple, n'en veut pas directement à mes euros. La grande majorité des habitants d'un pays développé a aujourd'hui les moyens de payer une place de cinéma, certains pourraient même y aller très fréquemment. Mais le temps pour s'y rendre est une ressource plus rare, les budgets-temps de chacun arbitrent sans cesse entre tellement d'occupations et de distractions que le problème posé au marchand est celui d'un accès au *temps* du consommateur comme moyen d'accès à son argent. En m'abreuvant de publicités et d'articles complaisants dans la presse, l'industrie du cinéma en veut à mon temps, elle entre dans la guerre du temps pour m'arracher les quelques heures qui sont nécessaires à la consommation cinématographique. Voilà pourquoi le budget de promotion d'un film qui se respecte est supérieur à son budget de tournage.

Le problème que doit résoudre la publicité est de parvenir à s'imposer, à faire irruption dans mon temps. Cette agression est de tous les lieux et de tous les instants. Voilà le pourquoi des affiches sur les murs, des affichettes pendouillant au plafond des rames de métro, des « pauses » publicitaires interrompant la radio et la télé, des pages de publicité soigneusement infiltrées partout dans les magazines : dès que je lève les yeux, dès que

j'essaie d'écouter ou de lire, je m'expose à l'agression publicitaire *temporelle*. Voilà pourquoi les faux militants du *charity-business* qui nous interpellent dans la rue en nous demandant « un peu de notre temps » nous demandent trop : le niveau d'agression temporelle de l'individu est en train de dépasser les seuils de tolérance. Voilà pourquoi l'hypermarché m'agresse s'il me faut dépenser mon temps pour découvrir le prix des produits et les comparer : la valeur en temps de cette recherche est supérieure à la somme économisée, on attend donc de moi une micro-démission, que je renonce à prendre le temps de découvrir le prix de l'article. C'est une agression temporelle.

Le courrier électronique est un front particulièrement important de la guerre du temps. L'agression publicitaire y prend la forme hautement méprisable du *spamming*, ou « pourriel » : les messages de publicité non sollicités qui tendent à envahir les boîtes à lettres électroniques avec encore plus de facilité que les publicités papier envahissent les boîtes à lettres physiques. Le *spam* envahit le temps du destinataire, lui vole de son temps. C'est la guerre, l'individu doit se battre et ne pas trop compter sur les institutions pour le défendre. Le spammeur agresse mon intimité, il mérite une bonne leçon (effacement automatique, boycott, empoignade verbale personnalisée s'il m'envoie naïvement son numéro de téléphone). Un usage approprié de la violence informationnelle – autrement dit d'une bonne engueulade – est un acte d'autodéfense qui peut être jubilatoire. Ce combat mérite d'être mené, car, si nous laissons l'une des pires désuétudes de l'ancien régime (la publicité) pourrir l'une des meilleures opportunités du monde nouveau (le courrier électronique), nous aurons perdu l'une de ces batailles qui décident du sort des guerres²⁹⁹.

Ici comme partout, inconsistances et désuétudes occupent tout l'espace laissé libre par notre manque de résolution, nos micro-soumissions quotidiennes. L'individu contemporain a beaucoup à perdre et beaucoup à défendre : son temps, c'est-à-dire, en grande partie, son être. Dis-moi ce qui occupe ton temps et je te dirai qui tu es : cette maxime devient de plus en plus vraie pour *Homo sapiens technologicus*.

Culture : la révolution culturelle de l'individu

Il faudrait pouvoir remplacer le mot « culture » par un autre, qui transpire moins l'ennui. Je le cherche depuis longtemps sans succès. C'est dire l'épaisseur de la désuétude qui engluie ici jusqu'à l'imagination verbale. Nous sommes englués à la fois par une institution matérielle massivement contre-productive, l'école, et par une institution immatérielle massivement contre-productive, la culture.

Revenons sur l'école, tellement incapable de réforme qu'il suffit maintenant d'attendre que le point de rupture soit atteint – et ce sera une révolution culturelle. Il est impératif de *déscolariser la société*³⁰⁰, non pas pour perdre, mais pour retrouver le sens de la culture, non pas pour perdre, mais pour redonner un sens humain au savoir. Schumacher affirmait que l'éducation (*education*, qui désigne à la fois l'instruction et la culture) est notre vraie valeur, « la plus vitale de toutes les ressources³⁰¹ ». Et cela non pas dans les faits – ce n'est pas une société de la connaissance que nous avons réalisée, mais une société de l'usage des technologies et de l'institutionnalisation scolaire des compétences –, mais dans les potentiels – nous avons les potentiels de cette société de la connaissance. Pour qu'elle soit effective, il faudra une forme ou une autre de

révolution culturelle. *Homo sapiens technologicus* est encore dans cet entre-deux où il se réjouit d'avoir les moyens d'une société de la connaissance sans se soucier de sa réalisation. Cet enthousiasme est agaçant et ne peut pas durer : nous sommes en train de prendre conscience de l'inconsistance avec laquelle nous usons de l'abondance.

