



HAL
open science

Peut-on s'éprendre de tout ?

Agnès Giard

► **To cite this version:**

Agnès Giard. Peut-on s'éprendre de tout?: Formes limites du lien amoureux. Terrain: revue d'ethnologie de l'Europe, 2021, Amours Augmentées, 75, pp.4 - 25. 10.4000/terrain.21985. hal-03388300

HAL Id: hal-03388300

<https://hal.science/hal-03388300>

Submitted on 20 Oct 2021

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Introduction

Peut-on s'éprendre de tout ?

Formes limites du lien amoureux

Agnès GIARD



Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/terrain/21985>

DOI : [10.4000/terrain.21985](https://doi.org/10.4000/terrain.21985)

ISSN : 1777-5450

Éditeur

Association Terrain

Édition imprimée

Date de publication : 9 septembre 2021

Pagination : 4-25

ISBN : 9782955596494

ISSN : 0760-5668

Ce document vous est offert par Université Paris Nanterre



Référence électronique

Agnès GIARD, « Peut-on s'éprendre de tout ? », *Terrain* [En ligne], 75 | septembre 2021, mis en ligne le 09 octobre 2021, consulté le 15 octobre 2021. URL : <http://journals.openedition.org/terrain/21985> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/terrain.21985>



Terrain est mis à disposition selon les termes de la Licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International.



FORMES LIMITES DU LIEN AMOUREUX

PEUT-ON S'ÉPRENDRE DE TOUT ?

INTRODUCTION

AGNÈS GIARD

Freie Universität Berlin – projet européen EMTECH
aniesu.giard@gmail.com

« Il est nécessaire que celui qui doit former un lien possède en quelque façon une compréhension d'ensemble de l'univers. »

Giordano Bruno, *De vinculis in genere*, (Bruno 2001 [1591]).

Les raisons qui poussent tant de gens ici ou ailleurs à nouer des relations privilégiées avec des non-humains, jusqu'à leur donner l'apparence de la félicité conjugale, restent encore mal comprises. C'est à ces formes limites d'attachement que ce dossier est consacré¹. Les non-humains servent-ils de substituts, pour remplacer quelqu'un ? Ou opèrent-ils en tant que simulacres, dans un jeu de faire semblant ? S'agit-il, en leur compagnie, de mettre à l'épreuve sa capacité d'aimer ? Ont-ils valeur de promesses et si oui, quels actes de liaison subtile favorisent-ils avec notre milieu, les matières, les sons ou les odeurs dont il se compose ?

Gardons-nous pour l'instant de toute hypothèse et contentons-nous de constater l'ampleur et peut-être aussi l'exceptionnelle inventivité des humains quand il s'agit de constituer du lien, du liant ou des liaisons, avec un corps (qu'il soit terrestre ou céleste, matériel ou mental, artificiel, inorganique ou vivant) présentant toutes les apparences d'un être aimable.

L'HOMME QUI ÉPOUSA... UN HOLOGRAMME ?

Le 4 novembre 2018, Kondô Akihiko², employé d'administration dans une école, 35 ans, célèbre son mariage avec une pop-idole numérique, Hatsune Miku. L'événement a lieu dans une chapelle de location – Almalien, à Tôkyô – comme il en existe beaucoup dans les villes du Japon. C'est là que les jeunes couples, après avoir signé leur contrat de mariage à la mairie, viennent célébrer un mariage

¹. Celui-ci s'appuie sur une recherche menée dans le cadre d'une bourse postdoctorale JSPS à l'université de Kyôto en 2018-2019 et actuellement poursuivie au sein du projet EMTECH (*Emotional Machines : The Technological Transformation of Intimacy in Japan*) soutenu par le Conseil européen de la recherche dans le programme-cadre pour la recherche et l'innovation Horizon 2020 (convention n° 714666).

². Suivant l'usage japonais, je mets le nom de famille avant le prénom.

pseudo-religieux³. La cérémonie est calquée sur celles des *drama* (feuilletons TV japonais à l'eau de rose) lorsqu'ils s'achèvent en *happy end* : une jeune femme, vêtue de blanc, échange une bague avec son promis. Sacrifiant à ce rêve deux millions de yens (environ seize mille euros), Kondô Akihiko fait son entrée dans la chapelle. Alors que résonne la marche nuptiale de Wagner, il remonte, à pas lents, la travée qui mène vers l'autel. Les invités – des amis et des connaissances – font crépiter leurs flashes sur son passage. « Dix ans ont passé depuis notre rencontre, Miku. » Vêtu d'un smoking blanc, deux roses à la boutonnière, un bouquet de poireaux à la main (parce que ce sont les plantes fétiches de sa bien-aimée), il serre contre lui la version miniature d'une jeune femme souriante en robe de mariée. « Pendant ces dix années, pas un jour n'a passé sans que je pense à toi. » Devant le grand vitrail en ogive qui donne à leur union l'allure d'un rituel chrétien, Kondô et Miku prononcent ensemble leurs vœux : lui de sa voix humaine, elle en mode « synthèse vocale » préenregistrée. Puis, tandis que l'organiste entame un morceau lent et solennel, Kondô pose

Hatsune Miku n'est rien d'autre qu'un logiciel de synthèse vocale, associé à l'image d'une jeune fille aux longs cheveux turquoise livrée en open source : n'importe qui peut la faire parler et bouger.

l'alliance sur la petite main en tissu de Miku, avant de mettre la sienne à son doigt. Une maîtresse de cérémonie prononce des paroles auspicieuses : désormais, dit-elle, ils porteront cet anneau, symbole de leur promesse. Puis elle invite le jeune époux à embrasser la mariée. Après avoir soulevé le voile de Miku, Kondô la rapproche de lui et, lèvres closes, yeux fermés, il pose sa bouche doucement contre le visage de la poupée chiffon. Il reste ainsi, immo-

bile, tandis que les applaudissements éclatent. « Tu es la femme que j'adore et celle qui a sauvé mon cœur. » Après avoir signé avec elle l'acte de mariage, contresigné par ses deux témoins, Kondô souriant, visiblement ému, quitte la chapelle en emportant Miku contre lui alors que les invités jettent sur son passage des cœurs en papier roses et rouges. « Vive les mariés ! »

La réception qui suit n'est pas moins codifiée. Dans la salle de banquet où les convives sont réunis autour de tables rondes, alors que l'animatrice les invite à venir prononcer un discours au micro, Akihiko et son épouse trônent devant une table chargée de fleurs. Tout le monde leur souhaite beaucoup de bonheur. « Que vous soyez heureux à jamais » : l'expression consacrée est la même que lors des mariages entre deux humains. Lorsque les discours sont finis, chacun doit lever son verre. Kondô tient sa coupe de champagne à la main, celle de Miku dans l'autre et s'incline pour remercier l'assemblée, avant de procéder à la découpe rituelle du gâteau, un bavarois orné des deux prénoms – « Akihiko », « Miku », reliés par un cœur – et de la date : 4.11.2018. Ce jour-là est le plus beau jour de sa vie. Vient le moment tant attendu. En point d'orgue de la cérémonie, prenant à son tour le micro afin d'exprimer publiquement son amour, Kondô Akihiko s'adresse à la poupée : « Dix ans ont passé depuis notre rencontre, Miku. J'étais tellement déprimé alors. Mais j'ai recouvré la santé peu à peu en écoutant tes chansons et en regardant tes images. Tu es la femme que j'adore et celle qui a sauvé mon cœur. »

Hatsune Miku est une pop-idole numérique créée en 2007 par la société japonaise de médias Crypton pour interpréter des chansons, sous le nom de *Vocaloid* (contraction de *vocal* et *android*). Sa caractéristique principale est de n'être rien d'autre qu'un logiciel de synthèse vocale, associé à l'image d'une jeune fille aux longs cheveux turquoise livrée

3. Un mariage pseudo-religieux est un mariage fictif, qui n'est pas encadré par une institution religieuse. Il est organisé par une agence commerciale dans un décor imitant celui d'une chapelle, attenant à une salle de réception et/ou de banquet. Il est possible de louer les services d'un acteur qui joue le rôle d'un pasteur.