L'éducation déscolarisée doit préparer une culture qui ne soit pas soumission à un ordre symbolique. Une culture qui serait constitution culturelle du soi, pour rendre l'individu *capable*, au sens fort utilisé par Paul Ricœur : capable de réflexion, de décision et d'action. L'abondance technologique rend possible ce qu'imaginait Ivan Illich, une révolution culturelle de la postmodernité d'une nature très différente des idéologies politiques³⁰². Dans les domaines de l'économie de production, de l'éducation, de la santé, de l'administration de l'abondance en général, Illich faisait apparaître un même phénomène : les institutions de la modernité sont devenues contre-productives. Nous comprenons nos problèmes à partir de contresens. Le seul moyen de modifier cette situation absurde est une révolution culturelle. Illich en parle en termes de *prise de conscience* et en utilisant l'importante notion d'*awareness* (la prise de conscience d'une réalité, dans le sens d'un éveil de la conscience, d'une attention au réel³⁰³).

Illich rappelle que le mot *skholê*, à l'origine d'*école* et de *school*, désignait le temps du *loisir*, un temps passé à se construire soi-même en apprenant quelque chose, et non pas le temps de la scolarité, le contraire même : nous avons transformé ce qui devait être œuvre d'un temps libre, et pour le soi, en un temps enfermé dans la soumission aux autres. Peu de thèmes sont aussi révolutionnaires aujourd'hui encore que la lutte contre l'institution scolaire, l'organisation scolaire de la culture,

NOUVELLES CONSISTANCES

l'organisation scolaire du pouvoir. Le système français des « grandes écoles » manifeste le retard structurel de la France, dont les élites sont sélectionnées par la soumission scolaire dans un système de concours, et non par un contact avec la réalité, la vraie, celle du monde extérieur – dont justement l'école essaie de se « protéger » et de protéger ses élèves, les préparant ainsi admirablement à une vie d'assistés pour les anonymes, et à une vie de dirigeants « protégés » du réel pour les plus méritants.

Illich affirme que la culture, l'éducation ne sont pas des activités séparées et autonomes, à confier à des spécialistes, des « professionnels », c'est-à-dire une corporation qui se soucie prioritairement de son maintien institutionnel. Éducation et culture ne sont pas non plus à mettre en œuvre, technocratiquement, selon des méthodes industrielles. Il faut les réintégrer à la vie, par tous les moyens et à tout niveau. Nous n'avons plus besoin des casernes scolaires et des usines scolaires de l'ère industrielle. La réappropriation de la culture par l'individu, la réappropriation des savoirs et des arts suppose la prise de conscience très nette de la différence entre *savoir* et *savoir imposé*. La culture dont nous avons besoin serait une culture qui a perdu sa dimension de soumission. Voilà pourquoi l'école, l'institution scolaire (bureaucraties administratives et corporatisme syndical confondus) est un adversaire systématique des technologies de l'information et de la communication et de leur système de valeurs.

« Comment faire ? » reste la question de tout révolutionnaire, après le moment de prise de conscience. Pour la révolution culturelle, Illich prévoyait avec une étonnante précision le genre de moyens qui seraient nécessaires et qui sont en fait ceux dont nous disposons maintenant : les réseaux électroniques et

leur environnement matériel et culturel. L'idée que la solution aux problèmes de l'éducation et de la culture passe par la technologie est parfaitement claire chez Illich dès le début des années 1970, avant l'arrivée des ordinateurs personnels, bien avant l'Internet³⁰⁴. Pour construire l'humain et non le soumettre, il faut concevoir une technologie utilisée autrement, écrivait-il, et, plus précisément : faire fonctionner les technologies *en réseau* pour « déscolariser la structure sociale et culturelle³⁰⁵ ». Une culture réappropriée sera l'effet d'une technologie réappropriée : cette idée n'a pas du tout vieilli ; elle commence tout juste à être mise en œuvre.

Pour éviter les simplifications et les banalisations, comprenons bien qu'il ne s'agit pas d'une culture « alternative », et surtout pas au sens de culture « marginale ». Il s'agit de la culture, la vraie, celle qui contient Racine et le Quattrocento, mais dans une logique de réel *accès*, une culture réinventée hors des désuétudes institutionnelles et des flux promotionnels. Ce troisième lieu (ni l'école ni la pub) doit être inventé, ou plutôt développé, il faut libérer ses potentiels. La révolution culturelle qui est en cours n'est finalement pas une révolution des *contenus* de la culture, mais des *accès* à la culture.

Nous savons l'essentiel sur la dérégulation culturelle : invasion des flux de micro-discours inconsistants, soumission scolaire, humiliation culturelle des anonymes par des « élites » narcissiques. Nous avons l'essentiel des opportunités d'une réinvention de la culture : accès possibles aux contenus sur les nouveaux médias, montée du collaboratif, prise de conscience qu'un *projet de soi* est indispensable. Nous avons peut-être, finalement, un candidat pour succéder au mot « culture » : le soin de soi, faire attention à soi.

Santé : le soin et le soi

Le biomédical est paradigmatique, car il nous touche de près : au sens propre, il nous touche. La médecine nous offre un modèle d'étude remarquable des *technology practises* qui caractérisent la coévolution des humains et des technologies³⁰⁶. Le contresens que dénonce partout Arnold Pacey y prend une forme particulièrement sensible : l'action médicale ne peut se réduire à une intervention « technique » au sens étroit, à un *technical fix*, une « réparation technique ». Lorsque tel est le cas, lorsque le médecin se comporte comme un garagiste, la distance entre *technologicus* et *sapiens* devient inacceptable... et nous le sentons.