en open source : n'importe qui peut la faire parler et bouger. Ses utilisateurs – qui se comptent par centaines de milliers – l'animent en lui faisant interpréter les chansons qu'ils composent et, bien sûr, beaucoup d'entre eux se sont attachés à elle au point de l'épouser. Au Japon, épouser un personnage est une pratique relativement courante dans le milieu des fans de jeux vidéo ou d'*anime* : il s'agit, le plus souvent, d'une fête privée au cours de laquelle un fan invite deux-trois amis pour assister au rituel d'engagement (déclaration d'amour et « partage » d'un gâteau) avec le personnage bien-aimé figuré sous la forme d'une poupée ou d'un panneau. Depuis le milieu des années 1990, marquées par le début de la récession, ces mariages sont devenus si populaires qu'ils sont maintenant proposés comme des services payants par les compagnies qui ont créé les personnages. Non seulement elles organisent des cérémonies dont le prix peut varier de 7 000 yens à 100 000 yens (Giard 2019) mais elles commercialisent des anneaux de fiançailles ou des bagues de mariage vendues par paire (un pour l'humain, l'autre pour le personnage), afin d'encourager les fans à « renforcer » leur lien. Ces mariages relèvent du secret car cette pratique est mal vue en dehors des « cercles ». Ils et elles évitent d'en parler à leur famille et ne se marient qu'en petit comité, afin de préserver leur anonymat. Lorsque Kondô Akihiko épouse Miku, sa démarche n'a donc rien d'original... à un détail près. Lui le fait à visage découvert, dans le but, me dit-il, de « faire tomber la honte et de montrer qu'on peut fièrement assumer cette forme d'amour, sans plus avoir à se cacher ». Sa démarche est celle d'un militant. Il prend le risque de perdre son travail. Il s'expose publiquement. Sa famille refuse d'assister au mariage. Il devient l'homme par qui le scandale éclate, celui qui dévoile au grand jour l'existence d'un phénomène jusqu'ici souterrain. Même la société Crypton (qui possède les droits sur Hatsune Miku) réprouve, elle lui demande de faire profil bas... C'est-à-dire de ne pas diffuser la vidéo de mariage qu'il me transmet de façon confidentielle. Les personnes qui participent à la cérémonie font presque toutes parties d'un milieu mêlant activisme et *fandom*. Parmi les invités se trouvent d'ailleurs un

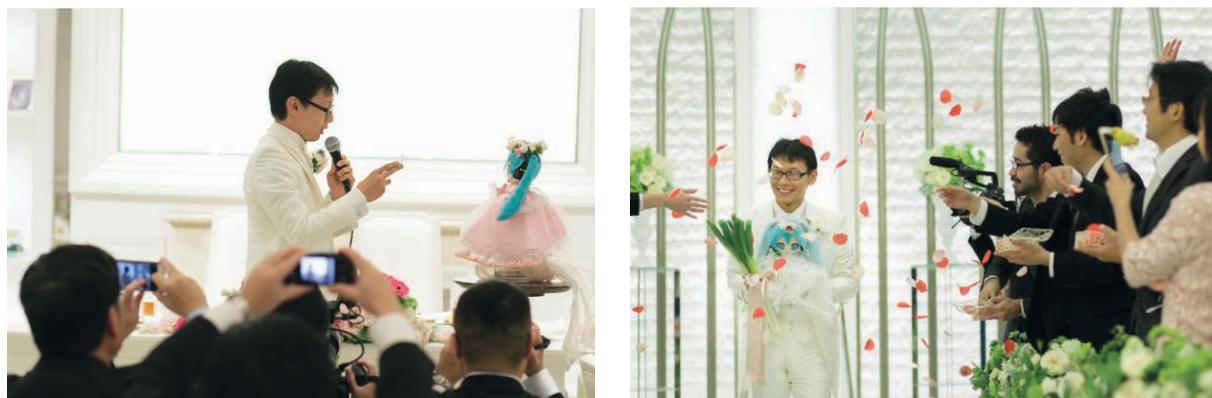
homme politique (Asô Tarô) connu pour ses prises de position contre la censure des mangas ainsi que plusieurs membres d'une association qui lutte pour la liberté d'expression – liberté sexuelle notamment – dans les jeux et les *anime*. Leur présence donne à l'union de Kondô et Miku la valeur d'un événement historique : jamais jusqu'ici, au Japon, un mariage de ce « genre » (mauvais) n'avait bénéficié de tels

Rien n'est plus aisé que de s'attacher viscéralement à un squelette, un instrument de musique, une statuette d'ivoire, un arbre ou un bonhomme en massepain.

appuis, avec une telle volonté d'officialiser l'engagement d'un humain et d'un non-humain.

Le geste d'épouser publiquement une idole virtuelle a la valeur d'un signal fort, mais de quoi ? Comment interpréter les étranges appariements qui peuplent ce numéro ? Les classer au rang de lubies serait une erreur, autant que les réduire à leur seule dimension transgressive. Il peut s'agir bien sûr d'actes concertés, en vue de faire éclat (que ce soit en réaction à des dysfonctionnements, par rejet de normes, en mesure de protestation, pour attirer l'attention ou affirmer sa différence). Mais le désir qui les sous-tend ne se limite jamais à la volonté de provoquer, ni d'entrer en rupture : c'est toujours aussi un désir d'entrer en contact ou, pour filer la métaphore érotique, d'entrer en matière littéralement avec certaines *choses*. Ainsi qu'on le verra, rien n'est plus aisé que de s'attacher viscéralement à un squelette, un instrument de musique, une statuette d'ivoire, un arbre ou un bonhomme en massepain.

Certains contextes – économiques ou sociaux – semblent favoriser les assemblages en apparence inadéquats. Lorsque le nombre d'époux ou d'épouses disponibles est très bas, par exemple. Ou parce que les mutations du marché du travail, conjuguées à la crise, deviennent incompatibles avec un modèle matrimonial contraignant... Le système qui force



→ Le mariage de Kondô et Miku célébré dans la chapelle Almalien, Shinjuku, Tôkyô, 2018.

© KONDÔ AKIHIKO

des millions de jeunes adultes à rester célibataires ne les pousse-t-il pas vers des formes alternatives de conjugalité ? En temps de privation, sans doute, d'autres amours deviennent collectivement envisageables. Quoique plausibles, ces analyses seraient cependant trop partiales ou partielles pour épuiser la signification du phénomène.

Réduire les partenaires synthétiques à n'être que des instruments – de communication ou de compensation, par exemple – serait passer à côté de cette dimension essentielle : pour les individus qui s'en éprennent, les « non-humains » sont des personnes ou, du moins, se situent à la charnière de plusieurs modes d'être, c'est-à-dire qu'ils sont susceptibles d'avoir une intériorité, des intentions et des sentiments. Pour le dire plus clairement : ces non-humains comptent vraiment, et pas seulement

Les pratiques sexuelles et/ou amoureuses en direction de non-humains sont des formes spécifiques d'engagement visant à faire apparaître les propriétés sous-jacentes des choses qui, virtuellement, nous envisagent, nous dévisagent, nous courtisent et nous convoitent.

de manière utilitaire. Ils tiennent « à cœur » celles qu'ils excitent ou enflamment. Raison pour laquelle, ici, les relations amoureuses et/ou sexuelles seront envisagées comme des expériences incertaines ou des mises en situation marquées par le risque et par l'ambivalence du rapport à l'« autre ».

« Amours augmentées » fait bien évidemment écho à l'expression « réalité augmentée ». Par allusion à cette formule qui désigne le fait de superposer au monde réel une strate d'éléments multimédias – informations, images de synthèse ou sons – nous

avons choisi d'aborder les amours entre humains et non-humains comme des manières d'augmenter l'environnement en y superposant des zones érogènes ou des points de « friction » (Lestel, 2021). Notre hypothèse est que les pratiques sexuelles et/ou amoureuses en direction de non-humains sont des formes spécifiques d'engagement visant à faire apparaître les propriétés sous-jacentes des choses qui, tout autour, virtuellement, nous envisagent, nous dévisagent, nous courtisent et nous convoitent. Ces relations ne sont peut-être rien d'autre que des « gestes spéculatifs » (au sens de Didier Debaise & Isabelle Stengers 2015), c'est-à-dire des façons d'activer un possible : celui d'une relation au cours de laquelle, sans trop savoir à quoi ni à qui ils ont affaire, des humains se laissent séduire par quelqu'un qui est aussi quelque chose (ou l'inverse).

CES REDOUTABLES OBJETS D'AMOUR

Dès le lendemain des noces de Kondô Akihiko et de Hatsune Miku, l'AFP publie une dépêche – « Un homme japonais épouse l'hologramme de Hatsune Miku » – abondamment reprise dans la presse internationale⁴. Bien que Kondô n'ait pas épousé un hologramme mais un personnage matérialisé sous des formes très différentes – poupée, poster, voix de synthèse, figurine, porte-clés, fond d'écran, marionnette en 3D ou parure de lit⁵ – le mot « hologramme » est le plus souvent employé dans les titres, renvoyant du mariage avec Miku l'image d'une union impossible, non seulement parce qu'un

⁴. L'article de l'AFP sera repris par des centaines de titres à travers le monde : *Yahoo News, CNN, Huffington Post, New York Post, La Vanguardia, China Daily, Gulf News, Sputnik News, Standard, Esquire, Global Times, The Times, El Mundo, The Hindu, Euro News, Business Times, El País, News 24, India Times, El Universo, The World News, The Star, Spiegel, Le Point, Afrik Mag, Usbek & Rika*, etc.

⁵. Kondô Akihiko possède Miku sous la forme d'une poupée grandeur nature, sans compter une énorme collection de produits dérivés à l'effigie de sa bien-aimée.

→ *The Bicameral Mind*, Hope Kroll, 2017.

Photo vintage, collage de papier découpé à la main, tridimensionnel, 48 x 38 cm, publiée dans *Tranchée Racine*, United Dead Artists, 2020.

© HOPE KROLL - COLLECTION DE L'ARTISTE

humain ne peut pas toucher un hologramme, mais parce que cette technologie relève, pour beaucoup, de la science-fiction. En octobre 2019, presque un an après la cérémonie, c'est d'ailleurs encore cette idée qui sous-tend le documentaire que la chaîne singapourienne CNA⁶ consacre à Kondô : intitulé « J'ai épousé une femme holographique », le reportage insiste sur le fait que le jeune homme vit en couple avec une créature numérique, impalpable, actionnée par une « Intelligence Artificielle »... Faut-il être insensé, voire insane, pour aimer une chimère.

Il faut se rendre à l'évidence. Le « choix » d'un non-humain fait voler en éclat la distinction binaire entre objet et sujet. Bien que cet axe de réflexion s'inscrive dans la continuité de travaux entamés depuis au moins les années 1970 (nous y reviendrons), il touche un point sensible. L'idée selon laquelle l'humain prend consistance dans sa relation avec des non-humains, quoique fort répandue dans les sciences humaines et sociales, n'a jusqu'ici été que trop timidement éprouvée sur le terrain de la passion. Bruno Latour lui-même, lorsqu'il lance en 2012 son *Enquête sur les Modes d'Existence (l'EME)*, ne dénombre que quinze modes d'existence du non-humain, en éludant la question du désir sexuel et/ou amoureux. Cette réticence répond, comme en écho, au préjugé commun qui frappe les simulacres *high-tech* émotionnels. Ils sont jugés dangereux : les robots sexuels, les assistants personnels et les créatures virtuelles ne vont-elles pas finir par « remplacer l'humain » ?

L'exemple le plus souvent cité est celui d'Ashley Madison. Ce site canadien de rencontres en ligne avait créé « une armée de 75 000 *chatbots* féminins pour attirer les 32 millions d'utilisateurs masculins dans des (coûteuses) conversations », résume Nicolas Santolaria (2016 : 234) qui souligne le danger : les *chatbots* sont déjà capables de faire illusion. Avec quelles conséquences potentielles pour l'humain ? En février 2017, une Commission en robot-éthique propose au Parlement européen une charte « visant à empêcher les personnes de devenir émotionnellement dépendantes de leurs robots ». Pour la rapporteuse Mady Delvaux, qui définit de façon large le robot comme un appareil connecté, il s'agit de prévenir les « éven-

tuels conséquences physiques ou émotionnelles graves, pour l'utilisateur humain » de la « relation émotionnelle [qui] est susceptible de se développer entre l'homme et le robot⁷. Depuis septembre 2015, les spécialistes des interactions humains-robots Kathleen Richardson et Erik Brilling font campagne contre les androïdes sexuels⁸, pour des raisons similaires : ils craignent que les utilisateurs – incapables de faire la distinction – ne reportent sur un humain les besoins qu'ils prendraient l'habitude de satisfaire

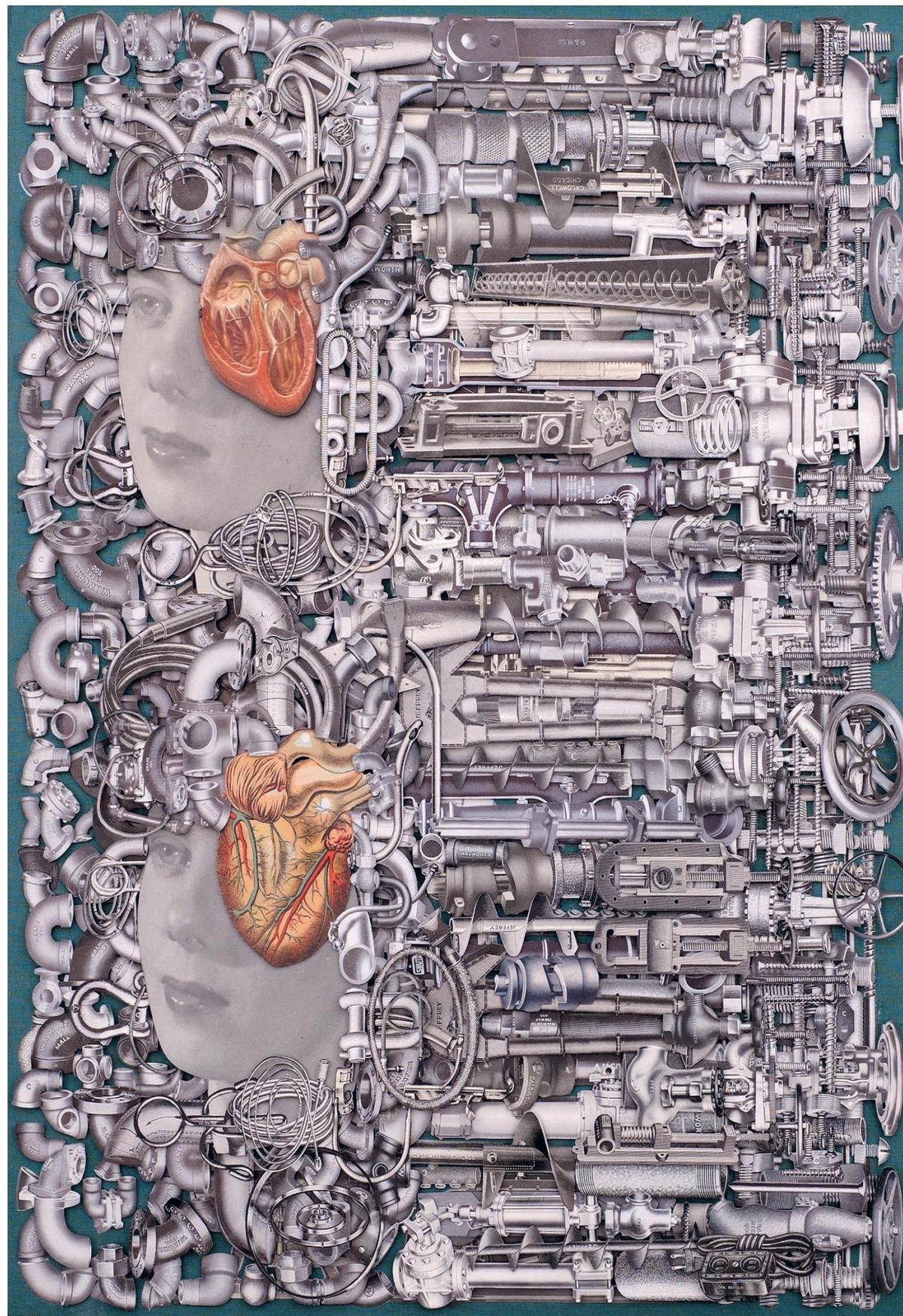
**Le jeune homme vit
en couple avec une créature
numérique, impalpable,
actionnée par une
« Intelligence Artificielle »...
Faut-il être insensé,
voire insane, pour aimer
une chimère.**

avec un artefact trop ressemblant. L'argument ne date pas d'hier, ainsi que Federica TAMAROZZI le note dans ce numéro : lorsqu'ils rapportent (ou plutôt déforment) la légende de Pygmalion, les pères de l'Église mettent en garde contre les pièges de l'illusion mimétique, celles d'une statue présentée comme trompeuse. Avant eux, déjà, Platon prétend faire sortir les hommes de la caverne et Lucrèce les accuse de croire en de faux dieux. En Occident, « toute l'histoire de la pensée ressemble à une interminable

6. Channel News Asia, « *I married a hologram wife (A Japanese bachelor's tale)* », 14 octobre 2019. En ligne : <https://www.channelnewsasia.com/news/cnainsider/i-married-a-hologram-wife-a-japanese-bachelor-s-tale-11998328>

7. « Proposition de résolution du Parlement européen contenant des recommandations à la Commission concernant des règles de droit civil sur la robotique », rapporteur : Mady Delvaux, 15 fév. 2017. En Ligne : https://www.europarl.europa.eu/doceo/document/A-8-2017-0005_FR.html#title1

8. Campaign Against Sex Robots (CASR) : <https://campaignagainstsexrobots.org/>



lutte contre les illusions », rappellent Angela Braiton et Yves Citton (2017 : 9) pour qui l'opprobre frappant les robots et les jeux vidéo s'inscrit dans la continuité d'un procès permanent contre les choses qui se feraient passer pour... autre chose. L'homme serait prisonnier des logiques de l'apparence. Il faudrait l'arracher au parfois trop séduisant mirage. Héritiers de cette mission émancipatrice, les psychologues et les experts en robot-éthique ne manquent jamais de tirer la sonnette d'alarme : les simulacres numériques ou électroniques font « toujours plus » dangereusement illusion, disent-ils. Surtout ceux qui imitent les émotions.

Pour les gardiens de la santé mentale – mais surtout de l'ordre public, ainsi que le souligne Julie MAZALEIGUE-LABASTE (dans ce numéro) –, l'attachement aux objets témoigne d'une dangereuse propension de l'humain à « fantasmer » son environnement. Appelant les autorités à lancer des programmes d'éducation aux interactions humains-machines, beaucoup insistent sur la nécessité d'encadrer les technologies de l'empathie artificielle, c'est-à-dire de brider ou d'interdire la capacité des simulacres à imiter des sentiments. Même sachant faire la différence, l'humain, disent-ils, pourrait très bien succomber aux charmes de l'autosuggestion. Avec la volonté de protéger les individus contre eux-mêmes, notamment dans le domaine des désirs qui cristallisent la peur panique de voir « quelque chose d'abominable » s'infiltrer (pour reprendre les termes de Gayle Rubin 2011 : 96), les médecins veillent à ce que la séparation soit strictement maintenue entre pratiques acceptables et inacceptables. Gare aux dispositifs générateurs d'incertitude.