À l'origine des cultures humaines, tout *événement de vie* (naissance, fièvre, souffrance, blessure, convalescence, handicap...) s'inscrit dans les représentations mythiques du monde. Les mêmes forces de la vie qui font se lever le soleil, couler le fleuve, qui nous donnent les poissons, les fruits, le gibier portent en elles le cycle des naissances et des morts. Chacun des événements vitaux a un sens – même si seuls les dieux ou le chaman peuvent le comprendre. Dans le monde médical contemporain, la maladie n'a plus aucun sens, c'est-à-dire qu'elle n'a de sens que technique. Alors, lorsqu'on ne peut plus parler technique (parce qu'on est au bout ou en dehors de la technoscience médicale disponible), on ne peut plus parler du tout, on n'a rien à se dire, rien à dire au patient. L'événement de vie est devenu chez nous pauvre en sens, désinvesti de signification et surinvesti de causalisme technique. Même le plus naturel, même le fait de *vieillir* n'a plus de sens, sinon celui d'un handicap irréversible. Nous sommes à la recherche du « secret moléculaire » du vieillissement, pour le traiter comme une maladie, c'est-à-dire agir sur ses causes.

Philosophiquement, la médecine obéit à une logique d'*action*. Elle est une technoscience qui dépend des catégories de l'action plus que de celles du savoir, du discours théorique. L'« art » médical, où le latin *ars* traduit le grec *technê*³⁰⁷, possède toutes les dimensions de l'action, avec ses phases de préparation, de décision, de mise en œuvre, de résultats, de reconstitution narrative, et cette particularité : la médecine est contrainte à agir, quel que soit son niveau de savoir. On ne peut pas « suspendre son jugement » comme en sciences, ni neutraliser certaines zones, on peut rarement maintenir plusieurs hypothèses en parallèle ; même ne rien faire est une décision d'action.

Cette logique d'action, imposée par sa nature, est comprise par la médecine contemporaine comme une logique d'*intervention*³⁰⁸. L'action de la médecine est l'*intervention* : une action causale d'interposition dans un processus matériel dont on modifie le déroulement par application d'un savoir. D'un point de vue technique, les séquences de l'intervention médicale font cycle : conditions physiologiques de fonctionnement organique / perturbation pathologique causalement identifiable / *intervention thérapeutique* / retour à un état de santé (identique ou modifié). Les *séquences existentielles* sont sensiblement différentes. L'individu perçoit la maladie, pas la santé. Il déclenche la « consultation » médicale, qui est, par nature, anxiogène. La formulation du diagnostic donne ensuite une référence scientifique à la maladie. Le diagnostic modifie le soi, parfois de manière irréversible. L'intervention thérapeutique travaille ensuite le corps comme un matériau, éventuellement en l'absence de la conscience (sous anesthésie), pour séparer l'existence du corps et celle de la maladie. Des artefacts prennent le pouvoir sur le corps, par la chirurgie ou

NOUVELLES CONSISTANCES

par la prise de médicaments. Le soi est dépossédé d'abord de sa compréhension de soi, par le diagnostic, puis de sa maîtrise de soi, par le traitement. Il coexiste avec une maladie dont il veut se débarrasser, qui n'est pas lui et pourtant s'efforce d'être lui, d'entrer dans sa vie, éventuellement de la prendre toute. D'où la légitimité de la demande médicale, la demande d'aide du soi et la légitimité de la logique d'intervention. Dans cette logique, l'hôpital abolit toute autre dimension de l'individu que sa maladie. Ce n'est ni le temps ni le lieu des remises en question, *l'intervention* repose sur une légitimité bien identifiée : il faut tout tenter pour soigner une maladie. L'intervention thérapeutique institue un *hors-normes existentiel* justifié *techniquement*.

La justification technoscientifique du médical mérite analyse. Dans un premier temps, l'utopie génétique de la biomédecine actuelle permet de mesurer le degré de futurologie dans nos représentations de la médecine. Souvenons-nous que *l'image de la science* n'est pas la même chose que la science elle-même et que tout se joue sur la confusion entre le discours *de* la science (le contenu de la science) et le discours *sur* la science (le statut de la science). Après la « bulle Internet », idéologique, c'est-à-dire publicitaire et financière, nous sommes en train de gonfler une « bulle génétique », idéologique, c'est-à-dire publicitaire et financière. Dans les sciences du vivant, un affrontement de modèles scientifiques, de paradigmes est en cours, entre le modèle généticien et un modèle écologique-darwinien³⁰⁹. Le modèle généticien, plus étroitement lié à la science institutionnelle et à l'industrie, mobilise intensément les ressources des flux publicitaires et des moyens bureaucratiques, et gonfle une bulle spéculative.