On pourrait multiplier les exemples d'articles, d'universitaires comme de grands médias, qui mettent en garde contre le développement de dispositifs technologiques conçus pour susciter de l'attachement. De façon très révélatrice, certains de ces articles sont illustrés de photos de *love dolls*, des poupées en silicone qui n'ont rien à voir avec les technologies numériques. La suspicion qui pèse sur les simulacres *high-tech* semble de fait déborder les contours d'un ensemble d'objets cohérent et frappe, sans claire distinction, des catégories de produits très

hétéroclites ne présentant pour point commun que le soupçon pesant sur eux : n'est-il pas dangereux de s'y attacher ?

C'est sur ce point que ce dossier entend se démarquer des travaux concernant les menaces (réelles ou supposées) que les nouvelles technologies font peser dans le domaine de l'intime. Il est grand temps de déplacer le regard et de mettre à profit les outils offerts par l'anthropologie afin de réinscrire ces « amours augmentées » dans le

Pour les gardiens de la santé mentale, mais surtout de l'ordre public, l'attachement aux objets témoigne d'une dangereuse propension de l'humain à « fantasmer » son environnement.

champ des potentialités humaines, qui sont historiquement variables (autant que les interdits). Nous prendrons le parti pris de ne pas nous prononcer sur le bien-fondé de la peur des hologrammes ou des machines, mais seulement d'en prendre acte : la peur existe, qui trace une frontière sensible entre les attachements bons et mauvais. Reste à savoir de quel ordre symbolique elle se fait le garde-fou. En adoptant cette perspective nous espérons ainsi répondre – par ricochet – à la question qui motive de façon sous-jacente ce numéro : élucider pourquoi certains objets, estampillés *high-tech* (de façon parfois abusive), suscitent un débat public concernant leur capacité à simuler et à créer des émotions. Pour répondre à cette question, nous prenons le parti de relativiser la singularité de ces objets : sont-ils si différents des artefacts, des plantes ou des statues dont les humains s'éprennent ? Tout amour n'est-il pas « augmenté » dès lors qu'il pousse un individu à faire advenir une présence dans un monde de désirs possibles ? Suivant l'exemple de Dominique Boullier (2002) qui met en cause la notion d'« objet

communicant » (du type bracelet connecté) – arguant que, par nature, tout objet livre des messages – nous aimerions à notre tour comprendre les « enjeux de nos relations aux objets les plus contemporains » sans céder à l'effet de nouveauté – factice ? – associé à leur statut d'« innovations ». Bien avant l'invention du label « interactif », les objets avaient commerce avec les humains. Il y avait des objets séduisants, des machines pour le cœur, des époux de substitution et des fiancées de poche. Les recueils de contes ou d'anecdotes, entre l'Asie, l'Inde et l'Océanie, sont remplis de récits relatant des unions « impossibles » provoquant la stupeur ou l'incrédulité. L'humanité n'a pas attendu les IA (Intelligences Artificielles) pour s'effrayer des coupables dérives de l'attachement à un arbre ou à un portrait. C'est la raison pour laquelle ce numéro de *Terrain* s'attache à étudier les liens étroits qui sont noués avec les objets de désir au sens large (en incluant sous cette appellation : artefacts, choses, traces humaines, végétaux, animaux ou êtres imaginaires), sans présumer d'une différence entre eux *a priori*. Que ces objets soient inertes, technologiques

L'attachement aux objets est en effet encore trop souvent analysé en termes d'emprise, soit comme le résultat d'une rencontre fortuite puis fatale entre un humain fragile et la chose qui le subjugué.

ou organiques, nous entendons tous les traiter sur un pied d'égalité, avec la volonté de comprendre comment le contexte (historique et culturel) de leurs usages amoureux et/ou sexuels, articulé avec les récits (de plaisirs, de souffrances ou d'espoirs) qu'ils génèrent peut éclairer en retour la nature profonde de ces interactions, qu'elles soient réelles ou fantasmées, ludiques ou sérieuses. Pour pouvoir saisir ce qui fait la spécificité d'une « liaison électro-numérique », le détour par l'anthropologie culturelle, autant que par

l'histoire (de l'art, des traditions orales, etc.) s'impose comme le moyen le plus efficace de distinguer les mécanismes à l'œuvre derrière les échanges amoureux et sexuels avec les objets.

Embrassant une large variété de cas – des *chat-bots* pour adultes aux statuettes africaines pour célibataires –, ce dossier a deux objectifs principaux.

Il s'agit, tout d'abord, d'en finir avec l'idée que de telles pratiques relèvent de l'égaré ou de l'aberration, voire pire : d'une pathologie liée à la consommation de certains produits. L'attachement aux objets est en effet encore trop souvent analysé en termes d'emprise, soit comme le résultat d'une rencontre fortuite puis fatale entre un humain fragile et la chose qui le subjugué. Prenant le contre-pied de cette conception commune qui attribue à certains objets, notamment ceux issus des TIC (Technologies de l'information et de la communication), le pouvoir de nous enchanter ou de nous rendre « addict », ce numéro propose d'examiner l'attachement amoureux et/ou sexuel comme une pratique destinée à faire surgir des possibilités supplémentaires de se connecter au monde, de se lier à lui et, ce faisant, d'augmenter le spectre des échanges avec ce qui nous entoure.

L'autre objectif ici poursuivi est d'étudier ce que l'attachement amoureux et/ou sexuel nous révèle de la société qui le prescrit ou qui le proscrie. En quoi l'interdit est-il révélateur des valeurs défendues par une communauté et de la façon dont elle structure ses rapports au non-humain ? Il s'agit ainsi d'ouvrir sur le terrain des interactions humains-objets un nouvel agenda de travail qui se limitait jusqu'ici aux champs du rituel (objets-fétiches), de la marchandise (objets-signes), des échanges (objets-frontières) et de l'affectif (objets-mémoire⁹). Nous souhaitons,

9. Sur l'attachement en contexte rituel (Santos-Granero 2009; Lemonnier 2012; Kedzierska-Manzon 2013), la production technique ou artistique (Bourdieu 1979; Akrich 1989; Latour 2009) ou sur les affects (Revolon Lemonnier & Bailly 2012; Dassié 2010; Bonnot 2014). Pour l'attachement sexuel à du non-humain, voir le numéro « Jouir ? » de la revue *Terrain* (Giard, Grimaud & Taylor 2017).

avec ce numéro, élargir l'horizon : s'il est possible de ressentir pour une chose les mêmes désirs que pour un humain ou d'être ému en pensant à elle, de quoi ce trouble se fait-il le miroir ?

UNE MACHINE À COUDRE PEUT-ELLE DEMANDER MA MAIN ?

Étudier spécifiquement ces formes d'engagement que sont les relations amoureuses et/ou sexuelles avec des non-humains permet d'ouvrir un pan fécond de la réflexion sur le rôle joué par les objets en tant qu'agents sentimentaux et/ou sexuels. Il peut sembler incongru de parler ici d'agents, bien sûr, dans la mesure où les objets n'ont pas d'intentionnalité. Mais, pour citer Alfred Gell (2009 : 10) : « ce serait oublier que l'anthropologie a toujours eu tendance à relativiser et à repenser la notion de personne. Depuis que la discipline existe, l'anthropologie s'est focalisée sur les relations très particulières entre les personnes et les "choses" qui, d'une certaine manière, "apparaissent comme", ou fonctionnent comme des personnes. » À propos des non-humains, « les relations que nous entretenons avec eux sont un peu ce que nous sommes » résumait Sophie Houdart et Olivier Thiéry (2011 : 7). Questionnant cette division – faussement évidente – posée entre objet et personne, de nombreux chercheurs ont donc proposé que les objets soient nommés agents, voire actants, par allusion à leur capacité d'agir dans les interactions humaines ou d'endosser une personnalité¹⁰. Dans leurs travaux, ces chercheurs notent souvent l'ambiguïté des choses avec lesquelles nous avons des « rapports », allant jusqu'à décrire – comme Emmanuel Grimaud – les non-humains comme « une sorte de "para-humanité" dans laquelle on progresse par une série de glissements, d'analogies, de confusions et d'altérations plus ou moins grandes, du jouet à l'ordinateur, de l'animal de compagnie à l'animal artificiel, du *sex toy* au mannequin robotisé » (2012). Ainsi qu'il le souligne, les choses semblent toujours s'offrir comme partenaires prétextes : à travers elles, l'humain cultive avec délices son goût pour l'équivoque ou pour le quiproquo. Mais tout excitant

qu'il soit, ce jeu de vertige ne l'est jamais autant qu'à la faveur des émotions fortes suscitées lorsque, par exemple, une maîtresse se fait lécher par sa chienne (Haraway 2010), un collectionneur d'art met une sculpture dans son lit (Derlon & Jeudy-Ballini 2008) et un *biker* se masturbe avec l'huile de vidange encore chaude de son engin (Ardenne 2010). Sur le terrain sexuel et/ou amoureux, l'humain s'amuse comme à loisir de ces dérapages plus ou moins contrôlés qui

Sur le terrain sexuel et/ou amoureux, l'humain s'amuse comme à loisir de ces dérapages plus ou moins contrôlés qui consistent à entretenir sciemment la confusion entre les espèces, les genres ou les règnes.

consistent à entretenir sciemment la confusion entre les espèces, les genres ou les règnes. Reste à savoir suivant quelle logique. Comment comprendre la puissance d'attraction exercée par des choses qui subjuguent des humains (et vice-versa) ?

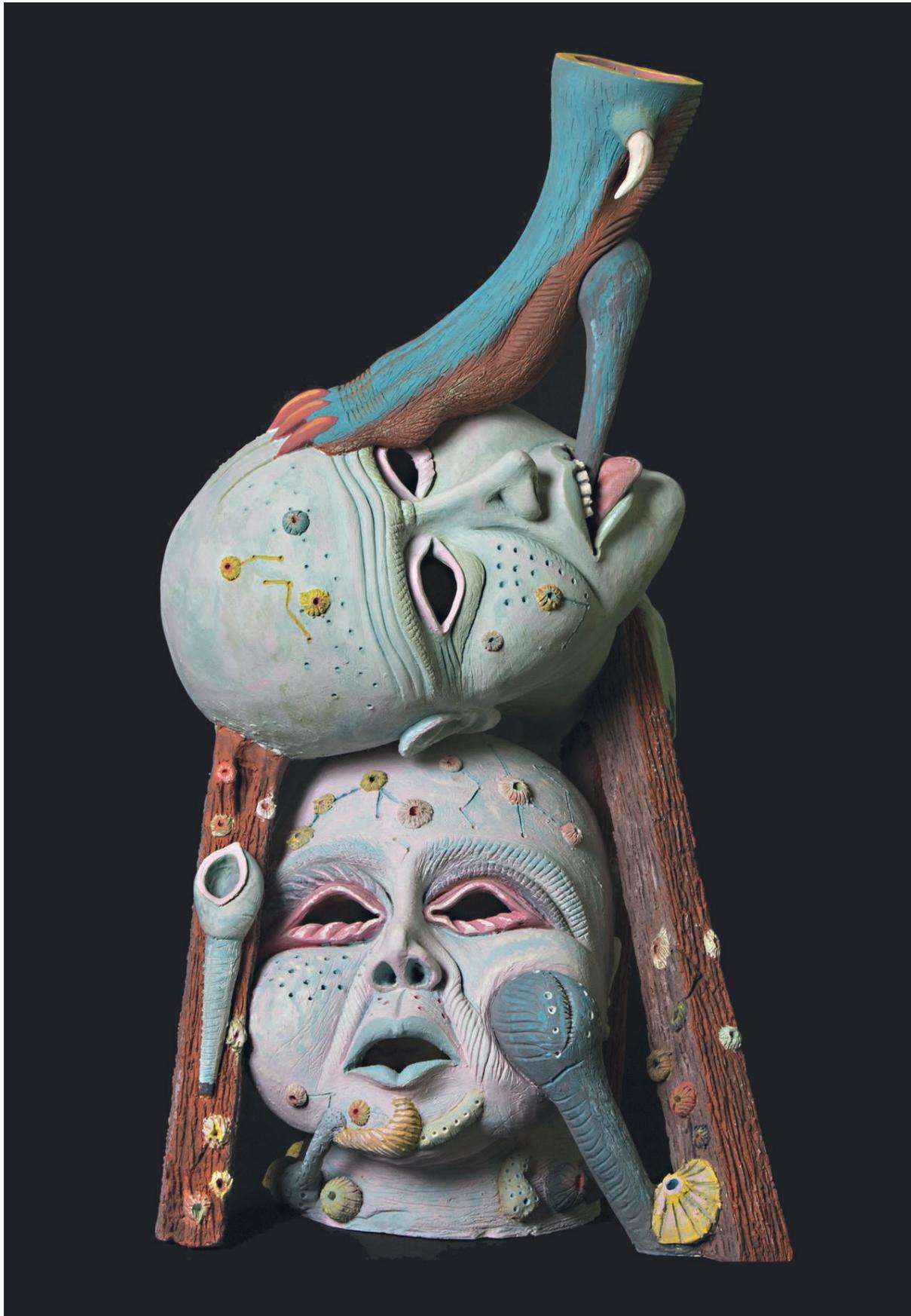
Comment, surtout, comprendre ces phénomènes autrement qu'à l'aune d'un discours médical – et de son corollaire, la morale – sanctionnant ces actes comme des paraphilies, des fétichismes ou des troubles du comportement ? Ainsi que le souligne Julie Mazaleigue-Labaste – dans son entretien accordé à *Terrain* – ce discours centré sur la psychologie « laisse totalement de côté la réalité des relations sociales » et assimile l'attachement aux objets comme une forme d'anormalité, sur la seule base d'un postulat discutable : un sujet perd son statut de sujet s'il se laisse subjugué par un objet. Dans *Les déséquilibres de l'amour*, l'historienne montrait que l'expertise des attachements (dont les médecins se sont arrogé le monopole) est indissociable d'une « éthique de la

10. Pour un résumé de leurs théories, voir Jean-Pierre Albert & Agnieszka Kedzierska-Manzon 2016.

→ *Phrenological chart*, Lithographie en couleur, vers 1875.

Inspirées de la théorie de Franz Joseph Gall (1728-1758) corrélant facultés mentales et forme du crâne, les cartes phrénologiques en vogue au XIX^e siècle découpent la palette des compétences affectives en organes localisables dans le cerveau humain. WELLCOME LIBRARY, LONDRES





← Totems, Stéphane Blanquet, 2020.

Terre cuite émaillée, 58 cm x 30 cm x 30 cm.

SCULPTURE STÉPHANE BLANQUET - PHOTO ZOÉ FORGET / SERIOUS PUBLISHING.

modération personnelle [...] promue par les classes bourgeoises et moyennes urbaines » (2014 : 48). Même quand elles sont rebaptisées et redéfinies comme des formes anodines de « déviances », les conduites érotiques ou amoureuses qui ne correspondent pas à la norme sont toujours perçues comme susceptibles de mettre en péril le modèle social dominant.

De façon révélatrice, lorsque les écrivains de la première modernité, entre le xv^e et le xvii^e siècle, abordent la question d'un dérèglement des valeurs c'est aussi par le biais d'unions jugées aberrantes : celles avec les plantes. Dans un article consacré à ce que l'auteur nomme de façon volontairement anachronique la phytophilie, Dominique Brancher soutient qu'au moment même où la philosophie humaniste consacre le rôle cardinal de l'être humain dans l'univers, elle fait au passage voler en éclat la cosmologie chrétienne qui prêtait aux plantes la valeur d'êtres asexués. L'apparition de récits relatant les amours du lierre violeur et de platanes sodomites participe de ce changement de paradigme qui place l'homme au centre d'un monde qu'il lui faut désormais contrôler et maîtriser par la raison. Les plantes qui, jusqu'alors dans l'Occident chrétien, évoquaient le paradis, deviennent les figures d'une subversion ambiguë, prétexte tantôt à condamner des rapports jugés monstrueux, tantôt à en rendre les excès excitants. On assiste alors à une démultiplication des possibles érotiques. Les végétaux n'étaient, jusqu'ici, pas appréhendés en tant que potentiels partenaires. Sous l'influence des auteurs humanistes qui prêtent aux plantes la faculté de jouir et de désirer, de nouvelles sensibilités se font jour qui ne sont pas sans évoquer l'obsession à venir pour une sexualité cachée dans les choses les plus innocentes, sucette ou serrure, et pour une multiplication exponentielle de catégories nosographiques.

À partir du xix^e siècle, le « travail de gestion des déviances » (Mazaleigue-Labaste 2014 : 283) est confié à des médecins qui non seulement requalifient des conduites en identités sexuelles – l'acte devient une orientation constitutive de l'être – mais libéralisent les déviances qu'ils traitent comme de simples variantes à cataloguer et classer – de l'acceptable à l'illicite. Tant que les déviances restent « sous contrôle »

(en conformité avec l'éthique de la volonté libre qui fonde le cadre de la société libérale), elles sont tolérées. Mais au moment où elles franchissent la ligne qui sépare le plaisir de la passion, les voilà sanctionnées comme des symptômes d'aliénation. C'est le long de cette ligne tenue que Pierre LEMONNIER pousse son enquête, sous la forme d'une « auto-anthropologie » intime : remontant aux origines de son goût pour les voitures de collection, il examine comment ces objets permettent à la fois de construire son identité et de flirter avec la mort. Dans un double mouvement, la voiture qui fait de vous un « homme, un vrai » – celui dont les conduites à risques valident la virilité – peut aussi se changer en maîtresse jalouse, exclusive, suborneuse d'humain. Bien que le nom de

**Ces produits qui sont censés
satisfaire les désirs
ne sauraient les combler
sans danger car, alors,
nous n'aurions plus besoin
de partenaire humain.**

J.G. Ballard ne soit jamais mentionné dans ce texte haletant, l'imaginaire du *crash* se profile derrière la description à tombeau ouvert des bolides instables qui symbolisent par excellence la société de consommation : synonymes de liberté, ils matérialisent l'injonction de se singulariser par le biais de produits offerts « au choix ». Mais ces produits qui sont censés satisfaire les désirs ne sauraient les combler sans danger car, alors, nous n'aurions plus besoin de partenaire humain. Ainsi que Pierre Lemonnier le suggère, si l'individu moderne est constamment censé « assouvir ses envies », il y a une limite à ne pas dépasser : celle qui sépare le divertissement de l'assujettissement (ou jugé comme tel).