La génétique n'est pas ce que l'on croit, ou plus exactement ce qu'elle nous fait croire qu'elle est pour attirer l'argent, public et privé, *via* subventions et *charity-business*. L'ADN n'est pas un programme d'ordinateur dont la vie biologique – et encore moins la vie psychologique – serait l'exécution, et il n'est pas non plus un programme que nous savons lire et écrire. Nous savons l'analyser chimiquement, mais pas fonctionnellement. Nous savons le « tripoter » plus que le « manipuler ». L'analogie informatique est éclairante sur ce point : un amateur peut tripoter un programme qu'il ne maîtrise pas en changeant une ligne ou deux pour qu'il affiche son nom au lieu du logo d'origine, par exemple. Cette « manipulation informatique » – remplacer un bout de code par un autre, tout en laissant le programme en état de marche (après des centaines d'essais et d'erreurs inexplicables) – ne fait pas du bricoleur quelqu'un qui comprend le programme qu'il a modifié. On en est là en génétique. Mais une mauvaise métaphysique s'est greffée sur l'ADN, qui en fait un équivalent de l'« âme » : l'humain ne serait pas humain parce qu'il a une âme, comme autrefois, mais parce qu'il a un ADN humain³¹⁰. De ce nouveau sacré proviennent des interdits, des tabous, toute une mystique de pacotille. Le gène est sacré. Seul le gène sauve. Donnez pour le gène. Le grand public croit que les « thérapies géniques » tournent à plein régime dans les hôpitaux... alors qu'il n'en existe aucune, les quelques expérimentations mises en œuvre ayant échoué. On reconnaît la situation caractéristique de *l'attente futurologique*.

La représentation inconsistante de *l'intervention biomédicale*, la fausse image d'une science génétique totalisante et d'une technique génétique toute-puissante ne constituent en fait que

NOUVELLES CONSISTANCES

l'une des composantes d'un système de représentations plus vaste qui inclut la totalité des représentations que l'homme se fait de ses moyens d'action sur lui-même. Le devenir prométhéen du biomédical va au-delà de la maladie, au-delà même de la santé, il est devenu un projet qui n'est pas seulement *réparateur*, mais *constructeur* – quelles que soient les précautions pour éviter le mot « eugénisme ». Nous sommes passés d'une *médecine de pathologies* (rétablir la nature) à une *médecine de physiologie* : améliorer et entretenir la machine, mais aussi améliorer ses performances. Il n'y a pas de savants fous dans des laboratoires secrets, mais des réalités concrètes, proches et quotidiennes : le *dopage* dans le sport, les *psychotropes* en médecine et la *drogue* dans la vie courante.

Ces questions sont malheureusement traitées par la production d'un *discours éthique* dont l'inconsistance est au cœur de ce qui fait réellement problème. *Homo sapiens technologicus* n'est pas mis en difficulté *par* ses technologies, mais *par* l'inconsistance de sa réflexion *sur* les technologies. Dans les protocoles de recherche sur le sida, ce sont les malades et leurs associations qui ont imposé de nouvelles pratiques cliniques, en bousculant les protocoles bureaucratiques de la recherche officielle et en produisant ce que Andrew Feenberg appelle une « révolte contre les régulations éthiques³¹¹ ». Dans les questions d'euthanasie, ce sont les malades et leurs proches qui imposent des décisions. En génétique, qui peut décider ? Une fois que nous avons fait la connaissance, par exemple, du gène p53 qui bloque la reproduction cellulaire lorsque l'ADN est endommagé et évite la cancérisation, devons-nous essayer de l'implanter chez les humains qui ne l'ont pas ? En rendant obligatoire cette modification génétique, comme le sont

certaines vaccins ? Devons-nous résister à cet « eugénisme » génétique ?

L'hypocrisie étouffe l'éthique médicale. En matière d'euthanasie, les pratiques effectives sont humaines et soulagent les fins de vie, mais elles le font avec mauvaise conscience. Pourquoi n'assumons-nous pas notre capacité à donner la mort sans souffrance, lorsque ce choix est lui-même assumé par un humain en difficulté et par ceux qui l'aiment ? Atmosphère tout aussi délétère dans le domaine des interruptions volontaires de grossesse et de la recherche sur l'embryon, où l'on attend des « experts » qu'ils distinguent sémantiquement embryon, fœtus, enfant à naître... Semblables aux médecins de Molière, les « éthiciens » font semblant de ne pas voir qu'un gland n'est pas exactement un chêne. Quant aux embryons congelés, sans « projet parental » selon l'expression en usage, je cherche en vain la logique de la position actuelle : on ne peut pas les utiliser pour en extraire des cellules qui seraient utiles pour la thérapeutique ou pour la recherche, mais on peut... les détruire. Pourquoi ce que l'on peut mettre à la poubelle ne peut-il pas être utilisé pour soigner des gens ? Réponse : parce que nous sommes hypocrites et inconsistants. Les idéologies religieuses ne sont pas les seules responsables de cette débâcle éthique. Les philosophes, hélas, contribuent à ce régime de micro-discours, où l'on dit tout et son contraire en croyant éviter les ennuis – et en produisant de la souffrance.

Voici un exemple de ce qu'on enseigne aux étudiants en médecine, en cours d'éthique. Exercice : Soit un patient séropositif pour le HIV et qui ne veut pas le dire à sa femme, laquelle est également votre patiente. Pouvez-vous lever le secret médical ? On comprend bien de quoi il s'agit : de

sauver la vie d'une patiente. Mettons cela sur le plateau d'une balance, et sur l'autre plateau de la balance la discrétion que ce monsieur veut garder sur un écart de conduite sexuelle. Le bon sens tranche aisément en faveur de la vie sauvée. Une patiente éventuellement froissée ou divorcée vaut mieux qu'une patiente contaminée. Mais les éthiciens de Molière répondent autrement : le médecin ne peut pas violer le secret médical, il doit essayer de convaincre monsieur de révéler sa séropositivité ou... d'utiliser un préservatif. C'est scandaleux et, me semble-t-il, juridiquement criminel. Les principes du discours l'emportent sur le plus élémentaire bon sens moral. Saignons, purgeons, et que l'on meure selon la Faculté !