S'il convient de vouloir « posséder » une voiture, il serait malséant de se laisser posséder par elle. Dans le cadre des sociétés de l'hyper-choix, les attachements sont légitimes tant qu'ils permettent de « se faire plaisir » mais sont jugés malsains dès lors qu'ils exercent une emprise « excessive », c'est-à-dire ne

laissant plus le choix. La plupart des récits d'attachement rapportés dans ce numéro en témoignent : *un peu*, c'est bien (car l'anormalité est un signe de distinction) ; *trop*, c'est mal (car elle doit relever de l'ingrédient optionnel « ajouté », permettant aux individus de se personnaliser). La limite séparant *un peu* de *trop* est infiniment variable, bien sûr, ce dont témoignent abondamment les discours collectés par Marie BALTAZAR, qui consacre un texte vibrant aux relations des organistes avec « la plus sensuelle des machines », inspiratrice de troublantes métaphores. Comparant l'orgue à leur amante, leur épouse ou leur promise, les musiciens parlent tous d'une « rencontre » avec cet instrument, « unique » disent-ils, car chaque orgue n'existe qu'en un seul

À rebours d'un certain discours alarmiste, les humains qui reportent leurs désirs sur des artefacts ou des choses ne font souvent que reproduire les scripts qui préexistent dans les sociétés humaines.

exemplaire, cathédrale de tuyaux agencés de façon singulière, exerçant sur les humains le même attrait que des divas. On ne vit parfois que dans l'espoir de « toucher » tel ou tel orgue. Calquant le récit de leur carrière musicale sur le script (hétéro)sexuel dominant, les organistes interrogés par Marie Baltazar découpent généralement leur « histoire » avec un orgue en segments codifiés : les premiers émois, le coup de foudre, la cour puis le mariage. Parfois même – évolution des mœurs aidant – le polyamour fou. En mobilisant les ressources du discours conventionnel sur l'amour, il s'agit de conjurer le stigmate et c'est pourquoi, probablement, les organistes insistent tant sur l'altérité irréductible d'un instrument impossible à instrumentaliser, car doué d'une « personnalité » telle qu'il force l'humain à composer. Chaque orgue impose une manière de jouer origi-

nale. C'est en tout cas ainsi que les organistes légitiment leur attachement : au regard des normes, les seules unions valides reposent sur le consentement et nécessitent que le/la partenaire puisse résister, voire « se refuser ».

Le fait qu'un squelette ne puisse se refuser explique en partie que les liaisons *post-mortem* soient condamnées. Il y a « viol » de sépulture, ainsi que la loi le formule. S'appuyant sur l'affaire récente d'une Suédoise trouvée en possession de 397 ossements, Amandine Malivin mène l'enquête dans son article en ligne et montre que les relations sentimentales ou érotiques avec des dépouilles humaines ne sont tolérées qu'à une seule condition : si la personne défunte vivait en couple avec son amoureux, l'attirance pour son cadavre ou pour ses os est imputée à un reste (sic) de tendresse conjugale. Érotiser ou aimer des reliquats humains pour ce qu'ils sont, c'est-à-dire des choses mortes, « constitue en revanche une transgression inacceptable » puisqu'elle porte atteinte à la dignité et à l'intégrité d'une personne réduite au « statut d'objet sexuel ».

À rebours d'un certain discours alarmiste – annonçant l'avènement d'un nouveau modèle amoureux fondé sur l'élimination de « l'autre » (réduit au statut d'objet, donc) –, les humains qui reportent leurs désirs sur des artefacts ou des choses ne font souvent que reproduire les scripts qui préexistent dans les sociétés humaines. Camille KOSKAS le démontre, en images. Exposant dans son portfolio les différentes stratégies mises en place par les artistes militantes des années 1960-1970, elle analyse l'iconographie de l'érotisme hybridé (mi-animal, mi-végétal) au prisme des discours d'émancipation. Avec la volonté d'inverser le stigmate associant la nature et la féminité, les pionnières du féminisme plaquent, pour certaines, la mécanique de l'humain sur la nature, c'est-à-dire des vulves sur des orchidées, ou des schémas d'interaction empruntés soit au porno, soit aux bluettes sur les amours interrègnes : c'est ainsi que l'union avec une fougère se résume à en lécher les feuilles (au mépris de ses caractéristiques sexuelles propres) et que l'amour pour l'océan est exprimé sous la forme d'un mariage, en conformité plus ou moins parodique avec les poncifs de la romance (la mariée



→ *Femme sans tête*, Gilbert Peyre, 1996-2000.
Électromécanique

© PHOTO DAVID DAMOISON, 2000

n'est pas en blanc mais en bleu). Le résultat est-il comique ? Pas forcément. Pour certaines artistes, il s'agit d'éliminer le genre masculin d'un monde voué à s'auto-éblouir dans une jouissance en vase clos, proche d'un « retour à la matrice » flirtant avec l'imaginaire de l'extinction humaine.

La même aura d'effroi entoure les poteries mochica dont Steve BOURGET tente de décrypter le sens : elles montrent des accouplements littéralement contre-nature, et en particulier des femmes « prises » (de force ?) par des hommes aux allures de morts-vivants. Pour des raisons encore non-élucidées – automutilation ou équivalent de lèpre – ces hommes n'ont plus de nez ni de lèvres. Leur visage est pareil à celui d'un cadavre. Que peuvent nous dire leurs étreintes hideuses d'une civilisation depuis longtemps disparue ? Peut-on les assimiler à des formes de déviances ritualisées ou à des unions volontairement sacrilèges réalisées en vue d'ouvrir une porte entre les mondes ?

« EN MODE AMOUR » : L'EXPÉRIMENTATION DES LIANTS

Le discours expert disqualifie certains attachements en évoquant la passivité d'un objet réduit aux fonctions de miroir, dénonçant l'aspect narcissique d'une relation de soi avec soi qui nous mènerait au désastre. Depuis que le projet de créer des agents émotionnels synthétiques est devenu plausible, l'idée que ces machines conçues pour nous servir puissent nous asservir hante l'imaginaire. Si, demain, nous céditions à leur séduction, qui sait si elles ne finissaient par nous remplacer ? Pour citer Jean-Michel Besnier (2009) : le futur aura-t-il « encore besoin de nous » ? Notant que les robots, en Occident, suscitent bien souvent la peur apocalyptique d'une perte d'identité ou d'une extinction, Paul Dumouchel et Luisa Damiano (2016) soulignent qu'au Japon l'idée même de « vivre avec les robots » (c'est le titre de leur ouvrage) est perçue positivement comme une opportunité pour l'humain de s'améliorer à leur contact. Comment expliquer ces différences de perception ? Une première réponse, inscrite en filigrane dans

les contributions de ce numéro, c'est que chaque collectif humain se structure autour d'un noyau de peur, délimitant ainsi les contours de son ontologie.

Examinons, par exemple, ce pectoral précieux étudié par Benjamin BALLOY, dernier témoignage d'une culture maintenant disparue dans la région des Appalaches. C'est un coquillage gravé en forme de serpent chimérique, enroulé sur lui-même, prêt à la détente. Le crotale semble sur le point de jaillir et son « œil gigantesque occupe presque tout l'espace central », dardant sur l'humain une pupille menaçante. Bien qu'il soit difficile d'interpréter le motif, Benjamin Balloy hasarde une hypothèse : l'objet ne pouvait être porté que par un chef. L'objet par ailleurs évoque des légendes sinistres : violée par un serpent ou victime d'inceste, une jeune femme

Depuis que le projet de créer des agents émotionnels synthétiques est devenu plausible, l'idée que ces machines conçues pour nous servir puissent nous asservir hante l'imaginaire.

donne naissance à un enfant aux pouvoirs surnaturels. La filiation transgressive confère au nouveau-né le prestige du héros. Ici, l'union avec un non-humain (ou avec un consanguin, soit son équivalent dans l'ordre du monstrueux) a la valeur d'une terrifiante exception. Celui qui porte le pectoral, tel un serpent mythique, peut certainement tout se permettre car le corps du reptile assure son impunité.

Quel que soit le collectif humain, il fait de la peur le moyen de tenir à distance certaines choses en les plaçant dans le domaine de l'interdit, du réprouvé. Mais il désigne aussi ce dont l'humain – en s'y confrontant – peut se distinguer. La conscience de soi n'est jamais si intense qu'aux limites. Raison pour laquelle, peut-être, la peur du robot favorise une telle production de films, de romans ou de jeux vidéo évoquant les amours d'un mortel avec une

machine. Et si cette peur du robot était la réactualisation d'une peur plus ancienne, liée à la figure du Golem par exemple ? C'est la théorie développée par Brigitte Munier (2011), qui s'appuie sur la similitude entre les deux figures – celles d'un être surpuissant menaçant de détruire ceux qui l'ont créé. Au-delà de ses multiples adaptations (de *Frankenstein* à *Terminator*), le mythe présente toujours six caractéristiques : 1. Il raconte l'histoire d'un homme qui crée une créature à son image 2. L'homme n'aime pas la créature 3. La créature est réputée monstrueuse 4. Elle devient trop puissante 5. Elle se révolte 6. L'homme est contraint de la détruire. Le fait que le créateur n'aime pas la créature est une « donnée essentielle » du mythe, insiste Brigitte Munier, car l'homme ne saurait aimer une créature qui lui ressemble mais privée d'âme. Ayant été créé puis animé par l'homme, le Golem-robot ne possède pas comme celui-ci d'étincelle divine. Il ne saurait donc être un partenaire légitime.