La médecine est un modèle révélateur du problème contemporain que j'ai appelé « glu institutionnelle ». Les institutions n'ont pas la solution des problèmes parce qu'elles font partie du problème et que, parfois, elles sont le problème. En matière d'éthique ou de bioéthique, les institutions sont un moyen de *désappropriation* des problèmes, elles ne sont pas seulement *inappropriées*, mais *désappropriantes*.

En bioéthique, ce n'est pas seulement l'institution, mais aussi la réflexion elle-même qui est devenue contre-productive. Tout est à refaire. Pour commencer, la notion de « bioéthique » elle-même est mal taillée. Elle provient de la notion d'*éthique médicale*, qui est consubstantielle à la pratique médicale depuis son origine, dans l'Antiquité – on connaît de cette origine au moins le serment d'Hippocrate. Le médecin s'est compris lui-même, dès le départ, comme un humain possédant une puissance telle qu'elle lui imposait des principes. Appelons « déontologie professionnelle » ce système de principes ou valeurs qui s'impose à un professionnel par le seul exercice

de sa profession et dans le seul exercice de sa profession. On comprend facilement la nécessité d'explicitier de telles déontologies pour les juges, les professeurs, les médecins, et on imagine bien la spécificité de chacune d'elles.

D'origine hippocratique, l'éthique médicale a mal géré le choc de l'arrivée de la technoscience biologique et se retrouve dans une configuration étrange : dans le médical, l'éthique est ce qui est *humain*, par opposition à ce qui est *technique*. Dans le biomédical, la bioéthique impose une présence de l'humain, mais dans une relation de confrontation entre technique et humain ou, au minimum, dans une *extériorité* du technique par rapport à l'humain. La bioéthique ne peut alors plus être qu'un négatif, un répressif, une instance de limitation, l'arbitrage d'un conflit. Pourquoi ne serait-elle pas une inspiration, à l'intérieur même du médical ? Depuis l'origine, la médecine a une dimension humaniste ; ne pourrait-on éviter de concevoir sa scientification et sa technicisation comme la croissance d'une « partie technique » extérieure à la « partie humaine » ? L'idée, élémentaire en philosophie de la technologie, d'une nature originellement technique de l'habitation de l'homme dans le monde s'applique à l'habitation de l'homme dans son corps. Nulle part, et pas plus en médecine qu'ailleurs, l'humain et le technique ne sont extérieurs l'un à l'autre.

En réalité, cette négativité de la bioéthique vient d'ailleurs, nous en connaissons le mécanisme, qui est celui de la technophobie hypocrite : les problèmes humains trop embarrassants sont transposés en pseudo-problèmes technologiques. La hache est rendue responsable de la décapitation, l'Internet est rendu responsable de la pédophilie. Nous avons des difficultés, et c'est normal, avec la mort, la

maladie, la souffrance, les perversions, etc., mais ce n'est pas à cause des technologies qui nous permettent d'agir dans ces domaines que nous avons ces problèmes. Tout au contraire, c'est parce que nous ne savons pas, ne pouvons pas ou ne voulons pas aborder ces problèmes que nous faisons jouer ce rôle de diversion et de bouc émissaire aux technologies médicales. Au niveau de la technologie médicale, bioéthique et éthique médicale posent des questions qui n'en relèvent pas. On comprend qu'elles n'arrivent à rien.

En bioéthique, est contestable l'idée même d'« application » de valeurs externes « descendantes » à un cas particulier – selon un modèle qui est *cognitivement* défendable, mais pas *éthiquement*³¹². N'est-ce pas pour cela que l'on *juge* le criminel qui a avoué, au lieu d'appliquer mécaniquement la peine prévue par les textes ? La bioéthique relève de la catégorie philosophique du *jugement*, qui appartient au domaine de la sagesse ; la décision médicale et la décision humaine s'y confondent en une seule décision. Pour éviter de prendre une décision – ce dont nous semblons si peu capables –, nous nous fourvoyons sur la voie d'une éthique qui attend bureaucratiquement ses instructions soit de la science elle-même, soit du juridique, du législatif. Ce besoin de soumission n'est plus acceptable, *Homo sapiens technologicus* doit redevenir *capable*, capable de résolution, il doit se réapproprier les décisions, à commencer par celles qui le concernent de près.

En France, le Comité consultatif national d'éthique pose problème, ne serait-ce déjà que par son nom. Le mot « national » désigne l'origine de sa légitimité (ce sont des gens nommés par des politiciens) et le mot « consultatif » désigne les limites de cette légitimité (seulement parler, produire un discours). En regardant

de quoi s'occupe ce comité³¹³, on découvre qu'il effectue un travail purement et simplement – exclusivement – *pré-législatif*. Il travaille à de nouveaux textes de loi ou à la modification des textes de loi existants. Mais, en bonne théorie de la démocratie, l'*éthique* n'est pas du *pré-législatif* – et, en bonne théorie de la laïcité républicaine, les théologiens n'ont rien à faire dans le pré-législatif. Que ce qu'il adviendra de mon corps dans la souffrance ou la détresse soit décidé par une nomenclature de notables du monde de la médecine, de la religion et de la philosophie (politique et morale), tous nommés par les ministres ou les dirigeants des grands instituts nationaux (eux-mêmes nommés par les ministres)... ne me rassure pas. Je n'y vois rien d'éthique non plus. Je refuse à cette nomenclature toute légitimité éthique. Elle n'a de légitimité que bureaucratique, complaisamment entretenue par les médias qui ont ainsi des « sages » officiels à disposition.