Un mythe n'existe cependant jamais seul, précise la chercheuse : il « participe d'une constellation comprenant des mythes parents, complémentaires et opposés en un ensemble cohérent » (2011 : 121). Le mythe de Pygmalion, dont Federica Tamarozzi propose une analyse dans ce numéro, constitue de fait le pendant logique du mythe du Golem puisqu'il met en scène une histoire exactement inverse : celle d'un humain qui s'attache à sa création. Pourquoi une telle différence entre les deux récits ? Parce que, dans le mythe de Pygmalion, ce n'est pas l'humain qui donne vie à la statue bien-aimée, mais une puissance divine cédant à ses prières. Pour le dire plus clairement : à la différence du Golem, la statue possède une âme. Il est possible de l'aimer car elle n'est pas le fruit de la technique humaine mais d'un fervent travail d'oraison auquel le ciel répond. Elle n'est pas un être reproductible mais miraculeux. Les légendes populaires inspirées par le mythe de Pygmalion portent elles aussi la trace de cette intervention divine qui accorde à la créature un statut similaire à celui de l'humain. Dans *La Merveille*, une nouvelle baroque où se mêle le jargon populaire napolitain du XVII^e siècle, c'est à force de prier la déesse de l'amour qu'une jeune femme obtient que son mari

prenne vie. Elle l'a modelé en pâte d'amande et en sucre. Cuisiner soi-même son mari n'est donc pas incompatible avec l'amour comme Federica Tamarozzi le démontre, au fil d'une enquête sur les contes de « pygmaliennes » et les rituels érotico-culinaires de certaines fêtes populaires d'Italie.

Aux antipodes des créatures animées par des instances surnaturelles et, de ce fait, rendues aimables (comme dans le mythe de Pygmalion), les partenaires artificiels suscitent l'inquiétude car leur existence ne procède pas de la transcendance (comme dans le mythe du Golem). L'anxiété liée aux attachements déviants proviendrait donc, chez nous, de cette absence supposée d'une étincelle divine ? L'hypothèse

Quel que soit le collectif humain, il fait de la peur le moyen de tenir à distance certaines choses en les plaçant dans le domaine de l'interdit, du réprouvé. Mais il désigne aussi ce dont l'humain – en s'y confrontant – peut se distinguer.

de Brigitte Munier est séduisante car elle postule qu'au-delà des clivages, précédemment étudiés, entre les attachements jugés licites (« modérés ») ou illicites (« aliénants »), c'est la manière d'envisager la place de l'humain dans l'ordre du réel qui fonde la peur de l'objet comme partenaire. Dans notre ontologie, les seuls objets désirables seraient donc ceux possédant cette part intangible d'immortalité qu'est l'âme... Mais dans ce cas, comment comprendre que l'androïde ou l'IA soient maintenant envisagés comme de potentiels partenaires en dépit de l'interdit qui pèse sur eux ? À cette question, Clotilde CHEVET répond qu'il existe peut-être un moyen pour nous de contourner l'interdit. Son récit porte sur les usages « romantiques » du *chatbot* Replika et sur le *Post Update Blues* (PUB), une forme de dépression liée aux mises à jour du logiciel, dont souffrent ses

utilisateurs. Chaque fois qu'une nouvelle version est implémentée, les personnes qui avaient réussi à « personnaliser » leur *chatbot* ne le reconnaissent plus car sa mémoire a été affectée. Il a perdu ce qu'il y avait en lui d'unique. Ainsi que le suggère Clotilde Chevet, pour les personnes qui nouent des relations amoureuses avec Replika, c'est donc la mémoire qui tient lieu d'âme car c'est elle qui garantit la dimension « singulière » de la créature.

« Singulier » : le mot est loin d'être anodin. L'édifice de notre modernité repose sur la « singularité » humaine, c'est-à-dire sur l'idée que l'homme serait unique (unique dépositaire de l'âme) et donc supérieur aux autres formes d'existence sur terre. Un petit tour d'horizon semble aisément confirmer cette thèse : dans les cultures où les choses ont une âme – au Japon ou en Chine, par exemple – le robot fait-il peur ? Non. Est-il aimable ? Oui. Il serait pour autant erroné de croire que les cultures réputées « analogiques » ou « animistes » (Descola 2005) soient plus tolérantes que la nôtre en matière d'appariement. Claudie HAXAIRE décrit ainsi dans sa contribution le cas éclairant de statuette anthropomorphiques utilisées en Côte d'Ivoire par des femmes aux amours contrariées ou par des hommes en deuil. Elles incarnent les esprits *zù* et sont placées à la tête du lit, pour dormir avec. Contrairement aux apparences, ces statuette ne servent pas cependant d'époux de nuit ni de compagnes imaginaires. Ce ne sont pas des substituts, mais bien plutôt des leurre. Ainsi que Claudie Haxaire le remarque, l'idée même d'utiliser une *love doll* comme partenaire semblerait parfaitement absurde aux personnes qui se servent des statuette non pas pour « remplacer » l'humain mais pour s'attirer de la chance en amour et pour favoriser la venue d'une personne réelle.

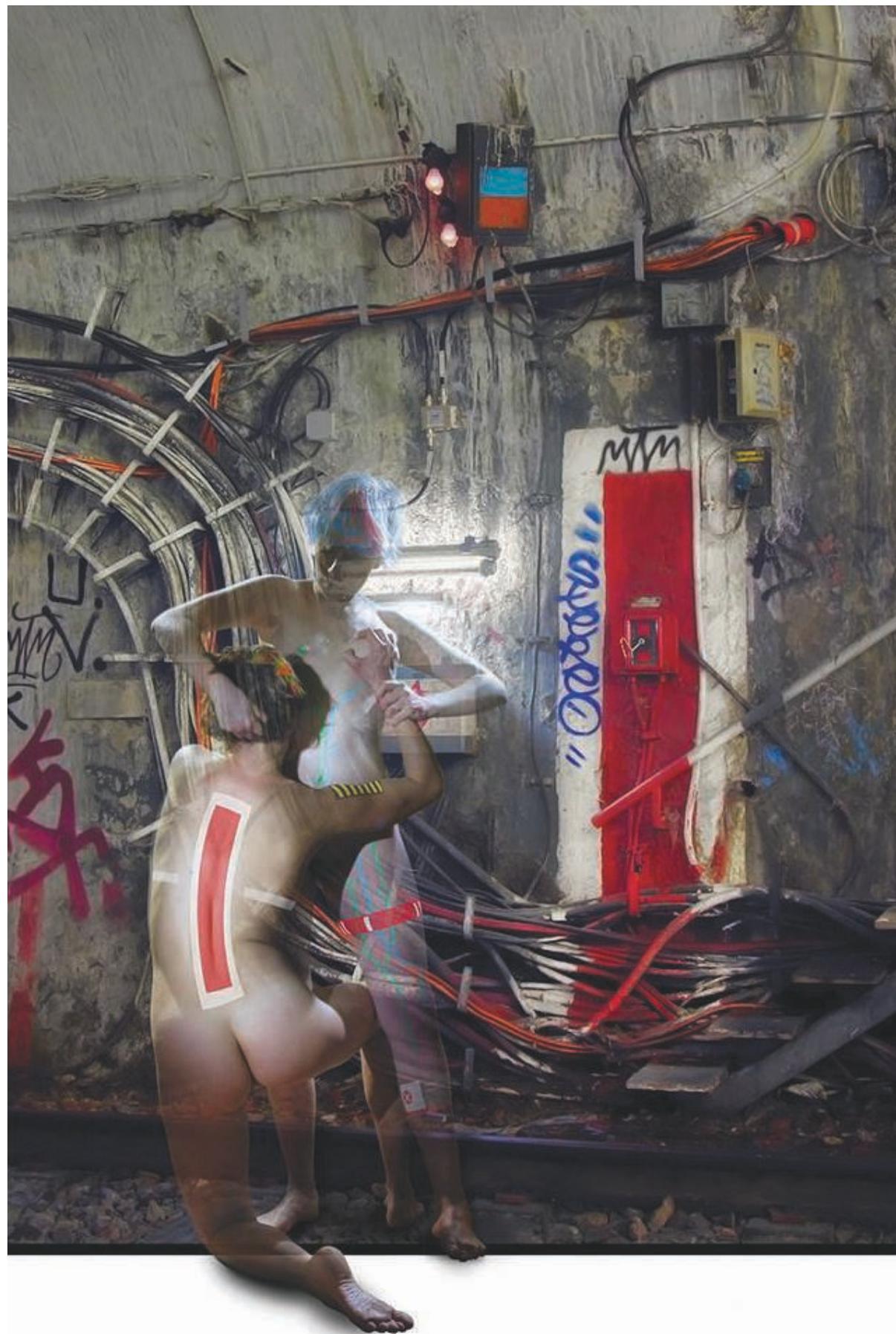
Reste à savoir dans quelle mesure les simulacres amoureux (telles que les *love dolls*, pour reprendre cet exemple) servent de substituts... Ont-ils réellement pour fonction de remplacer l'humain ? Et quels motifs cachés sous-tendent ce type d'usage ? Le leurre ne s'oppose pas forcément au substitut. Le cas des statuette *zù* qui lient les âmes pendant le sommeil n'est pas si éloigné de celui des poupées (en silicone ou en silicium) avec lesquelles des