Le discours bioéthique peut être réorienté par la prise de conscience que ses problèmes sont ceux d'une *médiation symbolique*, au sens de Gilbert Hottois. Ce serait le premier pas vers un dépassement sapientiel du bioéthique. La technoscience a rendu concevable et praticable la transformation radicale de la nature et la transformation radicale du soi. La coévolution lente avec les techniques de transformation de la nature a donné à nos cultures de nombreux moyens pour absorber symboliquement la transformation radicale de la nature. Entre la fête du printemps, événement naturel, et la fête des moissons, événement technique, nous ne percevons pas de frontière. Nous sommes confrontés à un parallèle nouveau entre *manipulation symbolique* et *manipulation technique* du soi. Car la transformation radicale du soi par une technologie a fait irruption dans la représentation de soi de l'*Homo sapiens technologicus*. Irruption

spectaculaire de la technologie chirurgicale pour le greffé du cœur, irruption nanotechnologique invisible pour l'hypertendu qui doit prendre son médicament quotidien à vie. Nous avons un problème de civilisation, parfaitement défini par Gilbert Hottois, dans le fait que cette médiation n'est *que* technologique – alors que l'humain est l'être des médiations symboliques. Il n'est plus possible de revenir aux anciens modes d'assimilation culturelle des technologies : imagine-t-on une fête des immunosuppresseurs ou des hypotenseurs ? Cette adaptation culturelle ne pourra pas se faire sous la forme d'une religion de pacotille, technoscientifique ou bioéthique.

La psychopharmacologie, la modification chimique du soi, se situe dans la zone la plus active de la faille entre manipulation technologique et intégration culturelle. La relation entre *psychothérapie* (médiation symbolique, culturelle) et *pharmacothérapie* (médiation médicamenteuse, technoscientifique) est un modèle de fonctionnement mixte. Selon le cas, le praticien fera appel à l'une des deux, ou à la superposition des deux, ou à l'essai alternatif des deux. Le but est pragmatique : l'amélioration de l'état du patient. Lorsque ce but est atteint, il n'est pas essentiel de déterminer laquelle des deux approches a été causalement la plus efficace ou la seule efficace, il s'agit même là d'une mauvaise question.

La mauvaise métaphysique du « naturel » et de l'« artificiel » fait naître de faux problèmes. Il y a en réalité continuité entre trois méthodes pour, par exemple, réduire l'agressivité d'un humain : 1) Modifier ses conceptions et ses émotions, en parlant avec lui, en lui faisant vivre certaines expériences humaines soigneusement encadrées : cette thérapie « cognitivo-comportementaliste » est en réalité une thérapie culturelle... c'est-à-dire technique.

Elle utilise les médiations techniques que sont le langage et les situations de rapports humains dans un cadre culturel produit par les humains.

2) Lui prescrire un médicament (thymorégulateur ou autre). C'est une médiation technologique, normalement accompagnée d'une médiation culturelle : on a expliqué au patient qu'il est atteint d'un « trouble » bien déterminé pour lequel il existe un médicament efficace. Cette médiation est indissociablement technique *et* culturelle-symbolique.

3) Implanter dans son cerveau un micro-processeur qui contrôle un sous-système neuronal (science-fiction pour l'instant). Exactement comme une valve cardiaque ou une micro-pompe à insuline, cette intervention, qui semblerait plus technologique que les autres, est en même temps tout aussi culturelle et symbolique qu'elles. Nous en arrivons à une phase civilisationnelle où les difficultés de ces interventions prothétiques ne sont plus seulement biologiques et médicales, mais bien culturelles et symboliques. La question des greffes le démontre : nous manquons de donneurs pour cet échange symbolique qu'est la greffe ; ce sont le culturel et le symbolique qui bloquent, pas la technique médicale.

Nous devons assumer philosophiquement ce que nous sommes capables de faire, nous devons modifier nos conceptions du naturel, du sacré, de l'humain. Car il est aujourd'hui possible de vivre alors que son cœur est mort. Cela ne signifie pas que nous devons faire tout ce que nous sommes capables de faire, mais que nous devons y réfléchir. Le blocage symbolique qui s'en tient à une « nature » de l'humain empêche de réfléchir. Le biomédical est en avance, il impose à *Homo sapiens technologicus* une nouvelle consistance, partiellement technologique, de son

soi. Nous devons concevoir qu'un adulte greffé ou appareillé (aussi bien qu'un porteur de lunettes), un humain soumis à vie à un traitement quotidien qui régule un de ses fonctionnements organiques (aussi bien qu'une femme sous pilule) sont des humains *en bonne santé* et pas des malades qui se soignent. Cette redéfinition de la santé n'est pas une question de réalité technique, mais de réalité culturelle.