millions de personnes célibataires au Japon s'amuse à « faire couple » : il s'agit, disent-elles, de déjouer le mauvais sort en faisant « comme si ». Afficher leur pseudo-bonheur en compagnie d'un être fictif leur permet de se mettre en « mode amour », selon leurs propres termes, c'est-à-dire à la fois de se conditionner, de favoriser dans leur vie la venue d'un amour réel, de se rendre disponible à l'éventualité d'une rencontre et d'atteindre la vraisemblance en forçant le sort. Même quand l'efficacité de la mise en scène repose sur la capacité de s'attacher « pour de vrai » à l'objet, celui-ci n'en continue pas moins de lancer des signaux, d'émettre des appels en direction de celui ou celle dont il prédit la venue. Les objets auxquels l'humain s'attache ne sont-ils au fond que l'expression d'un espoir jeté vers le futur ?

Le fait même d'aimer n'est-il rien d'autre qu'une recherche, poursuivie à travers des objets qui se

**Afficher leur pseudo-bonheur
en compagnie d'un être fictif
leur permet de se mettre en
« mode amour », c'est-à-dire
de se rendre disponible à
l'éventualité d'une rencontre et
d'atteindre la vraisemblance
en forçant le sort.**

succèdent ? Lorsque nous tombons amoureux d'une personne humaine, n'est-elle pas, finalement, l'équivalent d'un avatar : l'incarnation fugitive d'une figure idéale ou d'un fantasme ? Croyant nous attacher à de l'humain, ne sommes-nous pas les victimes plus ou moins dupes d'un jeu de réverbération des désirs ou de ce que l'historien de l'art Victor Stoichita (2008 : 15) nomme la « feinte originelle » ? Si c'était le cas – ce que l'expérience du lecteur peut éventuellement confirmer – il apparaîtrait vain de vouloir caractériser l'attachement au non-humain comme une forme spécifique de lien. Il serait en revanche intéressant de l'appréhender comme un « plan limite d'expérience » (Grimaud 2019 : 52), une tentative de



s'agréger à ce qui nous entoure, suivant des modalités encore mystérieuses. Les amours irrégulières qui peuplent ce numéro, aussi étranges ou exotiques qu'elles puissent nous paraître (ou pas), sont toutes porteuses de possibilités spécifiques, irréductibles les unes aux autres, qui varient selon les contextes où elles sont cultivées. Si elles ne peuvent être réduites à une question morale, c'est parce qu'elles sont souvent porteuses d'une promesse de sensibilité renouvelée qui passe par un rapport retrouvé à la matière palpable ou intangible du monde. Rappelons-nous la phrase de Giordano Bruno : pour former un lien, il faut un minimum de « compréhension d'ensemble de l'univers ». On laisse au lecteur le soin de s'interroger sur ce qui dans chaque cas, vient s'accoupler, se « prendre avec » au sens de Bruno. Pas d'attachement amoureux sans besoin de comprendre ce avec quoi nous sommes partie prenante, qu'il s'agisse de vivants, de choses, de morts ou de mots.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- AKRICH MADELEINE**, 1989.
« La construction d'un système socio-technique. Esquisse pour une anthropologie des techniques », *Anthropologie et Sociétés*, vol. 2, n° 13, p. 31-54.
- ALBERT JEAN-PIERRE & AGNIESZKA KEDZIERSKA-MANZON**, 2016.
« Des objets-signes aux objets-sujets », *Archives de sciences sociales des religions*, vol. 2, n° 174, p. 13-25.
- ARDENNE PAUL**, 2010.
Moto, notre amour, Paris, Flammarion.
- BESNIER JEAN-MICHEL**, 2009.
Demain les posthumains. Le futur a-t-il encore besoin de nous ?, Paris, Hachette Littérature.
- BONNOT THIERRY**, 2014.
L'Attachement aux choses, Paris, CNRS Éditions.
- BOULLIER DOMINIQUE**, 2002.
« Objets communicants, avez-vous donc une âme ? Enjeux anthropologiques », *Les Cahiers du numérique*, vol. 3, n° 4, p. 45-60.
- BOURDIEU PIERRE**, 1979.
La Distinction. Critique sociale du jugement, Paris, Minuit, coll. « Le sens commun ».
- BRAITO ANGELA & YVES CITTON** (dir.), 2017.
Technologies de l'enchantement. Pour une histoire multidisciplinaire de l'illusion, Paris, UGA.

BRUNO GIORDANO, 2001 [1591]
Des liens, traduit du latin par Boris Donné & Danielle Sonnier, Paris, Allia.

DASSIÉ VERONIQUE, 2010.
Objets d'affection : Une ethnologie de l'intime, Paris, CTHS.

DEBAISE DIDIER & ISABELLE STENGER (dir.), 2015.
Gestes spéculatifs, Dijon, Les Presses du réel, coll. « Drama ».

DERLON BRIGITTE & MONIQUE JEUDY-BALLINI, 2008.
La Passion de l'art primitif. Enquête sur les collectionneurs, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des sciences ».

DESCOLA PHILIPPE, 2005.
Par-delà nature et culture, Paris, Gallimard.

DUMOUCHEL PAUL & LUISA DAMIANO, 2016.
Vivre avec les robots : essai sur l'empathie artificielle, Paris, Seuil, coll. « La couleur des idées ».

GELL ALFRED, 2009.
L'art et ses agents. Une théorie anthropologique, Dijon, Les Presses du réel, coll. « Fabula ».

GIARD AGNES, 2019.
« Il faut beaucoup d'amies pour aimer un bel homme. Pratiques de sociabilité autour des jeux de romance (Otome Games) au Japon », *Diogène*, vol. 1-2, n° 265-266, p. 107-125. .

GIARD AGNES, EMMANUEL GRIMAUD & ANNE-CHRISTINE TAYLOR (dir.), 2017.
Terrain, n° 67 « Jouir ? ».

GRIMAUD EMMANUEL, 2019.
« La singularité fantôme. Hypnose, chasse aux spectres et cybernétique de la transmigration à Calcutta », *Gradhiva*, p. 50-83.

—, 2012.
« Androïde cherche humain pour contact électrique », *Gradhiva*, n° 15, 2012, p. 76-101.

HARAWAY DONNA, 2010.
Le Manifeste des espèces de compagnie. Chiens, humains et autres partenaires, Paris, L'éclat.

HOUDART SOPHIE & OLIVIER THIERY (dir.), 2011.
Humains, non-humains. Comment repeupler les sciences sociales ?, Paris, La Découverte.

LATOUR BRUNO, 2009.
Sur le culte moderne des dieux faitiches, Paris, La Découverte, coll. « Empêcheurs De Penser En Rond ».

—, 2012.
Enquête sur les modes d'existence. Une anthropologie des Modernes, Paris, La Découverte, coll. « Hors collection Sciences Humaines ».

LEMONNIER PIERRE, 2012.
Mundane Objects. Materiality and Non-verbal Communication, Walnut Creek, Left Coast Press.

LESTEL DOMINIQUE, 2021.
Machines insurrectionnelles. Une théorie post-biologique du vivant, Paris, Fayard.

KEDZIERSKA-MANZON AGNES, 2013.
« Humans and Things: Mande "Fetishes" as Subjects », *Anthropological Quarterly*, vol. 86, n° 4, p. 1119-1151.

MAZALEIGUE-LABASTE JULIE, 2014.
Les Déséquilibres de l'amour. La genèse du concept de perversion sexuelle, de la Révolution française à Freud, Montreuil-sous-Bois, Éditions d'Ithaque, coll. « philosophie, anthropologie, psychologie ».

MUNIER BRIGITTE, 2011.
Robots : Le mythe du Golem et la peur des machines, Paris, La Différence.

REVOLON SANDRA, PIERRE LEMONNIER & MAXENCE BAILLY (dir.), 2012.
Techniques & Culture, n° 58 « Objets irremplaçables », Paris, éditions de la Maison des sciences de l'homme.

RUBIN GAYLE, 2011.
Surveiller et jouir. Anthropologie politique du sexe, Paris, EPEL, coll. « Les classiques de l'érotologie ».

SANTOLARIA NICOLAS, 2016.
« Dis Siri ». *Enquête sur le génie à l'intérieur du smartphone*, Paris, Anamosa.

SANTOS-GRANERO FERNANDO (dir.), 2009.
The Occult Life of Things. Native Amazonian Theories of Materiality and Personhood, Tuscon, The Arizona University Press.

STOICHITA VICTOR, 2008.
L'Effet Pygmalion : pour une anthropologie historique des simulacres, Genève, Droz.