La médiation symbolique de l'humain et du technologique, qui commence à se dessiner, appartient à la sagesse recherchée pour *Homo sapiens technologicus*. Dans les textes de la dernière partie de sa vie, consacrés à l'éthique, Paul Ricoeur distinguait trois conceptions de l'éthique :

- 1) La conception *téléologique* : il s'agit d'avoir une fin (*telos*) et de la poursuivre.
- 2) La conception *déontologique* : il s'agit d'appliquer des principes, des impératifs.
- 3) La conception *sapientiale* : il s'agit d'exercer une sagesse de *cas*, sans que s'imposent *a priori* ni téléologie ni déontologie (Paul Ricoeur, 2001).

Dans cette *méthode de cas*, qui participe de la sagesse, on choisira par exemple de ne prescrire des psychotropes qu'après l'échec d'une thérapie comportementale. Cette orientation n'est pas une *procédure* au sens propre, et elle est assortie d'une liste ouverte de réserves et exceptions : évaluation du risque suicidaire ou de dommage à autrui, des capacités cognitives de l'individu, de son temps disponible, des pathologies associées... Une méthode de cas met en œuvre une logique dans laquelle il n'y a que des cas particuliers, traités par des *règles d'orientation non calculatoires* – elles ne déterminent pas une décision, mais éclairent un choix, notamment en établissant la liste des facteurs à

prendre en considération, des sujets à évoquer, avec qui et à quel moment. En théorie de la rationalité, on qualifiera ces démarches de « sous-déterminantes » : parler de tels et tels thèmes, avec telle et telle personne, en formulant tel et tel objectif, en apportant telle et telle information. Face à un soi consistant, une *éthique sous-déterminante* devrait être possible : l'évaluation d'une décision de traitement lourd, d'IVG, d'euthanasie, etc., reposera sur une liste des thèmes dont il faut parler ou sur lesquels il faut réfléchir, chacun restant maître des réponses qu'il donne aux questions qu'on lui demande de se poser. Cette méthode donnerait des décisions réfléchies et, éventuellement, des décisions sages. Elle donnerait dans tous les cas des décisions réellement *éthiques* : les décisions d'un soi.

Le projet de santé n'est pas du tout identique à un projet de médecine. *Hugeia*, d'où vient le mot « hygiène », est le mot grec pour dire « santé ». Maîtrise de ce que l'on mange, de ce que l'on boit, de ce que l'on respire, l'hygiène passe par le contrôle de son environnement. L'hygiène, au sens le plus riche du terme, est directement un projet d'économie politique, un projet important pour *Homo sapiens technologicus*. Savoir portant sur son alimentation, ses comportements corporels les plus divers, l'hygiène est un usage de la science approprié au projet de soi. Médecine préventive par excellence, l'hygiène au sens le plus large est un projet de développement scientifique et même technologique que notre civilisation devrait se donner plus clairement. N'attendons pas que les aliments sains et l'eau pure soient devenus des denrées rares, donc économiquement intéressantes, pour y porter intérêt. Scientifiquement, politiquement, économiquement, nous pouvons infléchir nos pratiques dans le sens non pas d'une « santé » conçue comme

NOUVELLES CONSISTANCES

une performance technoscientifique, mais d'une hygiène de vie qui serait un projet de sagesse modeste et pragmatique. Un souci de soi et non une technologie biomédicale.

Pour exprimer toutes ces orientations, la notion de *soin* me semble être la bonne³¹⁴. *Prendre soin de soi* est l'activité de constitution du soi consistant, corps et âme. Prendre soin de son corps est le souci de soi par lequel peut commencer la reprise de possession de soi. Dans le souci de soi comme soin, *Homo sapiens technologicus* fait l'expérience de la particularité ontologique du soi en éprouvant d'abord ceci : la modification technique de soi n'est pas équivalente à une modification technique du monde.

La technoscience biomédicale a imposé une définition quantitative de la santé³¹⁵ : prise de tension, analyses de sang, analyses de tissus... Le soi n'est pas compétent pour évaluer sa santé. Comment on « se sent » ne pèse pas lourd devant ce qu'on lit sur une feuille de résultats de laboratoire. Et parfois ne pèse pas assez lourd devant les réalités d'économie politique – car on détecte très bien les pathologies pour lesquelles les grands laboratoires ont des médicaments à vendre avec une confortable marge bénéficiaire, alors qu'on se soucie bien moins des ravages de l'alcoolisme, par exemple, maladie facile à détecter.

Prendre soin de soi, reprendre possession de sa santé, ce n'est pas une question de performances sur un tableau de critères biologiques. Cette illusion d'une « santé parfaite³¹⁶ » est dénoncée comme une utopie, elle est aussi une inconsistance existentielle. Sa racine philosophique est la compréhension de la santé par la logique de l'*intervention* médicale : la santé serait un état « naturel » que la « pathologie » vient perturber, imposant une

intervention thérapeutique. Ce système d'interprétation masque la médecine *préventive*, distincte de la médecine *curative*. Le soin de soi est essentiellement hygiène de soi, c'est-à-dire *prévention* – et pas uniquement « médecine » préventive. Il est assez facile de ne pas être contaminé par le sida, en utilisant un préservatif. Une fois contaminé, il est très difficile de se soigner. Le véritable soin de soi est dans la prévention, l'hygiène de vie : alimentation, exercice physique, abstention de toxiques et de produits addictifs, et, tout simplement, hygiène au sens le plus traditionnel. L'une des caractéristiques de la dérégulation contemporaine est que chacun le sait, mais peu le font. Déficit d'action et non de savoir, manque de résolution, de sagesse active et non manque de science, de moyens ou de technologies. La puissance facilitatrice de la technologie participe même, au contraire, à cette faible capacité du soi à prendre soin de lui-même. Sachant qu'il existe des traitements qui seront déclenchés au moment opportun par des résultats d'analyses, pourquoi prendre soin de soi ? Faisons l'hypothèse d'un monde où l'on pourra dire : puisque sont facilement remplaçables les dents, le cœur, le foie... , nul besoin d'en prendre soin. Cette maxime ne contient rien d'absurde, elle est au contraire dans la continuité d'une civilisation où nous remplaçons et jetons frénétiquement les objets à la poubelle. Alors pourquoi pas bientôt les parties usagées de notre corps ? Je ne vois aucune objection « morale » à cette maxime, mais je voudrais y opposer une objection philosophique : on ne constituera jamais un soi si on renonce ainsi au soin de soi.

La médecine essaye aujourd'hui de se transformer, de passer d'un « système de maladie » à un « système de santé »³¹⁷. Elle deviendrait ainsi le modèle d'une technologie réappropriée par *Homo sapiens technologicus*. Le soin ne peut se réduire à la prescription pharmacologique ni à l'acte thérapeutique en

NOUVELLES CONSISTANCES

général, car le soin est une *prise en charge de la personne*, c'est d'elle que l'on prend soin. L'intervention biomédicale, elle, est une prise en charge de la maladie. La logique du soin conteste la logique technologique de la séquence *pathologie/thérapie/guérison*. Tout ce qui demande soin n'est pas pathologie. Tout ce qui prend soin n'est pas thérapie. Tout soin ne vise pas une guérison au sens de retour à l'état antérieur. On « subit » une intervention, on « reçoit » un soin.

Entre le *soin* et le *soi*, le lien est essentiel. Il n'est de soi que prenant soin de soi, et seul un soi est capable de soin.

Que serait le contraire du soin de soi ? La négligence de soi, la déréliction du soi par défaut de mise en œuvre de ses capacités de consistance. Non seulement ce contraire du soin de soi reste possible en contexte d'abondance, mais il y est même parfaitement à l'aise. Cette aise malsaine permet de comprendre en particulier la question de l'*addiction*. Le modèle selon lequel fonctionne couramment la médication psychique abusive a été bien décrit : des patients qui ont une représentation idéologique de la science et de la technologie, y compris biomédicale, expriment leurs difficultés existentielles sous forme de *plainte médicale*, auprès d'un médecin que sa formation, la culture ambiante et les incitations directes de tous ordres ont réduit à l'action unique de la *prescription médicamenteuse* de produits psychotropes³¹⁸. La notion de *technical fix*, due à Arnold Pacey, trouve ici l'un de ses meilleurs emplois : l'existential serait susceptible d'un *technical fix*, d'une « réparation technique ». On va chez le médecin comme chez le garagiste. La personne subit la maladie comme un extérieur, d'où une problématique causale et une logique interventionniste. Voilà comment on en arrive à dire : Docteur, j'ai attrapé une vilaine dépression, je voudrais des médicaments pour m'en débarrasser.

L'antipsychiatrie³¹⁹ a suffisamment souligné en son temps que la maladie mentale n'est pas quelque chose que l'on *a*, mais quelque chose que l'on *fait* ou que l'on *est*. Si l'on ne prend pas en compte que c'est le *soi* qui est impliqué, la prise en charge biomédicale de l'humeur, c'est-à-dire de la psychologie quotidienne, la prise en charge biomédicale du sommeil, des difficultés de couple, des deuils, du stress professionnel... peut aboutir à des aberrations. Bien que les statuts sociaux des *médicaments* et de la *drogue* soient totalement opposés, il n'y a aucune différence chez l'homme entre la dépendance aux benzodiazépines et toute autre dépendance³²⁰. Il existe une seule pratique et une seule histoire, celle de l'*action psychotrope sur soi*, qui est un problème du soi en milieu technologique et qui est, en fait, identique au problème de l'addiction. Ce problème s'impose à nous sous la forme nouvelle d'un face-à-face entre la puissance des technologies chimiques et la faiblesse des capacités du soi.

La santé est une frontière de coévolution entre l'humain et les technologies qui exige aujourd'hui de la vigilance, car la puissance dont dispose *Homo sapiens technologicus* touche le soi en lui-même : il y va de son être dans son être. La question du *soin de soi* est essentielle pour accomplir le passage d'une philosophie de la technologie contemporaine à une philosophie de la sagesse contemporaine.

Homo sapiens technologicus prend consistance. De nouvelles consistances lui sont accessibles. Dans l'abondance informationnelle, tout d'abord, pourvu qu'il s'y ménage des accès, qu'il sache exiger et reconnaître les véritables contenus, qu'il sache se construire en libérant les potentiels des nouvelles valeurs non matérielles. De nouvelles consistances sont accessibles en *localisant* les ressources du global, en faisant fonctionner les

NOUVELLES CONSISTANCES

réseaux de l'abondance matérielle et informationnelle, non pas selon les logiques anciennes de la production, de la soumission et de la compétition, mais selon les logiques nouvelles : projet de soi, autonomie, collaboratif.